

Mario Vergani

Jacques Derrida

Bruno Mondadori



Il libro, rivolto a un largo pubblico, consente l'accesso alla lettura dell'opera di Jacques Derrida, una delle figure di spicco della filosofia francese contemporanea, le cui posizioni sono al centro di un vivace dibattito in Europa e nei paesi anglosassoni. Il testo fornisce le coordinate di base alla prospettiva filosofica di questo pensatore, spesso ritenuto oscuro, di difficile lettura e certamente scomoda, perché costringe il discorso filosofico alla propria interminabile ridefinizione.

Poiché il pensiero di Derrida si articola come una tessitura di testi, questa introduzione si propone di seguire i fili che collegano le idee guida del filosofo anche al di là di una periodizzazione strettamente cronologica. L'attenzione viene focalizzata sulle principali opere e sui termini chiave dell'autore; si pone inoltre l'accento sugli sviluppi etici e politici più recenti della decostruzione, temi di enorme interesse che ispirano larga parte della riflessione filosofica attuale, spesso lasciati in secondo piano dalla critica.

Mario Vergani ha ottenuto il D.E.A. in Histoire de la philosophie et Philosophie de la Connaissance all'Università di Nanterre, Paris X, e ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Padova. È autore del volume *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti* (La Nuova Italia, Firenze 1997), di articoli per riviste italiane e internazionali e di traduzioni dal francese e dal tedesco.

ISBN 88-424-9515-8



Mario Vergani

Jacques Derrida



Bruno Mondadori

Tutti i diritti riservati.

© 2000, Paravia Bruno Mondadori Editori

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate a:

Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO),
via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel. e fax 02-809506.

Progetto grafico: Massa & Marti, Milano

La scheda catalografica è riportata nell'ultima pagina del libro.

Indice

- 1 1. La vita di Jacques Derrida
2. La decostruzione all'origine
- 15 La nozione di decostruzione
- 22 La decostruzione e la fenomenologia
- 37 *La différance*
- 45 La traccia e la scrittura
- 57 La grammatologia
3. La pratica decostruzionista
- 65 La disseminazione e l'invio
- 74 La doppia seduta, gli indecidibili,
il double bind
- 78 La decostruzione e la dialettica
- 85 *I marges* e la decostruzione dell'idea di verità
- 96 Heidegger: la decostruzione della metafisica
del proprio
- 105 La decostruzione e la psicanalisi
4. Decostruzione, etica e politica
- 116 La venuta dell'altro e l'ospitalità
- 121 La responsabilità e la decisione
- 127 L'amicizia
- 132 Dono e perdono
- 137 Il segreto e la testimonianza
- 143 Diritto e giustizia
- 149 La democrazia a venire
- 155 L'Europa e il cosmopolitismo
- 160 La teletecnologia e l'eredità

5. Il dibattito

- 165 Derrida e Foucault
- 169 Derrida e Gadamer
- 174 Derrida e Ricoeur
- 178 Derrida e Searle
- 181 Derrida e Rorty
- 186 Derrida e Habermas
- 190 Derrida e Levinas
- 194 Derrida e Marion
- 197 Derrida in Italia

- 205 Bibliografia

- 215 Indice dei nomi

1. La vita di Jacques Derrida¹

Au fond, au fond de l'oeil, celui-ci ne serait pas destiné à voir mais à pleurer.

J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*

Il 15 luglio 1930 nasce² a El Biar, presso Algeri, Jackie Élie Derrida. Il nome Jackie fu poi trasformato in Jacques, con le prime pubblicazioni; il secondo, Élie, non registrato, testimonia dell'appartenenza a una famiglia di origine ebraica, stanziatasi da tempo

¹ Per la ricostruzione della vita dell'autore si farà riferimento ad alcuni *entretiens* e a diversi passi delle opere, oltre che ai testi critici qui di seguito segnalati: J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, trad. it. parziale, *Del diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999; *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992; *Monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; "Ho il gusto del segreto", in J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-106; J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, La Quinzaine littéraire. Louis Vuitton, Paris 1999; *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, Paris 1999. Per i testi critici: J. Culler, *On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca 1982, trad. it. *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988, pp. 77-205; M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 32-53; G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, pp. 299-308; R. Diodato, *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996.

² La componente autobiografica e la riflessione sull'autobiografia si fanno via via più evidenti e divengono centrali nelle ultime opere di Derrida; il tentativo di fornire spiegazioni biografiche su quella che si configura anche come una riflessione sul *bios* e sul *graphein* si trova paradossalmente inscritto in quel testo che pretende di circo-

in Algeria e che solo nel 1875, con il decreto Crémieux, ottenne la cittadinanza francese.

Terzo dei cinque figli di Aimé Derrida e Georgette Safar, vive in una condizione di estraneità *chez soi*, comunitaria e linguistica, che sarà ricordata e analizzata in più di un'occasione.³ Frequenta le scuole primarie a El Biar; nel 1941 entra al liceo di Ben Aknoun, ma nel 1942, dopo il primo anno scolastico, viene allontanato, in quanto ebreo, a seguito delle leggi sul numero chiuso imposte dal regime di Pétain. Frequenta allora il liceo Émile Maupas, organizzato dagli insegnanti ebrei espulsi, esperienza che Derrida vive con senso di disagio, come ogni altra esperienza di comunità stabile. Nel 1943, quando a seguito dello sbarco alleato e alla vittoria delle posizioni del generale De Gaulle su quelle del generale Giraud sono abolite le leggi razziali, Derrida può rientrare al liceo di Ben Aknoun.

Gli studi sono irregolari e contemplan anche una

scrivere. Tutto ciò è ancor più evidente se si considera la riflessione derridiana sulle nozioni di genesi o, più direttamente, di nascita: «“Io sono nato”, ecco una delle espressioni più singolari che conosca, in particolare nella sua grammatica francese. Se il genere del colloquio vi si prestasse, preferirei, anziché rispondervi direttamente, abbozzare l'analisi interminabile di questa frase: “Io, io sono, io sono nato” – per la quale non c'è tempo. L'inquietudine non si acquieterà mai, a questo proposito. Perché l'evento designato in tal modo non può annunciarsi in me che al futuro. “Io [non] sono [ancora] nato”, ma al futuro, nella forma di un passato al quale non avrei mai assistito e che per questa ragione resta sempre promesso – e del resto anche molteplice. Chi ha detto che si nasce una sola volta?» (J. Derrida, *Une “folie” doit veiller sur la pensée*, in *Points de suspension*, cit., pp. 349-350).

³ In particolare, l'intero *Monolinguisme de l'autre*, cit. e *Sur parole*, cit., pp. 9-19.

bocciatura, non sarà l'unica, al *baccalauréat* nel 1947. È in questo periodo che si manifestano i primi interessi filosofici e letterari: le prime letture saranno Rousseau e Nietzsche, Gide e Camus. Avviata anche una frenetica attività di scrittura di diari, quaderni e note, Derrida pensa di divenire scrittore e professore di lettere. Non avendo studiato il greco al liceo e non potendo dunque iscriversi a lettere, si orienta agli studi filosofici, senza mai perdere l'interesse originario per la scrittura letteraria. L'ultimo anno di studi superiori, il 1948, frequenta, ad Algeri, il liceo Gauthier: è un periodo di intense letture di Bergson, Sartre e poi Kierkegaard e Heidegger.

Nel 1949-50 inizia l'internato al Louis-le-Grand; tenta di entrare all'École normale supérieure, ma non vi riesce fino al 1952. Durante questi anni studia l'esistenzialismo: Sartre, Marcel, Merleau-Ponty; oltre a questi legge Simone Weil. All'École normale supérieure conosce Louis Althusser con cui stringerà un rapporto di amicizia. Segue i corsi di Foucault, su Merleau-Ponty e sul secondo libro delle *Idee* di Husserl, e ne diviene amico. Interessato alla presentazione della fenomenologia di Tran-Duc-Thao e al suo tentativo di mediare fenomenologia e materialismo dialettico, comincia la ricerca sulla costituzione genetica delle oggettività scientifiche. Dalle lezioni di un professore di storia della filosofia, Martial Guérout, attinge l'interesse per l'analisi formale dei testi, accostandosi all'orientamento critico che intende ricostruire la struttura formale dei testi, l'articolazione interna: in senso lato si accosta allo strutturalismo.

Per sviluppare le proprie ricerche fenomenologiche, nel 1953-54 compie un soggiorno di studio presso gli Archivi-Husserl di Lovanio. Nel 1954 ottiene il *diplôme d'études supérieures*, con una tesi, diretta da

Maurice de Gandillac, intitolata *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (pubblicata nel 1990). Nel 1955 viene respinto all'*agrégation* presso l'École Normale; a questo esame, come ricorda lo stesso Derrida, presenza Deleuze, ironico e incoraggiante, con il quale era già iniziata un'amicizia che sarà pluridecennale. Nel 1956, conseguita l'*agrégation*, ottiene anche una borsa di studio di un anno per l'Università di Harvard. Nel 1957 lavora a una tesi che sarà propedeutica alla futura *Introduzione all'“Origine della geometria”*; la direzione è di Jean Hyppolite che già aveva letto e sostenuto la pubblicazione della sua tesi sulla genesi in Husserl. Nel 1957 si sposa con Marguerite Aucouturier, da cui avrà due figli.

Tra il 1957 e il 1959, nel corso della guerra d'Algeria, espleta il servizio militare, insegnando francese e inglese a militari francesi algerini, lavorando anche in una scuola privata e traducendo articoli di giornale. Rientrato in Francia, comincia a insegnare al liceo di Le Mans, dove è collega di Genette. Del 1959 è la prima conferenza, tenuta a Cerisy-la-Salle, intitolata *“Genèse et structure” et la phénoménologie*. Tra il 1960 e il 1964 è assistente alla Sorbona, presso la cattedra di Philosophie générale et logique (sarà collaboratore di Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur e Jean Wahl). Su incoraggiamento di Hyppolite, che poi caldeggerà la pubblicazione dell'opera presso la collana “Epiméthée” da lui diretta, traduce e commenta l'*Origine della geometria* di Husserl, lavoro per il quale otterrà il premio di epistemologia Jean Cavailles. Negli anni immediatamente successivi è la collaborazione con le riviste “Critique” e “Tel Quel”, quest'ultima animata da Sollers. Per la prima scrive su Foucault e Jabès;

per la seconda su Artaud. È sempre su "Tel Quel" che apparirà per la prima volta il concetto di *différance*, con la *a*, e proprio in questo ambiente filosofico, fortemente influenzato dallo strutturalismo di Lévi-Strauss e Lacan, Derrida sviluppa le sue ricerche sulla scrittura e la grammatologia, ben accolte da Sollers (la rottura con "Tel Quel" avverrà solo nel 1972 a causa di divergenze politiche per la scelta di campo fortemente maoista della rivista). Nel 1963 tiene la prima conferenza presso il Collège philosophique, su Foucault, intitolata *Cogito et histoire de la folie*. Nel 1965 viene nominato *maître assistant* all'École Normale. Derrida aveva già ottenuto un posto al Centre national de la recherche scientifique (CNRS), ma su invito di Hyppolite e Althusser, che gli chiedono di tornare all'ENS, decide di dare le dimissioni. Inizia quindi la sua attività all'ENS in qualità di *maître assistant*, dove resterà fino al 1984, sempre con la stessa qualifica.

Già negli anni cinquanta Derrida è vicino a gruppi di estrema sinistra non comunisti; durante il periodo della contestazione mantiene un atteggiamento di adesione al movimento, anche se pieno di riserve. Partecipa, per esempio, all'organizzazione della prima assemblea presso l'ENS, ma rifiuta la tendenza politica marxista-stalinista dominante.⁴ Nel 1966

⁴ Si vedano le affermazioni raccolte in *Une "folie" doit veiller sur la pensée*, cit.: «Non sono stato quel che si dice un "sessantottino". Benché in quel momento abbia partecipato alle manifestazioni o organizzato la prima assemblea generale in *rue d'Ulm*, ero riservato, persino inquieto di fronte a una certa euforia spontaneista, fusionista, antisindacalista, di fronte all'entusiasmo per la parola finalmente "liberata", per la "trasparenza" restaurata ecc. Non credo mai a queste cose» (p. 358).

Derrida incontra in America Jacques Lacan, con il quale avrà un rapporto piuttosto controverso, e Paul de Man, che sarà uno dei principali esponenti del decostruzionismo americano. L'occasione è un convegno internazionale sul criticismo e le scienze umane, presso la John Hopkins University di Baltimora, cui partecipano anche Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vernant e Roland Barthes. Derrida presenta il saggio *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, il che segna l'inizio della diffusione del suo pensiero negli Stati Uniti. Di fatto negli anni seguenti sarà invitato diverse volte come *visiting professor* presso la stessa Università di Baltimora. Con la conoscenza e la frequentazione di Maurice Blanchot, dello stesso periodo, ha inizio un'amicizia che sarà anche costante fonte di ispirazione. Sempre nel 1968 partecipa a diversi convegni: con Althusser al seminario organizzato da Hyppolite su *Hegel et la pensée moderne* al Collège de France, con un intervento intitolato *Le puits et la pyramide*; a Londra intervenendo su *Il circolo linguistico di Ginevra*, a Berlino dove tiene una serie di seminari e dove più tardi, nel 1973-74, presenterà *Glas*, ed infine a New York con *Les fins de l'homme* (sono di questi anni i primi lavori su Heidegger) nel contesto di un importante convegno su "Filosofia e antropologia". Del 1971 è la partecipazione al "Congresso internazionale delle società di filosofia di lingua francese", cui partecipa con il contributo *Signature événement contexte*. In questo saggio è proposta un'interpretazione della "teoria degli atti linguistici", in particolar modo secondo la versione di Austin, che sarà causa di una lunga diatriba con John R. Searle.

Nel 1972 partecipa alla decade di Cerisy-la-Salle su *Nietzsche aujourd'hui*, con l'intervento *Éperons*; al

convegno sono presenti tra gli altri Deleuze, Klossowski, Lyotard e con loro Kofman, Lacoue-Labarthe e Nancy: con gli ultimi tre inaugura nel 1974 la collana "La philosophie en effet", presso le edizioni Galilée e Aubier-Flammarion. Nel frattempo, nel 1973, aveva già visto la luce il primo fascicolo monografico sulla filosofia di Derrida e precisamente *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*.⁵ Nel 1974 Derrida stende il progetto preliminare per la costituzione del GREPh (Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique), che verrà fondato l'anno successivo con l'ausilio di amici, insegnanti e studenti. Questa organizzazione intende contrastare il progetto di riforma scolastica promosso dal ministro dell'educazione nazionale René Haby, ispirato alla politica fortemente liberista che caratterizza la presidenza di Giscard d'Estaing. Al fine di dare prestigio e superiorità agli studi scientifici, ritenuti maggiormente produttivi rispetto a quelli umanistici, l'insegnamento della filosofia viene reso facoltativo nell'ultima classe liceale. A questa impostazione viene contrapposta dal GREPh l'estensione obbligatoria dell'insegnamento della filosofia agli ultimi tre anni del liceo. Questa presa di posizione segna l'inizio di una serie di interventi politici e di contributi teorici di Derrida in tema di istituzioni scolastiche e in particolare sul valore e la funzione della filosofia.

Nel 1975 Derrida partecipa alla decade di Cerisy dedicata a Ponge con l'intervento intitolato *Signé-ponge*; a partire dallo stesso anno comincia a tenere una serie di corsi presso alcune università americane; oltre alla già citata John Hopkins, insegna a Yale,

⁵ Aa.Vv., *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris 1973.

dove collabora con Paul de Man e il critico letterario Hillis Miller. La frequentazione dell'Università di Yale da parte di Derrida darà origine alla cosiddetta scuola di Yale, altrimenti detta gruppo degli *Yale critics*.⁶ Ma tale definizione appare impropria, perché il gruppo comprende autori rappresentativi di prospettive critiche o filosofiche molto eterogenee tra i quali de Man, Geoffrey H. Hartman, Harold Bloom, J. Hillis Miller. Certamente Yale sarà il centro di studi in cui il pensiero di Derrida troverà il massimo riconoscimento negli Stati Uniti. Tra il 1975 e il 1978 tiene una serie di corsi anche in Inghilterra su invito di de Man; negli anni successivi inizia il dibattito americano sulla decostruzione, con gli interventi di Searle e Richard Rorty (del 1977 è il numero su Derrida del "Journal of Philosophy").⁷

Nel 1979 riprende la discussione sulla legge Haby che sarebbe dovuta entrare in vigore nel 1981; Derrida con Jankélévitch, Ricoeur, Deleuze, Nancy e altri organizza gli "Stati generali della filosofia", alla Sorbona, il 16 e 17 giugno.⁸ Del 1980 è la discussione della *thèse d'état* alla Sorbona, alla presenza, tra gli altri, di De Gandillac, Aubenque e Levinas. Derrida ottiene in tale circostanza l'equivalente del titolo di professore ordinario in Italia.⁹ Nel 1980

⁶ Aa.Vv., *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

⁷ Aa.Vv., *The Philosophy of Jacques Derrida*, numero monografico del "Journal of Philosophy", LXXIV, 1977, n. 11.

⁸ Il testo pronunciato in questa occasione è *Philosophie des États généraux*, in *Du droit à la philosophie*, cit., pp. 253-270.

⁹ Il testo della tesi è ora contenuto in J. Derrida, *Punteggiatura. Il tempo della tesi*, in *Del diritto alla filosofia*, cit., pp. 225-243. Il saggio consiste in una ricostruzione teorica del proprio percorso speculativo.

viene organizzato da Lacoue-Labarthe e Nancy il primo di una serie di convegni francesi dedicati espressamente a Derrida: *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, decade di Cerisy del 23 luglio-2 agosto 1980. A questo primo seguiranno *Jacques Derrida et la pensée du don*, colloquio di Royaumont del 6-9 dicembre 1990, quindi *Le passage des frontières*, tenutosi ancora a Cerisy tra l'11 e il 21 luglio 1992, infine *L'animal autobiographique*, sempre a Cerisy, tra l'11 e il 21 luglio del 1997.¹⁰

Nel 1981 si tiene a Parigi un dibattito tra Gadamer e Derrida, caratterizzato dalla forte difficoltà di individuare un terreno di discussione comune, cosa che sarà all'origine di una decennale diatriba sul rapporto tra decostruzione ed ermeneutica. Nello stesso anno Derrida fonda con Vernant l'Associazione Jan Hus per sostenere la causa dei dissidenti politici del regime cecoslovacco e collabora in particolare con il gruppo ceco "Charta '77". Invitato a Praga, tiene un seminario clandestino, al termine del quale viene arrestato. La polizia finge di trovare della droga nella sua valigia al momento dell'imbarco in aeroporto: la motivazione dell'arresto è "produzione e traffico di stupefacenti". Nel giro di pochi giorni, a seguito di una campagna di stampa, dell'intervento del governo francese e di Mitterand stesso, viene liberato ed espulso dalla Cecoslovacchia. Al ritorno in Francia, intervistato dai media, ottiene una grande notorietà pubblica.

¹⁰ Di tutti i convegni sono pubblicati gli atti: Aa.Vv., *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981; Id., *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992; Id., *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994; Id., *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris 1999.

A partire dal 1982 insegna in un'altra Università americana, la Cornell (Ithaca, New York), dove lavorerà fino la 1988. Il 1983 è un anno di ripresa delle iniziative relative alle istituzioni filosofiche. Viene fondato, il 10 ottobre, il Collège international de philosophie, del quale Derrida elabora i progetti e viene eletto primo direttore (fino al 1985). Nel 1983 comincia a lavorare anche all'École des hautes études en sciences sociales in qualità di direttore degli studi (*Les institutions philosophiques*). Nello stesso anno prende il via una serie di iniziative contro l'apartheid cui collabora anche Derrida: in primo luogo l'organizzazione della mostra "Art contre Apartheid" (la stessa mostra verrà riesposta nel 1996 in Sudafrica, dopo la fine del regime razziale), quindi la partecipazione al Consiglio di tutela per la creazione della fondazione culturale contro l'apartheid e al comitato di scrittori Pour Nelson Mandela. Nel 1984 comincia la collaborazione con l'Università californiana di Irvine, mentre fervono negli ambienti intellettuali europei e americani due violente polemiche filosofiche: da una parte la diatriba sul caso de Man, morto l'anno precedente, e dall'altra la polemica con Habermas. Infatti, dopo la morte di de Man, uno dei filosofi americani più vicini a Derrida, vengono ritrovati alcuni articoli giovanili filonazisti scritti per il giornale belga "Le soir". È l'occasione opportuna per sferrare un attacco personale a questo autore e attraverso di lui alla decostruzione, filosofia irresponsabile, irrazionalistica, nichilistica e, per i più violenti oppositori, figlia legittima del pensiero heideggeriano, strutturalmente compromesso col nazismo. A tali aggressioni risponde Derrida in una serie di conferenze presso l'Uni-

versità di Irvine.¹¹ Nel 1984 Derrida tiene due conferenze a Francoforte, la prima nel contesto dei seminari di Habermas, la seconda come intervento d'apertura del colloquio *Joyce* a Francoforte: è l'inizio di una diatriba particolarmente dura tra Derrida e la teoria dell'etica della comunicazione che si articolerà in ripetuti interventi.

Del 1985 vanno ricordati una serie di viaggi e conferenze in America Latina e l'incontro con Jorge L. Borges. Nel 1986 esce il volume *Pour Nelson Mandela*, curato da Derrida e al quale prendono parte anche autori quali Amado, Blanchot e Jabès; l'intervento di Derrida è intitolato *Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion*.¹² Inizia nel 1986 la collaborazione con alcuni architetti, quali Bernard Tschumi e Peter Eisenman, che produrrà una riflessione teorica sul rapporto tra architettura e decostruzione, nonché il contributo alla realizzazione di un progetto per il parc de la Villette di Parigi.¹³ Nel

¹¹ I testi ai quali ci riferiamo sono ora raccolti in J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, trad. it. *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995.

¹² J. Derrida, *Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion*, in Id., *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 453-475.

¹³ I testi sulla decostruzione e l'architettura sono: *Point de folie – maintenant l'architecture*, ivi, pp. 477-493 e *Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bon livres*, ivi, pp. 495-508. Il momento più significativo di presentazione di questo genere di architettura è stata la mostra "Deconstructivist architecture", organizzata dall'architetto Philip Johnson al Moma di New York nel 1988. Cfr. A. Van Sevenant, *La decostruzione e Derrida*, Aesthetica Preprint, Palermo 1992, in particolare il capitolo "Architettura decostruttiva". Per ulteriori approfondimento circa la for-

1988 nel corso di un viaggio a Gerusalemme, Derrida incontra alcuni intellettuali palestinesi dei territori occupati, evento a cui si ispira la riflessione contenuta in *Interpretations at War*.¹⁴ Nel 1989 si moltiplicano le iniziative politiche: partecipa a un gruppo di riflessione sulla caduta del muro di Berlino, che fornirà lo spunto per il convegno *Le passage des frontières*; si impegna nel "Collettivo '89 per l'uguaglianza", che chiede il diritto di voto per gli immigrati alle elezioni locali. Derrida presiede con Jacques Bouveresse, la Commission de philosophie et épistémologie, nel contesto della Commission Bourdieu-Gros, istituita dal Ministero per l'educazione nazionale al fine di stabilire i principi di individuazione dei contenuti dell'insegnamento di filosofia. Sempre nel 1989, con il convegno "Deconstruction and the Possibility of Justice", tenutosi presso la Cardozo School of Law di New York, prende il via la discussione americana sul diritto e la decostruzione.¹⁵

Nel 1990 viene invitato dall'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze a Mosca, dove tiene un seminario tra il 26 febbraio e il 6 marzo: è l'inizio di una lunga riflessione, che si articolerà in diversi testi

tuna e l'influenza della decostruzione in diversi campi, non ultimo anche quello giuridico, rimandiamo a J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 39-58 (sul femminismo) e pp. 207-263 (sulla critica decostruzionista); R. Diodato, *Decostruzionismo*, cit., pp. 78-91.

¹⁴ J. Derrida, "Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand", in Aa.Vv., *Phénoménologie et politique*, Ousie, Bruxelles 1990, pp. 209-292.

¹⁵ L'intervento di Derrida nel corso del convegno è ora raccolto in J. Derrida, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994, trad. it. di pp. 11-63 *Diritto alla giustizia*, in Aa.Vv., *Diritto, giustizia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 3-36.

teorici, sul futuro del marxismo e sull'idea di Europa. Sempre nello stesso anno organizza al Louvre una mostra di disegni accompagnata da un testo filosofico, intitolata *Mémoires d'aveugle. L'Autoportrait et autres ruines*. Derrida prosegue intanto la sua riflessione civile e pubblica sul problema delle istituzioni filosofiche: il 23 maggio 1991 tiene la conferenza *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, organizzata sotto gli auspici dell'UNESCO.¹⁶

Negli anni novanta si intensificano gli interventi pubblici su tematiche diverse, sia attraverso giornali (in particolare "Le Monde", "Libération", "Le nouvel observateur") che attraverso libri, ma sempre al fine di riportare la discussione sul piano teorico: Derrida prende posizione sul tema dell'immigrazione (in particolare sulle leggi Pasqua e sulla questione dei *sans-papiers*), sul problema dell'identità europea, sulla guerra del golfo e sui conflitti etnici, sulla perestroika, sui temi delle teletecnologie e della virtualizzazione della realtà, sulla questione del *Vel d'Hiv* e della continuità/discontinuità tra la Francia di oggi e la Francia di Vichy, sulla sorte degli intellettuali algerini. Nel contesto dei seminari dell'École des hautes études en sciences sociales su "perdono e spergiuoro", vengono posti in primo piano i problemi dell'impunità e dei crimini contro l'umanità: Derrida incontra Mandela nel 1998 e scrive sul lavoro della commissione Verità e riconciliazione, creata nel 1995 e presieduta dal vescovo Desmond Tutu.¹⁷ Nello stesso

¹⁶ J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco Verdier, Paris 1997.

¹⁷ Cfr. J. Derrida, *Justice et pardon*, in *Sur parole*, cit., pp. 123-142.

anno muore Levinas: il 27 dicembre 1995 sarà proprio Derrida a farne l'elogio funebre al cimitero di Pantin. La partecipazione al *Parlement international des écrivains* di Strasburgo è motivata da un interesse particolare per l'"affaire Rushdie": in occasione del primo congresso sulle "Città-rifugio", tenutosi il 21 e 22 marzo 1996 a Strasburgo, Derrida invia il testo *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*.¹⁸ Nel dicembre 1997 si reca per la prima volta in Polonia, ad Auschwitz, dove tiene una conferenza sul perdono. L'anno successivo, durante un nuovo viaggio in Israele (Gerusalemme, Tel-Aviv e Ramallah), Derrida incontra Shimon Peres e partecipa ad alcuni dibattiti pubblici sui temi del perdono, dell'ospitalità, della cittadinanza e soprattutto sul processo di pace.

Nel corso degli anni Derrida ha ricevuto numerose lauree *honoris causa* (tra le altre: Columbia University, Essex, Louvain, New School, William College, Cambridge University, Torino), premi e riconoscimenti internazionali. Oggi insegna all'École des hautes études en sciences sociales e alla University of California (Irvine).

¹⁸ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997, trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997.

2. La decostruzione all'origine

La nozione di decostruzione

Il termine “decostruzione” viene abitualmente utilizzato per definire la filosofia di Jacques Derrida e “decostruzionismo” il movimento filosofico che a lui si ispira. Secondo la prospettiva del filosofo francese non è possibile non tener conto degli effetti prodotti da determinate pratiche teoriche, dunque anche del fatto che proprio questo termine si sia imposto per caratterizzare la sua filosofia. Possiamo fare una distinzione tra un uso originario del termine decostruzione nei primi testi derridiani, nei quali l'espressione non è ancora utilizzata come parola chiave, e una successiva riflessione teorica sull'adeguatezza di questo termine, motivata da richieste di chiarimento e sollecitazioni differenti. Il tutto accompagnato da un giudizio di sostanziale insoddisfazione: «per far presto, mi servo di questa parola che non ho mai amato e la cui fortuna mi ha sgradevolmente sorpreso».¹

Nelle prime occorrenze il termine designa principalmente una strategia di lettura di testi: testi filosofici, ma anche un tipo di testualità generale, quadro

¹ J. Derrida, *Punteggiatura: il tempo della tesi*, cit., p. 237. Poiché la filosofia di Derrida si articola come una tessitura di testi, questa introduzione si propone di seguire i fili che collegano le idee guida del filosofo anche al di là di una periodizzazione strettamente cronologica.

significante strutturato, testo come tradizione consolidata o come istituzione. Talune affermazioni di Derrida possono apparire scandalose:

Il testo generale non ha margini, nel senso stabilito di questa parola: esso attraversa in modo infrastrutturale tutto ciò che la metafisica chiama "la realtà" (storica, economica, politica, sessuale ecc., nel senso stabilito di questa parola) in quanto essa è costituita da rapporti di forze differenziali e conflittuali, da tracce dunque, senza alcun centro di presenza o di dominio.²

Le prime occorrenze del termine sono già della metà degli anni sessanta; il programma grammatologico di Derrida è presentato come strategia di decostruzione del logocentrismo, di una lunga tradizione metafisica fondata sulla primazia del *logos*:

La *razionalità* – forse però occorrerebbe abbandonare questa parola per la ragione che apparirà alla fine di questa frase – che comanda la scrittura in tal modo estesa e radicalizzata, non è più uscita da un *logos* e inaugura la distruzione, non la demolizione ma la desedimentazione, la de-costruzione di tutte le significazioni che hanno la loro origine in quella di *logos*.³

² J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, trad. it. *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975, p. 140. Per la definizione del termine "decostruzione" cfr.: J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 77-205; C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e associati, Milano 1990; G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992; R. Diodato, *Il decostruzionismo*, cit., pp. 24-33 e il più completo S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 197-203.

³ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 14.

Ogni testo è caratterizzato dall'impossibilità di conservarsi definitivamente come organizzazione sistematica stabile; è in decostruzione, perché già da sempre e per sempre attraversato da elementi che non si lasciano configurare. La decostruzione non è dunque in primo luogo né un metodo, né un sistema, è piuttosto una strategia di lettura che tende a coincidere con un evento interpretativo che de-costruisce per riconfigurare, ovvero per rilanciare sempre di nuovo il senso del testo, la genesi del senso:

Se per "sistema" si intende una sorta di conseguenza, di coerenza, di insistenza – un certo raccoglimento –, c'è un'ingiunzione al sistema cui non ho mai potuto, né voluto, rinunciare. Lo attesta la ricorrenza, che, a una certa età, trovo abbastanza sorprendente, di motivi, di richiami da un testo all'altro, malgrado la varietà delle occasioni e dei pretesti. Quanto ho potuto scrivere nel corso di questi ultimi trent'anni è stato guidato da una certa insistenza, che altri potranno trovare anche molto monotona. Se, invece, si intende per sistema, in un senso filosofico più stretto e forse più moderno, una totalizzazione nella configurazione, una continuità fra tutti gli enunciati, una forma di coerenza (e non *la* coerenza), che implica la sillogicità della logica, un certo *syn* che non definisce più la raccolta soltanto, ma anche la composizione di proposizioni *ontologiche*, allora la decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è, però, non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; spesso consiste, in modo regolare o ricorrente, nel far apparire in ogni preteso

Altre occorrenze significative negli stessi anni sono quelle di J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 255 e Id., *Posizioni*, cit., pp. 68-69, 84, 125.

sistema, in ogni autointerpretazione del sistema, una forza di dislocazione, un limite nella totalizzazione, nel movimento di sintesi sillogistica.⁴

In un secondo momento Derrida riflette teoricamente sul significato di questo termine sul quale il giudizio resta sempre di sostanziale inadeguatezza: non è un *bon mot*. Ma la parola a questo punto viene caratterizzata da una pluralità di significati: la decostruzione è il più d'uno, e ciò che arriva, l'altro che arriva a disaggiustare l'uno: in questo senso la decostruzione si dice al plurale, le «decostruzioni».⁵

La parola "decostruzione", come qualsiasi altra parola, trae valore solo dalla iscrizione in una catena di sostituzioni possibili, da ciò che troppo pacificamente si chiama "contesto".⁶

La precisazione consente la pluralizzazione del significato; le definizioni di "decostruzione" si moltiplicano. Nel corso degli anni la decostruzione è stata definita in termini molto differenti: in *Psyché*: «Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare la decostruzione»;⁷ in *Memorie per Paul de*

⁴ J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., pp. 5-6.

⁵ J. Derrida, *Une "folie" doit veiller sur la pensée*, cit., p. 367.

⁶ J. Derrida, *Lettre à un ami japonais*, in *Psyché. Invention de l'autre*, cit., pp. 387-393, trad. it. *Pacific deconstruction*, 2. *Lettera a un amico giapponese*, in "Rivista di estetica", XXV, 1984, n.17, p. 9. Questa lettera, indirizzata a Toshihiko Izutsu, islamologo giapponese, presenta una serie di precisazioni di Derrida in vista di una possibile traduzione del termine "decostruzione" in giapponese. È il documento più esteso relativo alla questione che stiamo affrontando.

⁷ J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, in *Psyché. Invention de l'autre*, cit., p. 53.

Man: «Se mai dovessi arrischiare, e Dio me ne salvi, una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, rinunciando alla frase, direi: *più di una lingua*»;⁸ in *Salvo il nome*: «la "decostruzione" è sovente stata definita come l'esperienza stessa della possibilità (impossibile) dell'impossibile, del più impossibile, condizione che essa condivide con il dono, il "sì", il "vieni", la decisione, la testimonianza, il segreto ecc. E forse la morte»;⁹ in *Diritto alla giustizia*: «*La decostruzione è la giustizia*».¹⁰

Dunque che cosa è la "decostruzione"? È tutto questo, e si tratterà di riprendere ogni definizione; ma non si riduce a niente di tutto ciò. Non si può rispondere nella misura in cui la filosofia di Derrida rifiuta la tesi, la posizione, la *Setzung*: la decostruzione è forse semplicemente ciò che è in corso: «La decostruzione ha luogo, è un evento che non aspetta la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, né della modernità: *Si decostruisce [Ça se déconstruit]*».¹¹ «Che cosa non è la decostruzione? Tutto! Che cos'è la decostruzione? Nulla!».¹²

In questa prospettiva il significato di "decostruzione" viene ricaricato: la decostruzione non è solo una strategia di lettura di testi, ma in senso generale potremmo definirla come la venuta dell'altro, come l'irruzione dell'evento che destruttura e ristrutturata il contesto e genera nuovamente il senso. È l'evento, ciò che arriva, altro e improgrammabile, irriducibile

⁸ J. Derrida, *Memorie per Paul de Man*, cit., p. 31.

⁹ J. Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Salvo il nome (Post-scriptum)*, in Id., *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, p. 137.

¹⁰ J. Derrida, *Diritto alla giustizia*, cit., p. 17.

¹¹ J. Derrida, *Lettera a un amico giapponese*, cit., p. 8.

¹² Ivi, p. 9.

all'intenzione teorica controllata di un soggetto. Ma tutto ciò con le dovute precauzioni, che verranno chiarite in seguito, circa il senso dei filosofemi "contesto" ed "evento"; non vi è alcuna ragione per la quale anch'essi non debbano essere "messi in abisso", cioè decostruiti mentre cercano di circoscrivere la decostruzione. La decostruzione è dunque un evento singolare, di ciò che è dato (*ça*) nella misura in cui è in decostruzione. Il "de" di decostruzione non intacca una "sistenza" (*sistance*), una costruzione stabile che la precede, piuttosto contesta il modello ontologico dell'essere come fondamento, come sostanza presente, la metafisica della presenza e del proprio.¹³ Ma l'evento inaugurale è tale nella misura in cui istituisce una possibilità per l'avvenire, nella misura in cui può essere ripetuto. E l'evento ripetuto è alterato, e genera una nuova promessa di senso per il futuro. La singolarità si pluralizza. E tutto ciò che resta in questa genesi del senso non è che promessa e memoria, senza mai arresto nel presente-presenza.¹⁴

Dunque "decostruzione" ha più significati: è strategia di lettura, è evento di senso, è movimento filosofico. Assommando in sé i tre significati non è riducibile né solo a un'operazione teorica, né solo a un'operazione pratico-politica. Primo perché non è un'operazione, ma quasi una fenomenologia (se il termine per Derrida non facesse problema) di ciò che è in corso: ricordiamoci il *ça se déconstruit*; secondo perché è insieme l'una e l'altra cosa, indissociabilmente, mette in discussione anche la partizione tradizionale tra teoresi e prassi: «la decostruzione, ho dovuto spesso insi-

¹³ Cfr. J. Derrida, *Désistance*, in *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., pp. 597-638.

¹⁴ Cfr. J. Derrida, *Memorie per Paul de Man*, cit., p. 116.

stervi, non è un affare discorsivo o teorico, ma pratico-politico e si produce sempre in strutture dette (un po' in fretta e sommariamente) istituzionali». ¹⁵ Da questo aspetto della decostruzione deriverà il ripetuto interesse derridiano per le questioni politico-istituzionali.

Per completare il nostro tentativo di circoscrivere il termine "decostruzione" è utile precisare il contesto storico e teorico in cui è nato e al quale rimanda per differenti ragioni. A nostro parere quattro sono i riferimenti rispetto ai quali la decostruzione, sempre sfuggente, si richiama e si smarca. In primo luogo la fenomenologia husserliana; il metodo che caratterizza la fenomenologia genetica di Husserl si compone di due momenti: la decostruzione (*Abbau*) e la ricostruzione (*Aufbau*). Derrida si interessa proprio al tema della genesi nella fenomenologia husserliana, la cui forza e i cui limiti verranno messi in discussione nei primi scritti dati alle stampe. In secondo luogo è necessario far riferimento alla *Destruktion* o *Abbau* heideggeriana relativa ai concetti fondamentali della storia della metafisica occidentale. In terzo luogo il richiamo è alla demolizione, all'abbattimento degli idoli metafisici, operata da Nietzsche. Infine, quarto riferimento determinante è il contesto strutturalista: la decostruzione sembra risentire della *koiné* strutturalista francese degli anni sessanta; il sezionamento derridiano delle strutture testuali o istituzionali, al fine di ricostruirne la genesi, ha fatto sì che la decostruzione venisse spesso associata allo strutturalismo, ma altri motivi, quali per esempio quello dell'impossibilità di strutturare una configurazione intorno a un centro di organizzazione, rendono problematica, a parere

¹⁵ J. Derrida, *Du tout*, intervista con René Major (1977), in Id., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris 1980, p. 536.

dello stesso Derrida, tale assimilazione. Detto tutto ciò, la decostruzione non potrà neppure mai essere considerata un procedimento semplicemente critico o analitico: in primo luogo perché decostruire non significa reperire alcun elemento semplice o non più decomponibile; in secondo luogo perché le istanze dell'analisi, del giudizio e della decisione sono compromesse con quella concettualità filosofica che è soggetta alla decostruzione.

Per la sua portata teorico-politica, per il suo rifiuto della *Setzung*, e per le modalità di approccio ai testi praticata da Derrida, ma certamente anche per la complessità di lettura che comporta, la decostruzione è stata al centro di un dibattito violento, tanto da essere accusata di essere una forma di scetticismo, di nichilismo estremo, anzi, secondo i critici più radicali, di non rispettare le procedure argomentative e dunque di non essere neppure una filosofia. A tutto ciò Derrida risponde appellandosi alla passione filosofica che non può acquietarsi nell'accettazione pacifica dei propri limiti di statuto, metodi e contenuti; tutto ciò è scomodo perché costringe a rivedere pratiche, tecniche, partizioni consolidate e spesso istituzionalizzate. La filosofia stessa è impegnata e ricompresa per sempre nella propria ridefinizione. La decostruzione, pratica filosofica, non può accontentarsi di essere responsabile, appellandosi a una qualsivoglia istanza, perché la sua è l'iperresponsabilità aleatoria e assoluta della genesi del senso.

La decostruzione e la fenomenologia

La fenomenologia e la sua tradizione francese sono in costante evoluzione, anzi attualmente siamo di fronte a un terzo momento della storia della fenome-

nologia in Francia, grazie a una serie di nuovi strumenti critici che consentono di accedere a tutti i testi husserliani con maggior facilità. Questo giudizio del 1999 è di Derrida,¹⁶ che di questa tradizione fenomenologica francese dichiara di sentirsi partecipe. Si tratta di una tradizione che si compone di autori estremamente diversi: da Sartre a Merleau-Ponty, da Tran-Duc-Thao a Levinas, per citarne solo alcuni. Il debito con la fenomenologia e con le sue diverse fortune francesi è sempre riconosciuto da Derrida, innanzitutto sul piano metodico:

Per me, fin dal principio, Husserl, la fenomenologia, l'insegnamento della fenomenologia, sono stati una disciplina di rigore, un metodo al quale mi sono piegato tanto più sistematicamente, freddamente, calmamente, quanto meno sentivo affinità, *pathos*, "simpatia", nei confronti di Husserl. Mi sento più vicino a Heidegger che ad Husserl dal punto di vista della tonalità esistenziale. Husserl per me è colui che mi ha insegnato una tecnica, un metodo, una disciplina, colui che non mi ha mai abbandonato.¹⁷

E anche quando i testi di Derrida sembrano fare meno riferimento al retroterra fenomenologico, ecco

¹⁶ J. Derrida, *De la phénoménologie*, in *Sur parole*, cit., pp. 89-90.

¹⁷ Ivi, p. 84. I riferimenti critici che evidenziano con maggiore chiarezza l'eredità fenomenologica sono: R. Bernet, *La vie du Sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1994; Aa.Vv., *Derrida and Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1995; V. Costa, *La generazione della forma*, Jaca Book, Milano 1996; C. Di Martino, *Voce, parola, coscienza: Derrida e la genealogia*, in A.a.V.v., *Jacques Derrida: dalla fenomenologia all'etica*, numero monografico di "Fenomenologia e società", XII, 1999, n. 2, pp. 34-74.

che viene confessato il rimorso per l'abbandono di un tracciato sicuro.

La via d'accesso alla fenomenologia è quella indicata, più che da Sartre e da Merleau-Ponty, da Tranduc-Thao da una parte e da Levinas dall'altra. Benché il filtro sartriano sia riconosciuto come inevitabile, nei primi studi sulla genesi l'interesse si rivolge principalmente al problema del rapporto tra fenomenologia trascendentale e dialettica e alla questione della costituzione storica degli oggetti ideali (Tranduc-Thao). In secondo luogo, attraverso Levinas, che per primo introduce Husserl in Francia negli anni trenta, la fenomenologia viene ridiscussa fin nei suoi principi, fino a porre il problema della legittimità del discorso fenomenologico:

È a questo grado di profondità che ci farebbe vibrare il pensiero di Emmanuel Levinas. In fondo all'aridità, in mezzo al deserto che cresce, questo pensiero che non vuole più essere per fondazione pensiero dell'essere e della fenomenicità, ci invita a pensare una demotivazione ed una espropriazione inaudite.¹⁸

L'esercizio metodico fenomenologico applicato al testo di Husserl produce la decostruzione di alcuni concetti cardine della fenomenologia; sostanzialmente vengono messi in discussione il "trascendentalismo fenomenologico" e il "principio di tutti i principi" della fenomenologia: il principio dell'"evidenza" del vissuto fenomenologico. Diverse analisi husserliane, in particolar modo quelle sul tempo, sull'alte-

¹⁸ J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 103-104.

rità e sulla fatticità originaria denunciano i limiti di tali presupposti. In questo modo, decostruzione e fenomenologia si complicano a vicenda: la fenomenologia è in decostruzione e la decostruzione lo mostra, ma, al tempo stesso, la decostruzione si costituisce, nella sua possibilità, a partire dalla fenomenologia e come gesto paradossalmente iperfenomenologico: «Per questo un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi».¹⁹

Il presente vivente (*lebendige Gegenwart*) è la forma generale e assoluta dell'esperienza trascendentale husserliana; l'ipoteca metafisica è enorme: il presente è anche la presenza a sé nell'*Ego* trascendentale della totalità dell'esperienza possibile. Per questa ragione la fenomenologia trascendentale è pienamente parte della cosiddetta "metafisica della presenza". Ma al tempo stesso, le ricerche husserliane sul tempo e l'intersoggettività evidenziano la co-originarietà di presentazione e de-presentazione. Attraverso la decostruzione della fenomenologia emerge il concetto di fondo di "contaminazione originaria", di "complicazione dell'origine". Se in principio Derrida tenta di descrivere tale origine impura in termini di dialettica originaria, con il tempo viene chiarendosi l'inadeguatezza di una tale definizione. Il termine "dialettica" implica una serie di presupposizioni teoriche troppo gravose, che verranno discusse negli anni successivi: sempre più la contaminazione originaria assume i contorni della nozione di *différance*.

Dopo questa presentazione sintetica e introduttiva del rapporto fenomenologia-decostruzione, presen-

¹⁹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 70.

tazione che intende dichiarare la filiazione fenomenologica della decostruzione e insieme il necessario tradimento dell'eredità da parte di Derrida (tradimento e inveramento), si tratta di procedere alla discussione analitica dei testi derridiani dedicati tematicamente alla fenomenologia. Sono, innanzitutto, i testi giovanili, i testi ai quali Derrida ha cominciato a lavorare durante gli anni della formazione. Tra i primissimi lavori dati alle stampe vi sono due recensioni su testi fenomenologici.²⁰ In particolare, la seconda è una recensione della *Phänomenologische Psychologie* di Husserl. La critica dello psicologismo operata fenomenologicamente è questione iniziale ed essenziale per introdursi alla filosofia: la filosofia ha sempre a che fare con la psicologia, la storia della *psyché* dei filosofi, ma non può accettare, senza metterli in discussione, i presupposti psicologistici, storicistici e in senso generale trascendentalistici che qualsiasi discorso sulla psiche corre il rischio di implicare. La fenomenologia husserliana insegna dunque a introdursi alla filosofia, perché rivela il margine di nulla che separa, senza tuttavia consentire una distinzione adeguata, la psicologia fenomenologica pura (scienza di una regione del mondo) e la fenomenologia trascendentale (*Ur-Region* non mondana). La complicazione originaria è già in primo piano.

La prima conferenza pubblica tenuta da Derrida

²⁰ J. Derrida, recensione di H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, in "Les Études philosophiques", 1963, n. 1, pp. 95-96; Id., recensione di E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in "Les Études philosophiques", 1963, n. 2, pp. 203-206. Cfr. le riflessioni dello stesso Derrida sul secondo di questi testi in J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., p. 33.

nel 1959 è dedicata proprio alla fenomenologia; il titolo è "*Genesi e struttura*" e *la fenomenologia*.²¹ In Husserl sarebbero compresenti due esigenze inconciliabili definite strutturalista la prima e genetista la seconda, evidenziate dai cosiddetti metodi statico e genetico husserliani: da una parte dunque un'esigenza di descrizione comprensiva di una totalità strutturata, dall'altra un'attenzione all'insorgenza del fenomeno che impedisce la chiusura sistematica, una richiesta di esplicazione genetica della struttura. Il progetto fenomenologico, stretto tra queste due esigenze, incalzato da una genesi selvaggia che non riesce a ridurre definitivamente, sempre con maggior difficoltà può attenersi ai presupposti dell'apriorismo e dell'idealismo trascendentale. La domanda alla quale questa situazione di impasse conduce, intravista da Husserl, e della quale in modo differente si farà carico la decostruzione, dovrà quindi essere spostata sui concetti di genesi e struttura considerati prima della riduzione trascendentale, ovvero sulla possibilità dell'*Ego* trascendentale di porsi tali questioni, circa la propria funzione strutturale e costitutiva e la propria genesi, circa la propria fatticità non-empirica, o fatticità trascendentale. Si intravede la possibilità di una revisione della coppia concettuale metafisica empirico/trascendentale, in direzione di una complicazione originaria dei due: il trascendentale del trascendentale, in qualche modo come l'empirico.

Un'impostazione della questione e un esito simile è reperibile anche nella già citata tesi giovanile sul

²¹ J. Derrida, "*Genesi e struttura*" e *la fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 199-254.

motivo genetico nella fenomenologia husserliana.²² La complicazione dell'“originario” in senso fenomenologico viene in questo caso scandagliata per mezzo di una disamina delle coppie concettuali metafisiche che reggono il progetto di Husserl caratterizzato dalla doppia matrice statica e genetica: trascendentale/mondano, eidetico/empirico, intenzionale/non-intenzionale, attivo/passivo, presente/non-presente, puntuale/non-puntuale, originario/derivato, puro/im-puro. Tutto ciò per mostrare la contaminazione originaria di questi concetti che qui prende il nome di “dialettica originaria”, o di un fondamento originario che in realtà è una “sintesi a priori”. La genesi originaria, la sintesi a priori temporale costitutiva del fenomeno è l'irriducibile che sfugge al controllo di qualsiasi progetto fenomenologico. Imbattersi in essa significa dover ridiscutere l'intero impianto fenomenologico, cosa che, a parere di Derrida, Husserl non ha potuto fare.

Il paradosso nel quale la filosofia della genesi husserliana si trova implicata è quello della genesi trascendentale; ovvero, lo stesso fondamento, la coscienza trascendentale, deve essere presentato nella sua insorgenza genetica, senza che per questo la filosofia ripieghi in direzione di una forma di psicologismo o di storicismo assoluti. La stessa situazione aporetica potrebbe venir illustrata in altro modo: la filosofia di Husserl pare attraversata da due motivi. Da una parte il senso viene pensato come definitiva-

²² J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris 1990, trad. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992. Il testo del 1953-54 è stato pubblicato senza sostanziali interventi.

mente costituito; in questo caso il compito del filosofo è quello di ricostruirne la genesi per svelarne la teleologia. Dall'altra, secondo motivo husserliano, la filosofia si presenta come movimento intenzionale del senso che si costituisce in un processo infinito attraverso crisi e riattivazioni. In Husserl sembra prevalere il gesto di rimozione della genesi trascendentale, ma attraverso l'analisi della costituzione genetica attivo-passiva della coscienza trascendentale, la filosofia della genesi husserliana rischia di risolversi in una genesi della filosofia. Questo il paradosso più fecondo della fenomenologia, la sua risorsa più vitale, che consentirà di piegare o di "convertire" la fenomenologia nel senso della decostruzione.

La stessa complicazione di originario e derivato viene rinvenuta in un altro importante saggio sulla fenomenologia degli stessi anni intitolato *La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio* (1967).²³ Ma qui viene messa in discussione la pacifica partizione fenomenologica tra categoriale e precategoriale. Non esiste precategoriale puro se non come effetto retroattivo del categoriale, come effetto di una domanda di ritorno (*Rückfrage*). L'esperienza trascendentale precategoriale è pensata secondo la forma del voler-dire espressivo o categoriale, dominato dal giudizio affermativo, tetico o posizionale. Lo strato del senso e quello del voler-dire si sovradeterminano reciprocamente, originario e derivato si confondono e mettono in discussione la pretesa di

²³ J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, in particolare *La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia del linguaggio*, pp. 209-231.

individuare come suolo originario l'esperienza trascendentale della coscienza pura.

Nell'*Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, per la prima volta la decostruzione fenomenologica viene operata facendo emergere il concetto di segno o di scrittura, mossa teorica caratteristica dell'intera opera derridiana.²⁴ L'influenza dell'approccio di Tran-Duc-Thao è evidente. Il problema è quello della costituzione dell'oggetto ideale, in questo caso dell'oggetto matematico. L'origine della geometria, e specificamente del modello geometrico galileiano, viene indagata da Husserl a partire dalla dimensione storica delle possibilità a priori che consentono la costituzione genetica dell'oggetto ideale. La situazione aporetica o paradossale è che le possibilità aprioriche sono storico-genetiche e al tempo stesso l'oggetto ideale si caratterizza per la sua onni-temporalità e universalità. L'oggettualità ideale viene studiata da Husserl attraverso l'esplicitazione delle modalità genetiche della sua costituzione. Ovvero l'oggetto ideale è tale solo dopo l'inserimento nella dimensione intersoggettiva e storica. La salvaguardia della sua validità universale è garantita dall'orizzonte intersoggettivo coscienziale, orizzonte trascendentale e orientato teleologicamente. È attraverso il ricorso a questo orizzonte generale della presenza, il grande fatto del presente vivente assoluto, che Husserl può permettersi di spiegare in termini genetici la

²⁴ J. Derrida, *Introduction et traduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, P.U.F., Paris 1962, trad. it. *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987. Il testo si componeva di due parti: una introduzione e una traduzione dell'appendice III de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Husserl.

costituzione dell'oggetto ideale e preservarlo valido in senso universale. Husserl, in questa prospettiva, è convinto che sia dunque anche possibile risalire per domande di ritorno fino alla riattivazione dell'origine, delle pratiche precategoriali che sono alla base della costituzione dell'oggetto ideale. Il debito contratto con la metafisica della presenza, a parere di Derrida, è enorme. Ma è Husserl stesso a riconoscere che l'oggetto ideale si costituisce storicamente attraverso il corpo vivente linguistico (*Sprachleib*) e, passaggio ulteriore, attraverso la scrittura, attraverso sedimentazioni e riattivazioni dunque, piuttosto che come un processo continuo. E la riattivazione, Derrida dirà anche l'iterazione dell'oggetto ideale che ne costituisce il valore onnitemporale e non sovratemporale, è possibile perché il senso si sedimenta e oblia lasciando traccia. L'oblio diviene categoria storica, ma le nuove prospettive dischiuse da questo ordine di ragionamento non possono essere percorse da Husserl fino in fondo. L'oblio viene di nuovo recuperato come fenomeno dell'*Ego*, sua "modificazione" intenzionale.

Permane dunque un'ambiguità di fondo: la crisi, ovvero lo smarrimento del senso delle pratiche costitutive, dovrebbe, a parere di Derrida, venir riconosciuta come non accidentale, ma anch'essa costitutiva. Nessuna oggettualità universale può fare a meno di costituirsi passando per il linguaggio e la scrittura, condizioni empiriche o ipertrascendentali. L'idealismo fenomenologico dovrebbe a questo punto armarsi di un supplemento di critica per rivedere proprio il presupposto della storicità trascendentale orientata teleologicamente (l'apriori universale della storia) e quello della continuità della spiritualità intersoggettiva, i più compromessi

con la metafisica della presenza o logocentrismo, ovvero con la pretesa della presenza immediata del senso alla coscienza. Ma qui non parla più Husserl, solo Derrida:

L'impossibilità di riposarsi nel mantenimento semplice di un Presente Vivente, origine unica e assolutamente assoluta del Fatto e del Diritto, dell'Essere e del Senso, ma sempre altro nella sua identità a se stesso, l'impotenza a chiudersi nell'indivisione innocente dell'Assoluto originario, perché esso non è *presente* che *differenziandosi* senza tregua, questa impotenza e questa impossibilità si danno in una coscienza originaria e pura della Differenza.²⁵

Il testo nel quale si compendia pienamente la decostruzione della fenomenologia husserliana ed emerge con maggior chiarezza l'orizzonte nuovo che si apre alla fenomenologia e come essa in qualche modo inclini alla decostruzione, è certamente *La voce e il fenomeno*. Qui si pone in primo piano un nuovo concetto cardine: la voce, la *phoné*, come concetto strutturale della fenomenologia trascendentale. È a partire dall'individuazione del nesso tra fenomeno, voce e *logos* nel progetto fenomenologico che verrà individuata la cosiddetta tradizione della metafisica fonocentrica, una tradizione che, Derrida non si stancherà mai di ribadirlo, certamente non si può ridurre a un monolite, che è corretto presentare come attraversata da faglie e da discontinuità, piuttosto che continua e omogenea, ma che comunque, negli anni ai quali ci stiamo riferendo, viene ricapitolata con estrema concisione: «Da Parmenide a Husserl, il

²⁵ Ivi, p. 214.

privilegio del presente non è mai stato messo in questione» (1968).²⁶

La prima delle *Ricerche logiche* di Husserl viene sezionata, per mostrare come la purezza dell'origine fenomenologica, della coscienza trascendentale, venga messa in crisi dalle analisi sul segno e sul linguaggio. Le sottili partizioni husserliane tra senso e significato e tra indice ed espressione, tendono a preservare l'idea di una presenza immediata del significato ideale alla coscienza che poi, solo secondariamente, può accedere all'esteriorizzazione. L'espressione è un'esteriorizzazione, ovvero esprime in un voler-dire (*Bedeutung*) il pensiero immediatamente presente alla coscienza. Ma mentre l'indice è necessariamente riferito a un certo "fuori", così non è per l'espressione. Esiste il caso del soliloquio, del discorso muto della coscienza con se stessa, senza intenzione, voler-dire comunicativo o esteriorizzazione. In tal modo viene ribadita una gerarchia che caratterizzerà tutta una tradizione che Derrida definirà "logocentrismo": la verità si dà originariamente nel luogo che è origine del discorso, nella coscienza; e il *logos* è in posizione di maggior prossimità rispetto alla *phoné*, prima esteriorizzazione, piuttosto che rispetto alla scrittura, seconda traduzione. Husserl è a pieno titolo parte della "metafisica della presenza", del "logocentrismo".

Ma la decostruzione qui opera uno scarto. Se il presupposto del ragionamento di Husserl è che la coscienza è immediatamente cosciente a se stessa e che gli atti psichici sono vissuti da noi nell'istante stesso (*im selben Augenblick*), allora bisogna tener

²⁶ J. Derrida, "Ousia" e "grammé". Nota su una nota di "Sein und Zeit", in *Margini della filosofia*, cit., p. 64.

fermo che il presente non è attraversato da una differenza a sé costitutiva; e questo è proprio ciò che Husserl fatica a fare quando è costretto ad approfondire le ricerche sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo: il presente è un campo di presenza protenzionale e ritenzionale. La coscienza è attraversata originariamente dall'alterità, dalla differenza a sé. Come si spiega dunque la genesi della coscienza trascendentale? La risposta di Derrida è sconcertante: è il corpo della voce, la sua particolare fenomenalità e riflessività che costituisce l'interiorità della coscienza, la voce della coscienza. La sua struttura fenomenale è caratterizzata dall'auto-affezione pura, da un rapporto a un "fuori" che si cancella immediatamente, lasciando traccia nella coscienza e nell'oggetto ideale. La voce dunque al tempo stesso costituisce la possibilità dell'oggetto ideale iterabile e della soggettività come sentirsi parlare, come voce sé-dicente:

L'operazione del "sentirsi-parlare" è un'auto-affezione di tipo assolutamente unico. Da una parte, essa opera nel *medium* dell'universalità; i significati che vi appaiono devono essere delle idealità che si possono *idealiter* ripetere o trasmettere indefinitamente come le stesse. D'altra parte, il soggetto può sentirsi o parlarsi, lasciarsi intaccare dal significante che egli produce senza alcuna deviazione derivante dall'istanza dell'esteriorità, del mondo, o del non-proprio in generale. Ogni altra forma di auto-affezione deve o passare attraverso il non-proprio o rinunciare all'universalità.²⁷

²⁷ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris 1967, trad. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997, p. 116.

La metafisica della presenza o logocentrica viene dunque ulteriormente caratterizzata, è fono-logocentrismo. Ma la decostruzione del fonologocentrismo fenomenologico è contemporaneamente rivelazione di un singolare rapporto della coscienza trascendentale con il proprio esterno. L'origine, la coscienza è derivata, è l'effetto di un rimbalzo, di un movimento di differenza.

Derrida costringe dunque la fenomenologia a compiere una straordinaria torsione; essa può restare in vita se rinuncia ai presupposti metafisici del trascendentalismo e dell'evidenza, della datità immediata del fenomeno alla coscienza e della coscienza a se stessa. E attraverso questa conversione resta, per il rigore del metodo e la radicalità delle domande, la fonte che vivifica l'intera filosofia europea del Novecento. E quanto a Derrida, diversi temi fenomenologici determineranno costantemente le sue ricerche degli anni a venire. Li riassumiamo qui in numero di cinque. In primo luogo egli non rinuncerà mai al motivo genetico tratto dalla fenomenologia, all'attenzione per la genesi del fenomeno, al "sempre di nuovo" (*immer wieder*), motto della fenomenologia; ma liberato dal presupposto della chiusura della genesi in un orizzonte storico-teleologico. Esso diverrà il tema della decostruzione/genesi costante del senso. Così pure, secondo capitolo, Derrida non rinuncerà mai alla riflessione sul concetto di "trascendentalismo", seppure al fine di scardinare le pacifiche (quasi sempre) opposizioni fenomenologiche di empirico e trascendentale. Il concetto di *différance* rappresenterà il modo di rispondere derridiano alla necessità di rivedere la struttura empirico-trascendentale, necessità sollecitata proprio dalla decostruzione fenomenologica. In terzo luogo, di deriva-

zione fenomenologica è la domanda circa la possibilità della stessa domanda filosofica, la questione dell'*Ego* filosofante, della possibilità del soggetto di porre questioni filosofiche. È la questione fenomenologica dell'*epoché* ovvero della riduzione fenomenologica e del posizionamento della coscienza trascendentale. Tutto ciò lo si rivedrà in altri testi, trasformato in tre questioni derridiane: la questione dell'aspetto autobiografico implicato in ogni pratica di scrittura filosofica; la questione della responsabilità o autoresponsabilità del discorso filosofico, o questione della responsabilità della decostruzione; la questione della necessità per la decostruzione, come per qualsiasi altro discorso filosofico, di decostruire se stessa, ovvero di riposizionarsi costantemente, di sottometersi sempre di nuovo a una nuova riduzione.

Il quarto motivo fenomenologico che permane vitale nella decostruzione è quello della donazione o auto-donazione del fenomeno alla coscienza, della datità, dell'"in quanto tale". Questo è il margine ultimo della ricerca fenomenologica. L'orlo oltre il quale non si può andare. Ma è anche proprio ciò che Derrida intende forzare. La fenomenologia dell'impossibile, che, lo si vedrà, costituirà una piegatura decisiva del programma filosofico derridiano, è il tentativo di forzare il limite di ciò che è descrivibile o dicibile nell'orizzonte fenomenologico. È il tentativo di pensare la donazione, rinunciando all'idea di autodonazione e di datità "in quanto tale". La riflessione sui temi del "dono" e dell'"evento", è un ardito esperimento per mostrare che nulla si dà da sé, senza rapporto all'altro, né presentemente "in quanto tale". A questo punto è possibile innestare il quinto motivo fenomenologico. Dalla fenomenologia genetica Derrida ricava la questione dell'alterità, ma non più riducibile nell'orizzon-

te della coscienza trascendentale. L'alterità diviene "originaria", o meglio costringe la decostruzione a rinunciare alle idee speculari di origine e fine, a rinunciare a qualsivoglia prospettiva archeologica o teleologica. E percorrendo queste strade, incontro singolare, Derrida si imbatte nella filosofia di Levinas, giunto lì per altre vie; e riconoscerà con tale filosofia una prossimità forse inaspettata.²⁸

La *différance*

Il 27 gennaio 1968 Derrida tiene, presso la Società francese di filosofia, una conferenza intitolata *La différence*. In questa sede viene introdotto il neologismo di maggior fortuna della filosofia derridiana, la *différance* o "dif-ferenza"; parola intraducibile, perché intende appunto far riferimento alla disseminazione costitutiva del senso.²⁹ Innanzitutto l'espressione è idioma-

²⁸ Preferiamo rimandare l'esame del rapporto tra la decostruzione e la filosofia dell'alterità levinasiana, perché richiede un approfondimento minuzioso che qui rischierebbe di interrompere la fluidità della presentazione. Lo stesso ragionamento vale per la fenomenologia heideggeriana o francese.

²⁹ Si possono reperire diverse traduzioni italiane: le due principalmente utilizzate sono quella dei traduttori di *Della grammatologia*, cit., cfr. l'avvertenza a p. VII, che preferiscono la formula "dif-ferenza" e quella del traduttore della conferenza derridiana qui in esame che preferisce conservare il termine francese *différance*. Sulla *différance* cfr. i testi di J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Paris 1977; V. Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979, cap. 5 "La différence", pp. 160-195; Aa.Vv., *Derrida and Différance*, Northwestern University Press, Evanston 1988; G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988; C. Di Martino, *L'evento, la traccia e l'esperienza*, CUEM, Milano 1992.

tica: in francese *différance* si pronuncia come *différence* (grammaticalmente corretto). Senza differenza acustica significativa. La differenza significativa si coglie dunque introducendo il piano della scrittura. La *différance* si riferisce a un significato passando anche attraverso la grafia. Il significato qui necessita della *grammé* oltre che della *phoné*, senza che si dia un *primum*. La *différance* dunque contesta, ma non rovescia semplicemente la gerarchia fonologocentrica.

Différance rinvia al *differre* latino, al differimento temporale. La temporalizzazione è costitutiva del senso, la cui presenza resta sempre differita. Ma *différance* rimanda anche al *differre* latino nel senso del *diapherein* greco, alla spaziatura, alla distanza, all'alterità. In questa seconda accezione rimanda all'alterità del senso. Infine la desinenza *ance* rinvia, in francese, a un significato attivo. La *différance* non è sostanza, ma differimento, che si manifesta nei suoi effetti. In questo modo non è pura differenza passiva, assume un significato genetico. Ma al tempo stesso, non facendo riferimento al soggetto del differimento, al soggetto intenzionale che produrrebbe le differenze, evita anche di assumere una significazione puramente attiva. La *différance* è insomma attivo-passiva.

Prima di mostrare in che modo Derrida giunge all'elaborazione di questo "concetto", è importante ricordare che l'evidente centralità della nozione ha determinato la coniazione dell'espressione "filosofia della differenza" per designare la decostruzione, o più in generale di "filosofie della differenza" per indicare una generazione di filosofi francesi che utilizzano, in modo per la verità molto vario, l'idea di differenza come cardine del proprio progetto teorico:

Ciò che questi “pensieri della differenza”, come sono stati chiamati, hanno paradossalmente in comune, è dunque anche ciò che resiste, come la differenza, all'analogia di una certa comunità o contemporaneità: ciò che nella configurazione non si configura, o che dà alla configurazione la figura della maschera o del simulacro, si direbbe quasi dell'illusione.³⁰

La genealogia del termine derridiano *différance* non è unilineare. Abbiamo già mostrato come la *différance* trovi un retroterra particolarmente fecondo nella tradizione fenomenologica husserliana. La *différance* come differenza generativa ha alle spalle la genesi fenomenologica husserliana. Ma non solo, Derrida riconosce che il “concetto” di *différance* è l'effetto di un incrocio di diverse prospettive filosofiche: Saussure, Nietzsche, Freud, Hegel e soprattutto Heidegger.³¹

³⁰ J. Derrida, “*Nous autres Grecs*”, in Aa.Vv., *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992, p. 258. Cfr. anche questa significativa testimonianza derridiana in un articolo apparso su “*Libération*” in occasione della morte di Deleuze nel 1995: «Per quanto riguarda le “tesi”, ma la parola non è adeguata – e soprattutto la tesi di una differenza irriducibile alle opposizioni dialettiche, una differenza “più profonda di una contraddizione” (*Differenza e ripetizione*), una differenza nell'affermazione gioiosamente ripetuta (“sì, sì”), la presa in considerazione del simulacro – Deleuze resta forse, malgrado tante dissomiglianze, colui che ho sempre ritenuto essermi più vicino tra tutti coloro che appartengono a questa “generazione”» (J. Derrida, *Dovrò vagare da solo*, in “*aut aut*”, 1996, n. 271-272, pp. 8-9). Sulla cosiddetta tradizione francese della filosofia della differenza, che comprenderebbe non solo Derrida e Deleuze, ma altri autori tra i quali Foucault e Lyotard, cfr. F. Laruelle, *Les philosophes de la différence*, P.U.F., Paris 1986 e C. Ruby, *Les archipels de la différence*, Éditions du Félin, Paris 1990.

³¹ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 48.

Già nel 1963, quando il termine *différance* ancora non era stato coniato, la significazione era connessa a un gioco differenziale di forze, sempre plurali e in divenire. In un contesto di critica allo strutturalismo emergeva l'idea di una differenza come struttura originaria, come apertura della storicità delle strutture: «La *differenza* non fa semplicemente parte né della storia né della struttura».³² Dai caratteri differenziali del funzionamento semiotico, in particolare nella linguistica strutturalista di Saussure, Derrida ricava il concetto di forza differenziale che non si lascia strutturare, ma che è generativa della struttura.

Sempre nello stesso testo, Derrida richiama l'idea del gioco differenziale di Apollo e Dioniso, come genesi della storicità, e l'opera nietzschiana come esempio di scrittura non strutturabile, frammentaria, in cui il gioco differenziale delle forze genera una molteplicità di sensi. Si tratta del Nietzsche francese, patrimonio comune di molti dei filosofi riconducibili alla "filosofia della differenza". Nietzsche è il filosofo della differenza selvaggia e nomade. La differenza viene in tal modo già legata alla scrittura; è attraverso la scrittura che la *différance*, pur non essendo nulla di essere, cancellandosi lascia traccia. La *différance* è in questo senso la genesi delle differenze. La demolizione della metafisica-platonismo, operata da Nietzsche, si vale della potenza decostruttrice dell'idea di pluralità di forze differenziali. E la *différance* si dà come erede di tale concettualità nietzschiana.

Negli stessi anni si fa strada un'altra matrice dell'idea di *différance*: la matrice freudiana, per esempio

³² J. Derrida, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 36.

nel già citato saggio del 1966 *Freud e la scena della scrittura*. L'economia della differenza regola l'intera struttura concettuale opposizionale della psicanalisi. E questo in entrambi i sensi del *differre*, temporale e spaziale. In senso temporale con l'emergere della *Nachträglichkeit* (supplementarietà), del ritardo costitutivo della vita della coscienza; in senso spaziale con l'*Unheimlichkeit* (inquietante estraneità), ovvero il disaggiustamento della topologia della psiche che si riorganizza continuamente su più livelli che scivolano l'uno sull'altro. Anche in questo caso le forze differenziali si manifestano attraverso gli effetti di scrittura che lasciano traccia su quel testo da decifrare che è la psiche. La *différance* lascia traccia nella scrittura, geroglifico dell'anima:

Il testo non è pensabile nella forma, originaria o modificata, della presenza. Il testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni.³³

Un'ulteriore prospettiva visibile in controluce dietro la nozione di *différance* è quindi quella hegeliana o dialettica. La *différance* di cui parla Derrida è non opposizionale, risposta differenziale e non dialettica alla contraddizione dialettica. È la genesi del senso che si produce a colpi di ripetute affermazioni, anziché di negazioni di negazioni. Derrida condivide la prospettiva antidialettica nietzschiana della maggior parte degli esponenti della filosofia francese della differenza, ma in un certo senso, attraverso la tradizione hegeliana francese di Kojève, Koyré e, più

³³ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 273.

recentemente, di Hyppolite e Bataille, la nozione di *différance* sorge come decostruzione e recupero dell'idea hegeliana di rapporto differenziante (*differente Beziehung*):

ho tentato di distinguere la *différance* (la cui *a* tra l'altro ne marca il carattere produttivo e conflittuale) dalla differenza (*différence*) hegeliana [...] La *différance* deve segnare (in una prossimità quasi assoluta con Hegel, come credo di aver messo in luce sia qui che altrove: tutto ciò che è più decisivo si gioca, qui, in quelle che Husserl chiamava "sfumature sottili" e Marx "micrologia") il punto di rottura con il sistema dell'*Aufhebung* e della dialettica speculativa.³⁴

La *différance* è erede della dialettica e al tempo stesso antidialettica, perché porta la riflessione fino al luogo della genesi dell'opposizione o della contraddizione dialettica.

Infine, ultima derivazione genealogica, ma certamente la più importante, come ricorda lo stesso Derrida, è quella heideggeriana. È principalmente a confronto con la "differenza ontologica" che Derrida sviluppa il saggio fondamentale *La "différance"*.³⁵ Tutta la decostruzione si riconosce in debito col pensiero heideggeriano, ma con uno scarto

³⁴ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 78-79.

³⁵ J. Derrida, *La "différance"* (1968), in *Margini della filosofia*, cit., pp. 27-57. La nozione di *différance* accompagna un po' tutto il percorso teoretico derridiano; sarebbe impossibile compiere perciò un censimento completo. È più utile richiamare i testi coevi nei quali il termine viene gestato, creato e infine esplicitato. Si tratta di: *Forza e significazione* (1963), cit.; *Della grammatologia* (1967), cit.; *Posizioni* (che raccoglie testi datati 1967-72), cit.; "Ousia" e "grammé". *Nota su una nota di "Sein und Zeit"* (1968), cit.

decisivo. L'impensato della filosofia, oblio che ne costituisce il suo carattere metafisico o ontoteologico, è la differenza ontologica, la differenza tra l'ente e l'essere. Ma Derrida è convinto che le domande heideggeriane appartengano ancora alla metafisica, all'ontoteologia. La differenza ontologica è pensata da Heidegger attraverso la concettualità metafisica e non perviene a un pensiero della *différance*, non determinata nella lingua della tradizione occidentale come differenza tra essere ed ente. Tutto ciò benché Derrida riconosca che in Heidegger l'utilizzo del patrimonio lessicale della filosofia è strategico e continuamente forzato:

Sotto un certo aspetto, la *différance* non è certamente che il *dispiegamento* storico ed epocale dell'essere o della differenza ontologica. La *a* della *différance* marca il *movimento* di questo dispiegamento. E tuttavia, il pensiero del *senso* o della *verità* dell'essere, la determinazione della *différance* come differenza ontico-ontologica, la differenza pensata nell'orizzonte della questione *dell'essere*, tutto ciò non è ancora un effetto intra-metafisico della *différance*?³⁶

La pretesa di determinare la differenza, di ricondurla al senso dell'essere e di indicarne la verità, riconduce la filosofia heideggeriana in una prospettiva metafisica, benché per altre vie Heidegger metterà in discussione proprio le nozioni di essere e di verità.

La *différance* dunque non sarà né un nome, né un concetto, perché non si lascerà determinare "in quanto tale", in sé non potrà mai venir esposta, in quanto essa è ciò che manifesta l'ente-presente, e

³⁶ J. Derrida, "La *différance*", cit., p. 50.

dunque non può essa stessa presentarsi. La *différance* sarà dunque un differire, il movimento attivo-passivo che produce gli effetti di differenza. Ma detto ciò, non si può più pretendere di pensare la *différance* semplicemente come origine più profonda della differenza ontologica: «Il nome di “origine” non le si confà dunque più».³⁷ Le differenze sono prodotto del differimento, ma ciò che differisce non si dà, lascia traccia in altro e tuttavia non è altrove. Per essa non c'è nome, né essenza, né essere; lo stesso nome *différance* è, consapevolmente, sempre troppo metafisico. È solo nell'infinito differire, nelle infinite sostituzioni e alterazioni del senso che ne sono l'effetto, che la differenza si nomina, differendo la propria nominazione, e nomina il senso, la possibilità stessa della nominazione.

Nella misura in cui viene circoscritta come la possibilità stessa della significazione o della nominazione, come la possibilità della presentazione del presente-presenza, la *différance* rischia di rivelarsi una condizione trascendentale o ipertrascendentale del senso o dell'esperienza. La decostruzione del trascendentalismo fenomenologico non consente tuttavia una tale ricaduta all'indietro. Come nel caso della fenomenologia la riflessione derridiana era approdata a una revisione della coppia empirico-trascendentale, così anche nel caso della *différance* Derrida preferisce parlare di un “quasi-trascendentale”. La *différance* non potrà dunque mai ridursi né a una condizione trascendentale, né a una esperienza di fatto. È in questo senso un “concetto” indecidibile, benché per poterne parlare siamo costretti a servirci di una tradizione linguistica che inevitabilmente sembra

³⁷ Ivi, p. 39.

fare propendere il pensiero della *différance* ora verso l'empirico ora, più spesso, verso il trascendentale.³⁸ Dato che il trascendentalismo in tutte le sue forme è solidale con la metafisica della presenza e la *différance* è l'impresentabile, non accidentalmente ma strutturalmente, perché non è pensabile attraverso la concettualità metafisica, tutti gli sforzi di Derrida sono tesi a evitare di concepire il differenziarsi della *différance* come struttura fondamentale dell'esperienza. Il differire della *différance* si differenzia. La *différance* non potrà dunque essere esibita, come condizione trascendentale dell'esperienza, ma solo mostrata all'opera nei suoi effetti, nel suo differenziarsi.

La traccia e la scrittura

Diversi percorsi convergevano nell'individuazione di una costellazione "concettuale" che si consoliderà come perno della filosofia derridiana: alla nozione di *différance* vengono accostate quelle di traccia e di scrittura. La *différance* si sottrae alla presenza, ma

³⁸ Sulla questione del trascendentalismo derridiano cfr. F. Wahl, *La filosofia tra il pre e il post-strutturalismo*, in Aa.Vv., *Qu'est-ce que le structuralisme?* Seuil, Paris 1968, trad. it. *Che cos'è lo strutturalismo?* ILI, Milano 1971, pp. 335-501; R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. *Scritti filosofici*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993, in particolare parte seconda, cap. 3 "Derrida è un filosofo trascendentale?", pp. 163-176; C. Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995. Anche in questo caso, in particolare per quanto riguarda la vivace polemica che la questione ha sollevato nell'ambiente filosofico americano, si rimanda alla discussione del dibattito critico.

lascia traccia nei suoi effetti. Traccia che si impone come scrittura. Ma tale traccia o scrittura, cui non compete più neppure il nome di "origine", non può essere un semplice rovesciamento del fondamento, contesta l'idea di fondazione. Dunque Derrida precisa: traccia ma anche archi-traccia; scrittura, eppure archi-scrittura. La traccia e l'architraccia non sono lo stesso, eppure differiscono di un nulla; sono dunque anche lo stesso, la prima sotto il profilo empirico, la seconda sotto quello trascendentale. Ugualmente per la scrittura: la scrittura è scrittura empirica e archi-scrittura trascendentale. Quasi-concetti che si identificano differenziandosi, l'uno come l'altro differito.

È possibile individuare nell'elaborazione teorica derridiana testi che sviluppano principalmente una riflessione sui quasi-concetti di traccia e scrittura e in un secondo momento altri scritti in cui prevale l'effetto decostruttivo della traccia messa all'opera in un evento di lettura e contemporaneamente di scrittura; in altri termini, ci riferiamo ai testi programmatici che poi vedranno la propria messa in opera nella pratica decostruttiva.³⁹ Lo spostamento continuo di piano da scrittura ad archiscrittura da traccia ad architraccia corrisponde alla duplice natura dell'ope-

³⁹ Sull'elaborazione dei concetti di scrittura e traccia cfr.: J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), cit.; Id., *La pharmacie de Platon*, in "Tel Quel", 1968, n. 32, pp. 3-48, n. 33, pp. 18-59, trad. it. *La farmacia di Platone*, in Id., *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-197; Id., *Posizioni* (1972), cit.; Id., *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Galilée, Paris 1973, trad. it. *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, Dedalo, Bari 1992. Anche in *Della grammatologia* è dominante la riflessione sulla traccia e la scrittura. Ma a quest'opera preferiamo riservare un discorso a parte.

razione decostruzionista. Da una parte, come si è detto, la decostruzione è un'interpretazione, una scrittura mediante la lettura, una pratica di scrittura obliqua che passa attraverso testi scritti. Essa fa emergere la traccia che intacca e disarticola un sistema filosofico, i concetti che non si lasciano configurare nel sistema, che lo generano e dunque si trovano nella condizione aporetica di essere inclusi nel sistema, ma, al tempo stesso, di eccederlo. In una seconda accezione la decostruzione è evento singolare che irrompe, decostruisce e rigenera il senso. La traccia è qui architraccia e il testo in cui questa traccia si iscrive per cancellarsi è il testo generalizzato, senza fuori-testo. Il rischio in questo caso è di cadere in una forma estrema di testualismo: la testualità verrebbe concepita come autoreferenzialità del testo, come impossibilità di uscirne fuori. Ma la dimensione evenemenziale o performativa dell'atto di lettura-scrittura decostruzionista verrebbe meno se venisse riconosciuto solamente il primo senso dell'operazione decostruttiva, se la traccia non fosse pensata anche come architraccia (venuta dell'altro, dell'evento) e se il testo non venisse concepito come testo generalizzato, realtà storica, politica, economica e così via, come articolazione di un sistema. Con queste precauzioni, Derrida non si stanca mai di ribadire la componente innanzitutto performativa della decostruzione e il suo essere una filosofia in effetti. Ciò che vuole essere scongiurato con l'archiscrittura e l'architraccia è il rischio di concepire il testo come una nuova forma di totalità organica. Si tratta

d'impedire che la necessaria generalizzazione del concetto di testo e la sua estensione priva di un limite puramente esterno (estensione che presuppone anche l'attra-

versamento dell'opposizione metafisica) sbocchino, per effetto di precisi interessi, di forze reattive miranti a fuorviare il lavoro, nella definizione di una nuova interiorità, e cioè di un nuovo "idealismo", se vogliamo, del testo. Bisogna evitare, infatti, che la critica, indispensabile, di un certo rapporto ingenuo nei confronti del significato o del referente, del senso o della cosa, si blocchi in una sospensione, anzi in una soppressione pura e semplice del senso e della referenza.⁴⁰

L'architettura intacca alla radice l'intera gerarchia fonologocentrica, la pretesa di una presenza del significato prossimo alla *phoné* e trascritto solo in seconda istanza nella *grammé*. La traccia è ciò che consente qualsiasi significazione, attraversa dunque qualsiasi linguaggio. La scrittura non è quindi trascrizione del *logos*, perché è la traccia che consente l'articolazione di qualsiasi significato; dunque la traccia intacca il *logos* stesso, ma non per questo gioca più in profondità, quanto piuttosto nei suoi effetti di superficie. La traccia e la scrittura sono infine immotivate, ovvero prive di referenza trascendentale; Derrida precisa, nel processo costante del loro divenir-

⁴⁰ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 98. Per quanto riguarda le interpretazioni di taglio testualista cfr. S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984. L'autrice presenta l'opera di Derrida come una scrittura che si dà programmaticamente come gioco insensato, che rinuncia all'idea stessa di senso. Per M. Ferraris (*La svolta testuale: il decostruzionismo in Derrida, Lyotard e gli "Yale Critics"*, Unicopli, Milano 1986) la filosofia derridiana verrebbe ricompresa in una più generale svolta testuale che subentra alla svolta linguistica di inizio secolo. Aa.Vv., *La decostruzione: testualità e interpretazione*, ETS, Pisa 1990 e G. Vattimo, *Ricostruzione della razionalità*, in Aa.Vv., *Ritorno da Mosca*, Guerini e associati, Milano 1993, pp. 95-113.

immotivate. Tutto ciò, si è detto, significa mettere in discussione la gerarchia fonologocentrica. Gli effetti sono a valanga: le coppie concettuali modello/copia e natura/cultura sono le prime a esplodere. La traccia non è più copia che modello, non è più naturale che culturale. Il gioco di superficie della traccia, né originario né derivato, non può infatti essere concepito come gioco *nel* mondo, ma gioco *del* mondo. Il sistema concettuale logocentrico è in decostruzione, fin nelle proprie fondamenta:

La traccia in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occultato della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente. Ma il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé. Quando l'altro si annuncia come tale, si presenta nella dissimulazione di sé.⁴¹

Alla catena concettuale della *différance*, della traccia e della scrittura, Derrida collega quindi un'intera costellazione semantica: il gramma, la fenditura (*brisure*), insieme differenza e articolazione, la marca, la spaziatura, il bianco, l'imene, il margine, e si vedranno ancora altre accezioni.

La scrittura e la differenza, pubblicato per la prima volta nel 1967, è composto di saggi occasionali, legati a dei pre-testi di vario genere. Sempre, in Derrida il testo è aperto su un contesto o un pre-testo che lo espone al proprio fuori, che gli impedisce di essere autoreferenziale. Al momento di comporre il volume l'autore aggiunge un'avvertenza: «Se *testo* vuol dire

⁴¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 52.

tessuto, tutti questi saggi ne hanno ostinatamente definito la cucitura allo stato di *imbastitura*». ⁴² Grazie alla differenza è possibile la scrittura, ma al tempo stesso è la scrittura che fa emergere la differenza. Non c'è quindi un *primum*; il testo stesso non può venir concepito come il *primum interpretandum*, il fondamento dell'interpretazione, perché è esso stesso un tessuto, trama e ordito di scrittura, o potremmo dire gioco differenziale. Ma questo non è ancora tutto: la cucitura del tessuto testuale è sempre e solo imbastita, rilavorata in continuazione; altrimenti detto, il testo è costantemente in decostruzione e quindi genesi, l'attesa del senso è ravvivata dal continuo disfare e ricomporre il tessuto.

Si è detto che grazie alla scrittura emerge la differenza che intacca la presenza, ma questa deve essere una scrittura che ritorna sul testo in seconda battuta per mostrare come è attraversato dalla differenza. *La scrittura e la differenza* è infatti composto da una serie di scritti su testi o opere di autori che provengono da tradizioni filosofiche molto distanti, sebbene accomunati dalla lettura derridiana. I saggi sono dedicati allo strutturalismo, all'archeologia foucaultiana, alla fenomenologia, alla psicanalisi, all'hegelismo di Bataille, alle riflessioni sul libro di Jabès e al teatro di Artaud. In ciascuna delle sue letture Derrida cerca di far emergere come il tema della traccia e della scrittura attraversi già operativamente e in alcuni casi concettualmente, in modo implicito o esplicito, il tessuto del testo preso in esame. Di più, come in queste prospettive il testo, il libro o in qualche caso il sistema, sia sempre aperto verso il proprio

⁴² J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 2.

fuori, sia costitutivamente insaturabile. Emblematiche le interpretazioni del *Libro delle questioni* di Jabès:⁴³ l'ebraismo come interpretazione infinita del libro, l'ebreo come popolo del libro, nella scrittura rivoluzionaria di Jabès tutto ciò viene esteso in senso infinito: il mondo esiste per il libro, opera di se stesso che si moltiplica, il mondo sta nel libro, non se ne esce. Lo stesso Dio è collegato all'uomo perché entrambi stanno nel libro. Ma a questo punto Derrida aggiunge le proprie domande: e se l'interrogazione assoluta fosse quella sull'origine del libro, la questione di Dio, cioè sull'esterno del libro, testo senza margini, ma aperto al suo esterno, su una illeggibilità originaria incommensurabile con la leggibilità del libro e che costituisce la possibilità del libro stesso? L'architraccia, la *différance*, illeggibile, irriducibile alla presenza. Ogni scrittura, anche quella di Jabès è possibile nell'oblio di sé come archiscrittura; in altri termini, l'interrogazione assoluta è possibile se dimentica se stessa nella sua memoria. Già nel testo di Jabès dunque.

Quella di Derrida è quindi una scrittura sulla scrittura. Ma ciò implica, da un punto di vista teoretico, che la scrittura, o in generale la traccia, è tale nella misura in cui è ripetibile, è iterabile, ovvero sollecita a intervenire una scrittura supplementare. Due le conseguenze: in primo luogo non c'è *primum signatum*, ma sempre e solo un supplemento di scrittura; in secondo luogo il suo divenire-immotivata non è indice dell'impotenza della scrittura, anzi, lo è della

⁴³ J. Derrida, *Edmond Jabès e l'interrogazione del libro* (1964), ivi, pp. 81-97. Jabès stesso scrive su Derrida: *Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du livre*, in "L'Arc", 1973, n. 54, pp. 59-64.

sua risorsa più importante, la possibilità di tradurre infinitamente il senso. Ciò infine significa che il senso è costitutivamente differenziale.

Il lungo saggio, composto alla fine degli anni sessanta, in cui viene posta in primo piano l'idea del fonologocentrismo o della metafisica come occultamento della scrittura e più radicalmente della *différance*, è l'ormai classico *La farmacia di Platone*. Si tratta di un esempio di lettura-scrittura decostruzionista applicata al testo platonico. Il saggio derridiano si propone a due livelli di lettura: interpreta ciò che dice Platone sulla scrittura e insieme decostruisce la scrittura di Platone. Anche il testo platonico è sezionato come una tessitura in attesa di dissimulazione, di una nuova scrittura, ma ciò non significa che il supplemento di lettura-scrittura richiesto possa essere arbitrario, al contrario deve rispondere alla legge strutturale che regola il gioco della scrittura platonica. Il testo platonico decostruito è il *Fedro*, non soltanto i brani relativi alla scrittura (mito di Theut), ma la sua intera struttura. Accanto a questo una serie di testi di supporto vengono presi in considerazione, specialmente il discorso sul bene-sole della *Repubblica*. La nozione di intreccio (*sumplokè*) è centrale. L'intreccio del testo platonico è determinante per spiegare i passi sulla scrittura di Platone. La condizione del senso del testo platonico è un raffinatissimo e ironico gioco di scrittura, una *sumplokè* che dunque regge le tesi platoniche sul *logos* e la scrittura (la scrittura sarebbe tema essenziale del *Fedro*: pur presentandosi obliquamente, fa capolino nel testo fin da subito, per esempio con il mito della ninfa Farmacea e con il paragone socratico tra i libri di Fedro e la droga). Il senso si dà nella *différance*, qui nella *sumplokè*, e anche questi testi capitali che isti-

tuiscono la gerarchia fonologocentrica sono soggetti al gioco della scrittura che pretendono di irregimentare. La presenza a sé della coscienza e la presenza del senso alla coscienza sono un effetto di ritorno della *différance*, o della scrittura, traccia che da tale presenza dovrebbe dipendere o derivare. Tutto ciò tuttavia non significa per Derrida rovesciare la prospettiva nietzschianamente, sostituire il dominio della scrittura a quello del *logos*, ma affermare che la genesi del senso si dà a condizione della illeggibilità, invisibilità, impossibilità del senso, sempre solo ricostruito, e della struttura supplementare di ripetizione e alterazione della traccia.

L'impegno decostruttivo di Derrida vuole mettere in luce alcuni concetti del sistema metafisico platonico che sono strutturali e tuttavia non si lasciano configurare in esso, e in primo luogo proprio la nozione di scrittura-*pharmakon*. Lo stesso testo platonico in riserva custodisce la contestazione del platonismo:

Il "platonismo" è al tempo stesso la *ripetizione* generale di questa scena di famiglia e lo sforzo più potente per dominarla, per soffocarne il rumore, per dissimularla tirando il sipario al mattino dell'Occidente.⁴⁴

Senza riesporre il mito di Theut del *Fedro*, è possibile in questa sede presentare i passaggi chiave del discorso derridiano, in un riassunto che non rende ragione della ricchezza e del fascino delle analisi del

⁴⁴ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 193. In *Retoriche della droga* (Theoria, Roma-Napoli 1993, ora *Rhétorique de la drogue* è in *Points de suspension*, cit., pp. 241-267). Derrida si avvale del quasi-concetto di *pharmakon* e della logica della supplementarietà per riflettere sul tema delle droghe e della tossicomania.

filosofo francese: la scrittura è *pharmakon*, rimedio e veleno, di ambigua utilità. Il giudizio sul valore della scrittura verrà affidato al re-padre, ovvero la scrittura ha valore a misura della sua prossimità all'evidenza immediata dell'*éidos*, dell'idea. In tal modo si stabilisce una gerarchia: la prossimità al *logos* della *phoné* è maggiore rispetto a quella della scrittura, copia di copia. Una mimetologia regola dunque l'ontologia platonica. Ma il modello non si dà mai in evidenza, solo attraverso l'eredità dei figli: il bene è al di là dell'essere e Platone ne può parlare solo analogicamente con un discorso sul figlio, rappresentato con l'immagine del sole. Il senso si dà dunque sempre a posteriori, cioè si ricostituisce genealogicamente, attraverso le tracce, l'eredità consegnata ai figli. Ma allora qual è il figlio legittimo del padre? Se il vero è l'effetto di una ripetizione, allora non esiste un *pharmakon*-veleno opposto al *pharmakon*-rimedio: il *pharmakon* è aporeticamente entrambi, non è una sostanza, perché non è monoeidético. Il *pharmakon* è al contrario il differire delle opposizioni che reggono il platonismo: intelligibile/sensibile, anima/corpo, parola/scrittura, e così via. È il differire della differenza cui la dialettica attinge i suoi concetti. La traccia attraversa e costituisce qualsiasi presunta presenza: la scrittura è traccia di traccia, è figlio illegittimo e bastardo, ma allo stesso modo il *logos*, scrittura della verità nell'anima, è una metafora della cattiva scrittura. L'impossibilità della presenza del senso è al tempo stesso la possibilità della sua disseminazione e trasmissione attraverso i figli, le tracce, le ripetizioni in cui il senso si riproduce alterandosi, senza che sia mai stato altrove:

L'idealità e l'invisibilità dell'*éidos* è il suo poter-essere-ripetuto. Ora la legge è sempre la legge di una ripeti-

zione e la ripetizione è sempre la sottomissione a una legge. La morte apre quindi all'*éidos* come alla legge-ripetizione.⁴⁵

L'intera dialettica, il "platonismo", la metafisica consiste dunque in un esorcismo, in un occultamento di ciò che non può essere tollerato, la sottrazione della faccia del padre, nella creazione di pozioni e contro-pozioni, infinite scritture per dissimulare l'impresen- tabile, l'impossibile, la morte. Esposizione al fuori, rischio mortale, ma anche unica possibilità, aporeticamente impossibile, del rilancio del senso, della sopravvivenza:

La scomparsa della faccia o la struttura di ripetizione non si lasciano quindi dominare dal valore di verità. L'opposizione tra il vero e il non vero è invece completamente compresa, *inscritta*, in questa struttura o in questa scrittura generale.⁴⁶

Un ulteriore testo da analizzare in relazione all'elaborazione derridiana della nozione di scrittura è *L'archeologia del frivolo* (1973). La strategia derridiana è simile a quella messa in luce nel caso delle interpretazioni platoniche: analisi del *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* di Condillac al fine di disarticolarne la tessitura e di far emergere il tema della scrittura o della traccia. In questo caso la funzione di concetto inassimilabile alla logica del discorso di Condillac è attribuita alla teoria dell'immaginazione che non regge a un tentativo di rigorosa distinzione tra immaginazione produttiva e immaginazione ri-

⁴⁵ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., pp. 153-154.

⁴⁶ Ivi, p. 193.

produttiva. L'immaginazione produttiva è qui cattiva metafora dell'immaginazione riproduttiva. Ovvero, innanzitutto l'immaginazione sarebbe riproduttiva, riproduce la percezione, l'originario. Ma nel contempo Condillac sembra riconoscere una funzione costitutiva della conoscenza all'immaginazione produttiva, costituzione di un'immagine nuova a partire dalle tracce disponibili. L'esperienza, anche là dove sembra originaria, si costituisce come effetto di ritorno, a posteriori, come effetto di ripetizione, dato che l'immaginazione produttiva è l'immaginazione riproduttiva differita e viceversa:

Si potrebbe dire che tutta la problematica del *Saggio* si dispiega tra i due sensi della parola *immaginazione*, l'immaginazione riproduttrice che ritraccia (il legame vi è in certo senso connesso) e l'immaginazione produttrice che, in un certo senso, aggiunge del nuovo.⁴⁷

Derrida individua la tendenza del saggio di Condillac ad avvicinare sempre più i due sensi dell'immaginazione, fino a giungere a parlare di una sola immaginazione che si presenta sotto un duplice aspetto. E in questo modo Derrida fa risaltare come a partire da questa struttura di ripetizione originaria, di traccia originaria o scrittura originaria, le opposizioni di derivato e originario, culturale e naturale, presenza immediata del dato percettivo originario e mediazione segnica della conoscenza perdono di consistenza: «Si vedrà che è stato il segno, in ultima analisi, il nome che il *Saggio* avrà dato alla deviazione in generale, alla stessa esperienza come deviazione, generazione della supplenza al rintracciare».⁴⁸

⁴⁷ J. Derrida, *L'archeologia del frivolo*, cit., p. 63.

⁴⁸ Ivi, p. 76.

La grammatologia

Un discorso a parte deve essere riservato a *Della grammatologia*, in quanto costituisce il solo testo programmatico in cui Derrida sembra volersi esplicitamente sbilanciare nella formulazione di un proprio progetto filosofico, e, si vedrà, con quali cautele. Testo programmatico diviso in due parti: la prima, teorica, si compone a sua volta di una diagnosi critica e di un programma filosofico, il vero e proprio programma grammatologico derridiano; la seconda è un'esercitazione decostruzionista sul *Saggio sull'origine delle lingue* di Rousseau.

La diagnosi critica è di un'ampiezza straordinaria, nel solco della tradizione nietzschiana-heideggeriana della distruzione-oltrepassamento e qui decostruzione della metafisica, sul filo conduttore della scrittura. L'ordine metafisico è onnipervasivo, il più potente genere di etnocentrismo che si sta imponendo su ogni altro. E la sua efficacia è garantita dalla sommatoria delle forze che lo costituiscono: l'etnocentrismo occidentale,⁴⁹ metafisico, compone in un unico vettore di straordinaria potenza logocentrismo, fonocentrismo, metafisica della scrittura fonetica, metafisica della presenza o del proprio, storicismo, concetto di scienza o di scientificità della scienza, in generale la logica. Per tutto ciò Derrida parla, caso unico,

⁴⁹ A proposito della nozione di etnocentrismo di chiara derivazione strutturalista, si farà riferimento anche a J. Derrida, *La mitologia bianca. La metafora nel testo della metafisica* (1971), in *Margini della filosofia*, cit., pp. 273-349. Il lungo saggio sul tema della metafora è anche una riflessione sulla metafisica come mitologia scolorita, dell'uomo bianco, che scambia la propria ragione etnocentrica per universale.

di epoca storico-metafisica della quale intravediamo la *chiusura*, ma non la *fine*.

Innanzitutto l'analisi di questo potente etnocentrismo: esso affonda le radici nella tradizione filosofica metafisica occidentale, come Derrida mostrerà in diversi saggi. Questa tradizione è logocentrica: «Il logocentrismo è una metafisica etnocentrica, in un senso originale e non "relativistico". Esso è legato alla storia dell'Occidente».⁵⁰ Logocentrismo significa primato del *logos* circa il vero. La verità appartiene al *logos* e questo perché il *logos* si dà originariamente nel luogo interiore del dialogo dell'anima con se stessa: il logocentrismo è inevitabilmente platonismo o idealismo, anche nell'accezione trascendentalista husserliana, con tutte le precauzioni decostruzioniste già viste riguardo a tali termini. Ma ancora, il logocentrismo è solidale con il fonocentrismo: la voce è assolutamente prossima all'anima, al significato ideale e all'essere in senso pieno. Di più, il logocentrismo è possibile grazie a questa metafisica della voce, voce dal rapporto immediato con l'anima, non intaccato da nessuna distanza o differenza, o, come già Derrida illustrava in *La voce e il fenomeno*, voce istitutrice della coscienza o del sé. L'epoca del *logos* è anche epoca della rimozione della scrittura, o epoca della metafisica della scrittura fonetica, scrittura come trascrizione della *phoné*. La scrittura è due volte distante dalla verità interiore, dell'anima. L'opposizione tra significato e significante è del tutto interna a tale metafisica e così pure ogni riflessione semiotica che utilizzi come perno per l'analisi del segno questa coppia opposizionale metafisica. Da essa dipende

⁵⁰ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 92.

una lunga e tradizionale catena di coppie di opposti metafisici, prima fra tutte la coppia intelligibile/sensibile. Rimozione dell'esteriorità, della traccia, questa è la strategia della metafisica, l'unica strategia che può consentire a tale metafisica di cancellare le tracce della propria origine e imporsi come metafisica della presenza e del proprio. L'origine di tale metafisica si vuole presente o presentabile: rimossa la scrittura, la traccia, la metafisica si struttura sull'idea di presenza pura, incontaminata, e sull'idea di proprietà che si vuole al riparo dall'irruzione dell'altro. Per completare il quadro dell'etnocentrismo occidentale bisogna aggiungere che esso si presenta come metafisica della storia:

Quello di cui bisogna diffidare, lo ripeto, è il concetto *metafisico* di storia. È il concetto della storia come storia del senso di cui parlavamo un momento fa: storia del senso che si produce, si sviluppa, si compie. Linearmente, come Lei diceva: cioè secondo una linea retta o circolare. È per questo, d'altra parte, che la "chiusura della metafisica" non potrebbe avere la forma di una *linea*, ossia quella forma che la filosofia le riconosce e in cui essa si riconosce.⁵¹

Lo storicismo comporta una serie di implicazioni metafisiche: innanzitutto l'idea di senso o significato ideale, ma oltre a ciò pesanti pregiudiziali circa le nozioni di *arché*, di *telos*, di verità, di tradizione, di continuità. L'etnocentrismo infine si presenta attraverso la maschera della logica, attraverso il concetto

⁵¹ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 89-90. Sul problema dello storicismo e del suo nesso col logocentrismo cfr. M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS, Pisa 1988.

metafisico di *episteme*, anch'esso dipendente dall'idealità del significato e dunque compromesso con la metafisica della presenza e del proprio. L'imperialismo del *logos* si impone, in definitiva, attraverso la logica dell'impresa scientifica.

Per completare la diagnosi, quali sono i segni che permettono di parlare di *chiusura* di quest'epoca, e perché non si può usare l'espressione *fine*? Il segno, il suo venire in primo piano, proprio la centralità delle riflessioni sul segno, sulla scrittura, sulla traccia, riflessioni che provengono da più direzioni differenti, consentono di parlare di chiusura di un'epoca. Dall'epoca del libro all'epoca della scrittura: l'epoca del libro, l'epoca della metafisica etnocentrica o fonologocentrica, simboleggiata dal sistema metafisico hegeliano, viene contestata da pratiche e teorie del linguaggio e della scrittura: la scrittura di effrazione nietzschiana, l'emergere della nozione di traccia e di evento nella riflessione heideggeriana sul linguaggio e ancora, principalmente, agli occhi di Derrida, dalla linguistica strutturalista saussuriana. La scrittura decostruisce il sistema etnocentrico a partire da una singolare dislocazione di interiorità-esteriorità rispetto a tale sistema. Decostruisce dall'interno, in quanto sotto diversi profili gli autori citati sono anche metafisici, e nello stesso interno irrompe dal fuori, come la questione del fuori del sistema. È per queste ragioni, e anche perché ragionare per epoche significa assumere il modello mentale storicista, uno dei capisaldi della mitologia bianca, che è impossibile parlare di "fine" di un'epoca.

Ma allora come impostare un programma, se ragionare dei fini e della fine esige tutte queste cautele? Come andare oltre? È possibile programmare ciò che verrà?

Passiamo ora, dopo la descrizione della diagnosi derridiana sull'epoca della chiusura della metafisica fonologocentrica, alla presentazione del programma grammatologico che costituisce la seconda parte della prima sezione di *Della grammatologia*. Pro-gramma nel senso che ciò che torna a decostruire il fonologocentrismo è il gramma o il grafema. Dalla scienza del linguaggio dunque alla scienza della scrittura, dalla linguistica alla grammatologia, in particolare attraverso la decostruzione della linguistica strutturalista contenuta nel *Corso di linguistica generale* di Saussure e dell'etnologia strutturalista di Lévi-Strauss. Qui il pro-gramma derridiano sviluppa le riflessioni sulla scrittura e l'archiscrittura, la traccia e l'architaccia, che noi abbiamo già seguito. Ma una grammatologia è possibile? È possibile come *logos* sulla *grammé*, come scienza del grafema, se la scientificità della scienza è un carattere del logocentrismo?

Questa archi-scrittura, benché il suo concetto sia chiamato in causa dai temi dell'"arbitrarietà del segno" e della differenza, non può, non potrà mai essere riconosciuta come *oggetto* di una *scienza*. Essa è precisamente ciò che non può essere ridotto alla forma della *presenza*.⁵²

La grammatologia si trova dunque in situazione aporetica: contribuisce alla decostruzione della scientificità della scienza e del suo retaggio logocentrico e, al tempo stesso, insiste su ciò che nella pratica scientifica ha contestato la metafisica logocentrica; chiude, ma non la fa finita con la scienza. Ma allora qual è l'effetto, il prodotto di un programma grammatologico? L'idea stessa di programma di ricerca non

⁵² J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 63.

nasconde implicazioni di vario genere, filosofico, storico, scientifico? La riflessione sul concetto di segno è il compito attuale che si presenta alla filosofia, riflessione sui limiti della cultura filosofica. Il programma non può dunque essere un progetto i cui effetti siano calcolabili, perché, una volta sottratto il referente trascendentale, mediante la critica al trascendentalismo e all'idealismo metafisici, l'apertura al futuro resta assolutamente indecidibile e improgrammabile: «L'avvenire non può anticiparsi che nella forma dell'assoluto pericolo».⁵³

La seconda parte di *Della grammatologia* è quindi dedicata a un'esercitazione decostruzionista su un testo di Rousseau, il *Saggio sull'origine delle lingue*, tesa a far emergere la nozione di "supplemento originario" che impedisce a Rousseau di poter differenziare rigorosamente i concetti di "natura" e "cultura" o di conservare la nozione di "origine": il testo della metafisica è attraversato dalla linea che ne delimita l'interno e l'esterno.

Lo strutturalismo, che in Francia, all'epoca di *Della grammatologia*, domina nell'ambito delle scienze umane, per quanto alle sue falde più profonde sia pienamente intriso di metafisica fonologocentrica, è certamente una delle vie privilegiate percorse da Derrida per compiere la decostruzione di tale metafisica. E questo per una ragione immediatamente evidente, anche se non l'unica: lo strutturalismo pone al centro la riflessione sull'idea di segno e sui suoi presupposti ontologici e metafisici. È possibile dunque, a partire dallo strutturalismo come metodo o tecnica di analisi, risalire fino a una critica filosofica radica-

⁵³ Ivi, p. 7.

le. Ma tutto ciò è certamente troppo generico. In linea generale si può indicare con strutturalismo una metodologia che nasce nel campo delle scienze umane e poi si sviluppa in diversi altri settori, tra i quali la linguistica e la critica letteraria. Si tratta di mettere in primo piano i linguaggi e, appunto le strutture, mentre scivolano in secondo piano le nozioni di coscienza e di intenzionalità; ovvero, bisogna innanzitutto analizzare gli elementi strutturali di un sistema e le relazioni che ogni sistema intrattiene con i vari altri contesti che concorrono a costituirlo, sospendendo la nozione classica di "verità" del testo-sistema. Si tratta con ogni evidenza di un progetto sistematico e scientifico. Con post-strutturalismo intendiamo invece la presa di coscienza, dopo l'invasione strutturalista, che il progetto sistematico strutturalista è utopico e che la sua possibile realizzazione è sostanzialmente resa impossibile dal funzionamento del testo, di qualsiasi testo. Le definizioni sono certamente molto generiche e spesso non permettono di definire con chiarezza una prospettiva strutturalista o post-strutturalista, ma ci consentono di valutare meglio l'orizzonte nel quale si muove la grammatologia derridiana. Benché, come si è visto, la genesi della nozione di *différance* debba molto allo strutturalismo, Derrida è certamente più vicino al post-strutturalismo per diverse ragioni: per l'abbandono della progettualità scientifica e sistematica tipica dello strutturalismo, per il rifiuto di definire la decostruzione una procedura critica o analitica, per l'impossibilità dichiarata, in una prospettiva decostruzionista, di individuare gli elementi semplici che compongono un sistema e di strutturarli a partire da un centro ordinatore. È comunque certo che Derrida costituisce il proprio programma filosofico, specie

negli anni sessanta e settanta, a partire da un confronto serrato con lo strutturalismo, egemone in quegli anni in Francia. Il confronto con i maggiori esponenti dello strutturalismo francofono è continuo: dal già citato Saussure⁵⁴ alla linguistica strutturalista di Benveniste,⁵⁵ dall'etnologia di Lévi-Strauss⁵⁶ alle letture psicanalitiche di Lacan.⁵⁷

⁵⁴ Su Saussure cfr. J. Derrida, *Linguistica e grammatologia*, in *Della grammatologia*, cit., pp. 31-83 e Id., *Semiologia e grammatologia. Colloquio con Julia Kristeva*, in *Posizioni*, cit., pp. 53-70. Ancora sullo strutturalismo cfr. J. Derrida, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 3-38. Circa i rapporti tra la decostruzione, lo strutturalismo e il post-strutturalismo cfr. F. Wahl, *La filosofia tra il pre e il post-strutturalismo*, cit.; J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 15-27; R.M. Strozier, *Saussure, Derrida, and the Metaphysics of Subjectivity*, Mouton de Gruyter, Berlin 1988.

⁵⁵ Su Benveniste cfr. J. Derrida, *Il supplemento di copula. La filosofia innanzi alla linguistica*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 233-271.

⁵⁶ Su Lévi-Strauss cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 359-376, e ancora Id., *La violenza della lettera da Lévi-Strauss a Rousseau*, in *Della grammatologia*, cit., pp. 119-161.

⁵⁷ Per quanto riguarda le letture di Lacan preferiamo rimandare alla sezione dedicata al rapporto tra decostruzione e psicanalisi.

3. La pratica decostruzionista

La disseminazione e l'invio

La disseminazione è il titolo di un'opera, ma il termine assume una valenza centrale nell'impianto filosofico derridiano: la *différance* si dissemina, non si dà in alcun luogo, ma anzi si pluralizza generando il senso:

Singolare plurale che nessuna origine singolare avrà mai preceduto. Germinazione, disseminazione. Non c'è prima inseminazione. La semenza è innanzitutto disseminata. L'inseminazione "prima" è disseminazione.¹

Questo è il movimento genetico differenziale del senso, là dove la decostruzione si decide, per le ragioni già esposte, per la rinuncia a una "prospettiva" del senso che implichi assunzioni di carattere metafisico circa le nozioni di archeologia e teleologia, di prospettiva trascendentale del senso. Ma da quale luogo Derrida può sostenere tutto ciò? Se la *différance* non ha luogo, ma dà luogo, anche il luogo del discorso derridiano che intende circoscrivere la nozione di disseminazione è inscritto nella dinamica genetica e differenziale che vuole descrivere. È una questione di scrittura: come dice Derrida, "ça è in

¹ J. Derrida, *Le dissémination*, Seuil, Paris 1972, trad. it. *La disseminazione*, cit., p. 316.

decostruzione”, potremo aggiungere: “ça si dissemina”, al di là della presenza di un autore, di un referente o di un contesto dati. La scrittura è macchina che produce il gioco della disseminazione del senso; scrittura e archiscrittura nei due sensi già illustrati. La nozione di disseminazione ha la sua genesi nella pratica di scrittura derridiana, in un innesto di tracce di tracce, senza una prima traccia, il cui esito è improgrammabile. *La disseminazione* non è un libro, ma si costituisce come un tessuto di citazioni, in particolare di *Numeri* di Philippe Sollers, che fa emergere le nozioni di disseminazione e di innesto e che segue la “logica” della disseminazione e dell’innesto. Ecco l’opera di Derrida, una scrittura all’opera, ovvero: ogni gesto di scrittura è un evento.

Nel termine disseminazione riecheggia un’assonanza casuale con il *sema* e il *semen*; tanto basta a Derrida per connettere la logica del segno con quella della generazione. Ma, come abbiamo visto, la nozione di segno deve essere liberata dalla coppia concettuale significato/significante, e allo stesso modo la nozione di generazione viene liberata dall’idea di una genealogia unilineare, continua e riferibile a un’origine paterna stabile. Il padre-senso platonico si presenta sempre solo nell’eredità filiale e sempre illegittima, disseminato e in decostruzione. La logica della disseminazione è quindi la logica dell’innesto; in primo luogo la disseminazione si produce attraverso innesti su innesti precedenti: il concetto innestato in un contesto inedito lo decostruisce, il concetto viene ricaricato di un nuovo significato e il contesto viene disaggiustato e nuovamente riarticolato, e così via, sempre di nuovo. L’analogia con l’innesto in senso botanico è chiara: innestare significa inserire in una pianta un ramoscello gemmifero prelevato da un’altra pianta per ge-

nerare il *novum*. L'analogia è dunque tra innesto testuale e vegetale. Ma non finisce qui: *greffe* (innesto) e *graphé* (grafo) si incrociano nel *gráphion* (punteruolo per scrivere). Innestare significa intaccare, marcare, tracciare. La traccia, il gramma, la scrittura, in senso archioriginario, è la condizione empirico-trascendentale che consente la genesi e la proliferazione del germoglio, del senso, debole ed esposto all'altro come una gemma o un bambino.²

Non si possono infine confondere disseminazione e polisemia, regolata o meno, perché la polisemia comunque presume un orizzonte di ricapitolazione del senso, di spiegazione, di presentazione del senso. La disseminazione al contrario, come la *différance*, è la dinamica genetica e differenziale del senso, mai dato, neppure prospetticamente. Allo stesso modo risulta decisiva la differenza tra semantico e seminale:

Il semantico ha per condizione la struttura (il differenziale), ma non è esso stesso, in se stesso, strutturale. Il seminale invece si dissemina senza mai essere stato se stesso e senza ritorno a sé.³

La strategia dell'innesto consente di valutare appieno il significato teorico del genere di scrittura derridiano, che spesso è parso influenzato dal contesto delle avanguardie letterarie, in particolare dal modello del *coup de dès* di Mallarmé.⁴ Quella che poteva

² Sull'innesto cfr. J. Derrida, *La doppia seduta*, in *La disseminazione*, cit., p. 225 ss. e J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 122-141.

³ J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 357.

⁴ Cfr. J. Derrida, *La doppia seduta*, cit., testo nel quale l'autore si confronta con *Mimique* di Mallarmé; sempre di Derrida: *Après-coup*, in S. Mallarmé, *Poesie*, Mondadori,

sembrare un'evoluzione in senso letterario nei testi derridiani degli anni settanta è un tentativo di scrittura che prenda sul serio le conseguenze teoriche della disseminazione. In questo senso si spiegano opere quali *La doppia seduta* o *Timpano*, *Glas* o *Envois*,⁵ dalla scrittura frammentaria o su due colonne, e che esigono una lettura simultanea di più testi. Il getto seminale è *coup de dès*, lancio di dadi, perché la genesi del senso resta improgrammabile e aleatoria, o ancora il senso si dà solo *après-coup*. La sua necessità non è disgiunta dalla sua aleatorietà, necessità assoluta del gioco, che è e resta gioco di superficie e, al tempo stesso, improgrammabilità dell'effetto del gioco. In *Mes chances*, Derrida si occupa a

Milano 1991, pp. 215-235. Sul genere di scrittura derridiano cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988, trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, in particolare cap. 9 "Filosofia e scienza come letteratura?", pp. 237-258 e R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, in particolare, *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, pp. 107-123.

⁵ J. Derrida, *Timpano*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 3-26; *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu*, Galilée, Paris 1974; *Envois*, in *La carte postale*, cit., pp. 7-273. Cfr. J. Leavy Jr., *Glassary*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1986, comprende un testo di Derrida, *Proverb: "He that would pun"*, pp. 17-20, un testo di J. Leavy Jr. *"This (then) will not have been a book..."* è un testo di G.L. Ulmer, *Sounding the Unconscious*, pp. 22-320, questi ultimi due scritti sulla stessa pagina, sulle colonne di sinistra e di destra. Si tratta di un esempio di riscrittura su *Glas* e di iterazione del testo; i temi derridiani sono ripresi in una scrittura che non vuole essere un'esplicazione, ma un'esercitazione che intende testare la replicabilità, gli effetti di un simile genere di scrittura.

fondo del tema dell'alea e del legame tra alea, alterità e razionalità calcolante: si deve calcolare il più possibile, ma l'incalcolabile avviene dal fuori, dall'altro, assolutamente singolare; in altri termini, calcolabile e incalcolabile, ragione e sragione, necessario e aleatorio sono termini che non possono essere rigorosamente differenziati.⁶

Alla disseminazione si connette un'intera famiglia semantica: la destinerranza, la destinazione, l'invio. Innanzitutto la destinerranza: il riferimento principale è alla scrittura di effrazione o frammentaria di Nietzsche e al colpo di dadi niezschiano. Il differimento è la chance del senso, consente al senso di avere un futuro, l'erranza del destino che è una pluralizzazione della singolarità. La destinerranza è la destinazione, l'invio del senso, nella sua replicabilità, iterabilità che è alterazione e rilancio infinito. Si introduce così il secondo concetto, quello di destinazione: la *dédestination* è già da sempre una *a-dédestination*: è per sempre e da sempre erranza del destino. L'opera in cui principalmente emergono in primo piano le nozioni di destinazione e di invio è *La carte postale*, specialmente nella sezione intitolata *Envois* (ma anche negli altri saggi che la compongono).⁷

⁶ J. Derrida, *Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épïcურიennes*, in "Tijdschrift voor Filosofie", VI, 1983, n. 1, pp. 3-40. L'intero volume è dedicato alla filosofia di Derrida.

⁷ J. Derrida, *Envois*, cit.; *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* si compone di quattro parti: *Envois*, pp. 7-273; *Spéculer – sur "Freud"*, pp. 275-437, trad. it. *Speculare su "Freud"*, Cortina, Milano 2000; *Le facteur de la vérité*, pp. 439-524, trad. it. *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978; *Du tout*, cit. Sul secondo e sul terzo testo torneremo nel corso dell'analisi del rapporto decostruzione-psicanalisi.

Derrida presenta il testo come una prefazione a un libro mai scritto, composto di una serie di cartoline, che genera senso solo a condizione della scomparsa dell'autore, del referente e del contesto. Disseminazione e destinazione sono ciò che resta, senza possibilità di una qualsivoglia determinazione della presenza, all'origine o escatologica. Se il senso è disseminato, è specularmente e necessariamente anche destinato, inviato. E la condizione per la quale l'invio arrivi a destinazione è che sia sviato, che non arrivi mai a destinazione. Questa è la logica del "principio postale", *relais* differenziale che impedisce il deposito, la posizione e fa correre per sempre la carta postale. In altri termini, il "postale" decostruisce la metafisica, perché, se non c'è primo invio, ma solo invii al plurale e senza destinazione, allora qualsiasi tesi-posizione metafisica è interdetta. Allo stesso modo è impossibile anche ipotizzare una metafisica della postalità. Il riferimento all'invio dell'essere, allo *schicken* (inviare) e al *Geschick* (destino) dell'essere heideggeriano è esplicito. Ma per Derrida, se il postale è "primo", se anzi non ci sono che invii al plurale, allora non esiste un presunto invio dell'essere che non sarebbe postale; la metafisica, la tecnica, la posizione non sopraggiungono a dissimulare alcun invio destinale originario dell'essere. La decostruzione dell'ontologia heideggeriana, già ricordata a proposito dello scarto tra la "differenza ontologica" e la *différance*, viene ripresa sotto il profilo della discussione della tesi relativa al destino o all'invio dell'essere, così come viene decostruita la diagnosi heideggeriana relativa all'età della tecnica come effetto destinale ultimo della storia della metafisica. L'effetto postale, la pluralizzazione degli invii derridiani contestano radicalmente le nozioni heideggeriane di "differenza ontologica", "invio del-

l'essere", "metafisica come epoca della storia dell'essere" e, si vedrà, "metafisica del proprio": «La condizione perché arrivi, è che finisca e anche che cominci con il non arrivare. Ecco come si legge e si scrive la carta dell'a-destinazione».⁸ Nessuna dimora dell'essere, nessun *chez-soi*, nessun riposo in questa disseminazione sempre di nuovo e ogni volta ripetuta di invii. Ma tutto ciò a condizione della scrittura, tutto ciò è possibile se la traccia, la scrittura è l'archioriginario. L'effetto postale è tale a condizione dell'incisione, della traccia, ripetibile e iterabile-alterabile.

Nell'agosto del 1971 Derrida presenta al "Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française", il testo intitolato *Firma evento contesto*.⁹ Al centro della riflessione di Derrida è la nozione di "assenza", come condizione per il funzionamento della scrittura e dunque, data la funzione archioriginaria della scrittura, come condizione per la genesi del senso. Assenza del destinatario, ma anche assenza dell'emittente o della coscienza intenzionale dell'autore, e infine assenza di una qualsivoglia determinazione esaustiva di un contesto. Assenza del destinatario non significa ritardo della presenza, ma as-

⁸ J. Derrida, *Envois*, cit., pp. 34-35. Sull'effetto postale cfr. C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, cit., cap. 5, pp. 175-225. Per un confronto sulla questione della metafisica e della tecnica in Heidegger e in Derrida cfr. il contributo di G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, cit.

⁹ J. Derrida, *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 393-424. La conferenza di Derrida, incentrata sulla decostruzione di alcuni aspetti della "teoria degli atti linguistici" nella versione di J.L. Austin, sarà all'origine di un vivace dibattito in area americana, in particolare con J. Searle, di cui daremo conto nell'ultima sezione dedicata alla critica.

senza costitutiva e strutturale del destinatario. La scrittura deve restare leggibile anche in caso di assenza del destinatario. In secondo luogo, condizione strutturale per il funzionamento della scrittura è l'assenza di emittente. La mia intenzione di comunicare deve immediatamente scomparire nel momento in cui traccio il grammo, la scrittura deve poter sopravvivere all'autore, deve conservarsi leggibile in assenza dell'autore. Ancora una volta la condizione per il funzionamento della scrittura è l'iterabilità/alterabilità. E infine la scrittura funziona in assenza di un contesto pienamente determinabile, secondo la strategia dell'innesto di innesti già descritta. Funzionando a condizione di un'assenza strutturale, la scrittura contesta la metafisica della presenza, fonologocentrica. Condizione di possibilità della presenza è la ripetizione, iterabilità e alterabilità del senso, la sua genesi differenziale:

Questa iterabilità – (*iter*, nuovamente, verrebbe da *itara*, *altro* in sanscrito, e tutto quel che segue può essere letto come la messa a frutto di questa logica che lega la ripetizione all'alterità) – struttura il marchio di scrittura stesso.¹⁰

In altri termini, condizione di possibilità della presenza è aporeticamente la sua condizione di impossibilità. Iterare-alterare, significa contro-firmare, ovvero generare un nuovo evento di lettura-scrittura. La scrittura funziona secondo la "logica" aporetica del "singolare-plurale": ogni evento di lettura-scrittura è singolare, ripetibile e pluralizzabile, come una firma:

Si dà qualcosa del genere? Ha mai luogo la singolarità assoluta di un evento di firma? Ci sono firme? Sì, certa-

¹⁰ Ivi, pp. 403-404.

mente, tutti i giorni. Gli effetti di firma sono la cosa più corrente del mondo. Ma la condizione di possibilità di questi effetti è simultaneamente, ancora una volta, la condizione della loro impossibilità, dell'impossibilità della loro rigorosa purezza. Per funzionare, cioè per essere leggibile, una firma deve avere una forma ripetibile, iterabile, imitabile; essa deve poter staccarsi dall'intenzione presente e singolare della sua produzione. È la sua medesimezza che, alterando la sua identità e la sua singolarità, ne divide il sigillo.¹¹

Sugli effetti di firma si sofferma anche il lungo saggio intitolato *Signéponge*,¹² pubblicazione di una conferenza tenuta a Cérisy-la-Salle in onore e alla presenza di Francis Ponge. Il *double bind* dell'evento di firma assorbe il nome proprio per ritirarlo e custodirlo in riserva. Con una straordinaria analisi idiomatica sulla firma di Ponge, sul *signéponge* appunto, Derrida mostra che la firma funziona come una spugna (*éponge*), giocando ancora una volta su un doppio significato, quello del termine *propre* (proprio e pulito). La firma, come la spugna, cancella il nome proprio e al tempo stesso lo assorbe in sé; funziona da antidoto per una soggettività

¹¹ Ivi, p. 422. Cfr. anche J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987. La logica della firma è anche la logica del "sì", nietzschianamente da sempre ripetuto: "sì, sì". La ripetizione del "sì" non è accidentale. Nell'assenso o nell'alleanza, nell'impegno o nella firma, il "sì" porta in sé strutturalmente la ripetizione, deve immediatamente e a priori promettersi e confermarsi. Tutto ciò viene definito da Derrida l'effetto di *gramophone*. Ovvero, il "sì" si grammofona (*grammé* e *phoné*) a priori. L'evento accade a condizione di essere controfirmato dall'altro, dunque senza una prima firma, accade come dono dell'altro. L'evento è questo rilancio infinito, "sì, sì", amen.

¹² J. Derrida, *Signéponge*, Seuil, Paris 1988.

insaturabile, moltiplicandola in un'eco infinita di controfirme.

La doppia seduta, gli indecidibili, il *double bind*

L'innesto ha un doppio significato: da un lato esprime altrimenti l'idea di contaminazione originaria, già sviluppata fin dai tempi del saggio sul problema della genesi in Husserl; dall'altro si riferisce a una strategia di lettura-scrittura che è propriamente quella decostruzionista. Tale strategia dell'innesto è anche strategia della "doppia seduta". *La double séance* è un testo apparso in prima edizione nel 1970 che si vale del modello del *coup de dès* mallarmeano; era innanzitutto proposto senza titolo (poi aggiunto dalla redazione della rivista "Tel Quel"). Mancanza di titolo e della sua funzione gerarchica significa sospensione e affidamento del senso del testo a una indecisione essenziale. Si tratta di un esperimento di innesto tra un testo tratto dal *Filebo* di Platone (38e-39e) e *Mimica* di Mallarmé.

Double séance è insieme doppia scienza, doppio senso, doppia scena e infine doppia seduta; è scrittura bifida e disimmetrica che consiste nel marcare e rimarcare un concetto in due campi differenti. Prima di tutto in quello decostruito: questa è la fase del rovesciamento; si tratta nietzschianamente di rovesciare le opposizioni metafisiche. Ma non è tutto, perché alla fase del rovesciamento seguirà quella dello spostamento o della trasgressione, ovvero del ri-marcare il concetto rovesciato nel testo decostruente, al di là delle opposizioni metafisiche. Complessa operazione di innesto che attraverso il suo gesto doppio ricarica di un significato inedito il con-

retto. Ma tutto ciò implica la necessaria sospensione delle tradizionali nozioni di significato o referente trascendentale: «Ciò di cui abbiamo bisogno, è di determinare in un modo *diverso*, secondo un sistema differenziale, gli *effetti* di idealità, di significazione, di senso e di referenza». ¹³ Per esemplificare, potremmo prendere proprio la nozione cardine di “differenza”. Innanzitutto si tratta di rovesciare la gerarchia nel campo metafisico tra i concetti di identità e differenza, per esempio nel contesto della dialettica speculativa hegeliana; ma in secondo luogo viene operato uno spostamento del significato al di fuori di tale contesto: la differenza diviene in tal modo la *différance* derridiana, concetto assolutamente nuovo.

Centrale diviene la decostruzione delle nozioni di significazione e di referenza; non casualmente Derrida in *La doppia seduta* decostruisce lo schema platonico modello-copia. Se la genesi del senso procede attraverso la strategia dell’innesto ovvero in base all’idea di contaminazione originaria, allora è necessario pensare in termini di simulacri di referenza. Si rende necessario introdurre la nozione di “indecidibili”. Gli indecidibili innanzitutto sono plurali, come gli invii, perché non c’è indecidibile originario. Gli indecidibili non sono concetti in senso pieno, se il concetto non può rinunciare alla referenza determinata: sono dunque “quasi-concetti”, definiti come unità di simulacro:

bisognava analizzare, far lavorare sia *nel* testo della storia della filosofia sia *nel* testo cosiddetto “letterario” (per esempio, quello di Mallarmé), certe marche, diciamo così (ne ho appena segnalate alcune, ma ce ne sono altre), che

¹³ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 98.

ho chiamato *per analogia* (tengo a sottolinearlo) degli indecidibili, e cioè delle unità di simulacro, delle "false" proprietà verbali, nominali o semantiche, che non si lasciano più comprendere nell'opposizione filosofica (binaria) e tuttavia la abitano, le resistono, la disorganizzano, *senza però mai* costituire un terzo termine.¹⁴

Gli indecidibili dunque non sono "né-né" e, al tempo stesso, sono "e-e", ovvero non obbediscono alla logica binaria e opposizionale metafisica: per esempio, come Derrida stesso ricorda, il farmaco non è né veleno né rimedio, ma al tempo stesso e veleno e rimedio; il gramma non è né un significante né un significato, né un segno né un cosa, e così via, secondo la "logica" della contaminazione originaria. Gli indecidibili attraversano il testo della metafisica, sono strutturalmente costitutivi di tale testo, ma al tempo stesso, non lasciandosi configurare, ridurre pienamente al sistema che concorrono a generare, lo espongono da sempre e per sempre alla decostruzione. Si comprende in tal modo il senso di questa affermazione di Derrida contenuta nel saggio *La "différance"*: «Per noi, la *différance* resta un nome metafisico e tutti i nomi che essa riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici».¹⁵ Da sempre l'altro attraversa il proprio e lo decostruisce. L'indecidibile dunque in un primo senso è condizione per la genesi del senso; condizione di possibilità impossibile, come si è detto, perché improgrammabile, perché affida la genesi del senso all'evento, che è l'indecidibile, all'altro che viene a disaggiustare le gerarchie e le strutture. Ma al tempo stesso l'indeci-

¹⁴ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 77.

¹⁵ J. Derrida, *La "différance"*, cit., p. 56.

dibile è indispensabile alla strategia dell'innesto decostruzionista: la decostruzione procede innestando concetti in un contesto "improprio", decostruendo e insieme ricostituendo un nuovo sistema inedito. In tale senso si comprende perché la strategia decostruzionista non è semplicemente demolizione, e anzi si accompagna sempre a un gesto contrario. E infine ecco gli indecidibili, oltre ai già citati *différance*, *pharmakon* e *gramma*: traccia, supplemento, imene, marca o *marka*, margine, ma se ne incontreranno ancora tanti, come *l'implexe*, la *khôra*.¹⁶

Double bind, traducibile con doppio vincolo, è il termine utilizzato da Derrida per indicare come in ogni testo, filosofico o generale, si generino delle contraddizioni non dialettizzabili e indecidibili. Ma tali contraddizioni non sono segni di debolezza, di povertà, quanto piuttosto la condizione di eccedenza di senso che rende vivo il testo stesso:

Insolvibilità e irrisoluzione, forse queste parole fanno appello anche a quello che si potrebbe chiamare l'economia del *bind*. Economia del legame o del collegamento (*bind*, tensione, *double bind*, e contro-tensione).¹⁷

La filosofia viene ricondotta in tale modo alla sua insolvibilità, aporeticità costitutiva e strutturale. Un esempio di *double bind*, forse il più significativo, è proprio l'implicazione-complicazione (*implexe*) di possibile e impossibile come condizione dell'indecidibile, dell'evento.

¹⁶ Cfr. l'appendice a J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 143-144, intitolata appunto "Indecidibili".

¹⁷ J. Derrida, *Speculare su "Freud"*, cit., p. 154. Il tema del *double bind*, ripreso da G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, attraversa l'intera opera di Derrida.

Risulta pertanto chiaro come sia proprio l'economia binominale in circolazione in ogni testo a giustificare la strategia decostruzionista che tuttavia risulta in questo modo implicata e complicata da tale economia. La decostruzione, ma potremmo dire il pensiero, risulta dunque sempre sospeso a una scommessa, a un pericoloso forse, all'evento, all'avvento dell'altro, promessa dell'impossibile risoluzione del laccio, come condizione di ogni possibile:

Quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento: se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile.¹⁸

Alla nozione di *double bind*, Derrida connette quindi una costellazione concettuale piuttosto ampia: i termini di doppio laccio, duplice obbligazione e le nozioni di antinomia, aporia, trappola, contraddizione non dialettizzabile.

La decostruzione e la dialettica

Una proposizione indecidibile, Gödel ne ha dimostrato la possibilità nel 1931, è una proposizione che, dato un sistema di assiomi che domina una molteplicità, non è né

¹⁸ J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., pp. 11-12.

una conseguenza analitica o deduttiva degli assiomi, né in contraddizione con essi, né vera né falsa riguardo a tali assiomi. *Tertium datur*, senza sintesi.¹⁹

Il passaggio dalla riflessione sugli indecidibili e il *double bind* alla questione del rapporto decostruzione-dialettica risulta naturale. Derrida stesso usava riferirsi all'idea di contaminazione originaria mediante il concetto di dialettica originaria, nel saggio sul problema della genesi in Husserl. Via via, rinuncia in modo sempre più netto all'appropriazione della nozione di dialettica. La *différance* anzi può essere pensata come una risposta non opposizionale, differenziale, alla dialettica e alle sue implicazioni metafisiche. La decostruzione non contesta semplicemente la dialettica, ma scava nel suo fondo, fino alla questione della genesi differenziale delle opposizioni e del modello opposizionale dialettico in generale. Gli indecidibili, la contraddizione non dialettizzabile, il *double bind* non sono compatibili con una prospettiva di ricapitolazione o riappropriazione del senso di tipo dialettico-idealista. E così pure la *différance*, che fa saltare la nozione di presenza a sé sia del soggetto trascendentale sia del significato ideale. E ancora, la doppia negazione dialettica è inconciliabile con la potenza genetica e affermativa della *différance*, con la doppia affermazione condizione dell'evento. In generale, la dialettica come filosofia della totalità e della *reductio ad unum* è incompatibile con la decostruzione, nella misura in cui quest'ultima privilegia le categorie di singolarità e di pluralità. Infine, l'idea di totalità organica e sistematica propria del pensiero idealista e dialettico, che ha come corollari

¹⁹ J. Derrida, *La doppia seduta*, cit., p. 240.

l'idea di dominio sul proprio e di riduzione dell'esterno e dell'eterogeneo, nelle modalità della gerarchizzazione e dell'inviluppo, viene decostruita mediante l'idea di costituzione genetica, plurale e differenziale del senso.

Ma tutto ciò non significa opposizione alla dialettica: non ci si può opporre alla dialettica senza accettarne la logica, se ne esce comunque perdenti: la *différance* è piuttosto uno spostamento e non un semplice rovesciamento (doppia seduta) della differenza dialettica nella misura in cui rinuncia alla presunta identità originaria e pensa la differenza già da sempre circolante all'"origine". La dialetticità della dialettica è la *différance*, il non-luogo genetico delle differenze. Non-luogo, perché mai ha luogo, ma sempre e solo dà luogo, dona luogo ai luoghi della dialettica, alle sue opposizioni.

Derrida si riferisce alla dialettica sia antica sia moderna, principalmente alla dialettica platonica ed hegeliana. La posizione derridiana risente evidentemente del contesto culturale francese caratterizzato da una forte resistenza alla dialettica, specialmente di matrice hegeliana, massicciamente penetrata nel dibattito filosofico attraverso il pensiero di Kojève, Koyré e Hyppolite. Le cosiddette filosofie della differenza francesi, da Deleuze a Foucault, da Blanchot a Klossowski, fino a Lyotard, per citare solo gli autori più noti, si presentano come connotate da un comune motivo anti-dialettico, ma proprio per le caratteristiche sopra descritte, per il suo rifiuto di rovesciare nietzschianamente-deleuzianamente le opposizioni, la posizione derridiana appare singolare.

La dialettica antica è per Derrida innanzitutto la dialettica platonica, che, sottoposta a una lettura

decostruzionista radicale, evidenzia il suo fondo genetico differenziale:

Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. E la dif-ferenza della differenza. Tiene in riserva, nella sua ombra e nella sua veglia indecise, i differenti e le controversie che la discriminazione vi ritaglierà. Le contraddizioni e le coppie di opposti si sollevano dal fondo di questa riserva diacritica e dif-ferente. Già dif-ferente, questa riserva, per "precedere" l'opposizione degli effetti differenti, per precedere le differenze come effetti, non ha quindi la semplicità puntuale di una *coincidentia oppositorum*. La dialettica viene ad attingere i suoi filosofemi a questo fondo.²⁰

Ma non è tutto: il platonismo sarebbe infatti lo sforzo più potente per generare la metafisica e al tempo stesso per dissimularla, per dissimulare lo sfondamento della propria origine.

Prenderemo in considerazione ora, a titolo espli-

²⁰ J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 157. Derrida si confronta con la dialettica platonica in diversi testi, ora più marginalmente, per esempio in *La voce e il fenomeno* o in *La doppia seduta*, ora in maniera più massiccia come per esempio in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*; in "Nous autres Grecs", in Id., *Khôra*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Khôra*, in *Il segreto del nome*, cit., pp. 41-86; in Id., *Avances*, préface a S. Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris 1995, pp. 7-43. Cfr. É. Alliez, *Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre*, in Aa.Vv., *Nos grecs et leurs modernes*, cit., pp. 211-231; F. Wolff, *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*, ivi, pp. 232-248 e C.H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1996 in particolare *Derrida's Deconstruction of Plato*, pp. 201-225 e *Derrida's New <Hi>story*, pp. 226-253.

cativo, due temi platonici analizzati da Derrida, la *khôra* (a parere di Derrida intraducibile) e l'*epekeina tes ousias* (al di là dell'essenza), al fine di mostrare come, a partire da filosofemi apparentemente marginali, la decostruzione intenda mettere in discussione un intero sistema filosofico, o meglio intenda rimetterlo in movimento. La *khôra*, il terzo genere, né sensibile, né intelligibile, è quasi-concetto strutturale del sistema platonico, ma non si lascia configurare in esso; è il non-luogo, il differire spaziale e temporale che dà luogo alla topologia dialettica:

Questa assenza di supporto, che non si può tradurre in supporto assente o in assenza come supporto, provoca e resiste a ogni determinazione binaria o dialettica, a ogni controllo di *tipo* filosofico, diciamo più rigorosamente di *tipo ontologico*.²¹

L'*epekeina tes ousias*, espressione della quale Derrida è evidentemente in debito con Levinas, viene invece analizzata e decostruita come l'eccedenza di senso, l'impossibile che si ritira e consente la genesi plurale del senso. A partire dalla riflessione su questo termine, Derrida sviluppa quindi una ricerca parallela sul neoplatonismo e la teologia negativa, seguendo un'indicazione già contenuta ne *La différance*. Strana prossimità tra la decostruzione e la teologia negativa, ma anche distanza delle due, in quanto la prima in alcun modo può collocarsi in

²¹ J. Derrida, *Khôra*, cit., p. 57. Sulla *khôra*, cfr. anche J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in *Psyché*, cit., pp. 535-595, in particolare pp. 563-569 e G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, cit., pp. 193-198.

una tradizione teologica o di indagine della sopra-essenzialità.²²

Sullo sfondo della dialettica antica, la dialettica con la quale torna a confrontarsi continuamente Derrida è la dialettica hegeliana; direttamente, o indirettamente attraverso le letture hegeliane di Bataille.²³ *Glas* rappresenta un esperimento di scrittura basata sul modello del *coup de dèc*, scrittura che decostruisce la struttura sistematica del sapere hegeliano: sulla colonna di sinistra Derrida procede a una interpretazione della *Filosofia del diritto* di Hegel e della nozione di famiglia; sulla colonna di destra vengono commentati testi di Jean Genet. Tutto ciò al fine di produrre un cortocircuito mediante l'innesto e di rendere incontrollabile la scrittura e i suoi effetti, in particolare attraverso un intreccio di riflessioni circa la

²² I riferimenti all'*epekeina tes ousias* sono numerosi: *La farmacia di Platone*, cit., p. 149; *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, cit., p. 197; *La doppia seduta*, cit., p. 230; *Comment ne pas parler. Dénégations*, cit., p. 563; *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 21; *Salvo il nome (Post-scriptum)*, cit., pp. 156-157. Sulla teologia negativa cfr. lo stesso *Salvo il nome* e *Comment ne pas parler. Dénégations*. Per la critica cfr. Aa.Vv., *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992.

²³ I testi nei quali Derrida si confronta con la dialettica hegeliana sono: *Posizioni*, cit., dove si occupa della nozione di *Aufhebung*; *La "différance"*, cit.; *Della grammatologia*, cit.; *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, cit.; *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358; *Timpano*, cit.; *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 105-152; infine alcuni testi di *Du droit à la philosophie*, cit., tra i quali spicca *L'âge de Hegel* (1977), pp. 181-227.

questione del nome (*Glas*-campana a morto del sapere assoluto, *Aigle*-aquila, *Hegel*). Se in principio la divisione della scrittura su due colonne può essere tenuta distinta, sempre di più nel corso della lettura si genera un effetto chiasmatico del senso, di scivolamento dei piani e quindi di decostruzione delle opposizioni, del modello opposizionale dialettico.

«Che cosa del resto, oggi, per noi, qui, ora di un Hegel?».²⁴ In altri termini che cosa resta di Hegel e della questione hegeliana del resto, della *restance* nei termini derridiani, ovvero di ciò che non può essere rilevato, che sfugge all'*Aufhebung* dialettica? Il saggio sull'hegelismo "senza riserve" di Bataille, intitolato *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, è interessante per due ragioni: la prima perché consente di riconoscere la derivazione dell'interpretazione derridiana dall'hegelismo francese di impronta fortemente fenomenologica, attraverso la mediazione kojèviana che giunge a Derrida via Bataille e Hyppolite; la seconda ragione è che viene evidenziato, attraverso le nozioni bataliane di *souveraineté* (sovranità) e di *dépense* (sperpero), lo sfondamento del sistema hegeliano dell'economia ristretta, in una più ampia economia generale che risponde alla logica hegeliana e al tempo stesso la contesta:

Ben lungi dall'interrompere la dialettica, la storia e il movimento del senso, la sovranità dà all'economia della ragione il suo elemento, il suo ambiente, i suoi margini illimitanti di non-senso. Lungi dal sopprimere la sintesi dialettica, essa la iscrive e la fa funzionare nel sacrificio del senso.²⁵

²⁴ J. Derrida, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, cit., p. 7.

²⁵ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, cit., p. 337.

La *différance*, resto hegeliano, resta resistente all'*Aufhebung* hegeliana, come una contraddizione non dialettizzabile né rilevabile; mette in moto l'economia del senso hegeliano e la eccede, abitandola la disaggiusta.

I *marges* e la decostruzione dell'idea di verità

Il breve saggio *Timpano* può essere assunto come elemento di raccordo che consente di passare dalla decostruzione della dialettica alla questione della decostruzione all'opera ai margini (*marges*) del testo della filosofia, e così di focalizzare la nozione di *marge*, di primaria importanza per la filosofia derridiana. *Timpano* apre il volume *Margini della filosofia* e ne costituisce una sorta di manifesto. Se il delirio della filosofia è sempre stato idealisticamente il dominio del limite e l'appropriazione del proprio altro, la decostruzione è ciò che si mette all'ascolto dell'altro non udito che non sarebbe più il *suo* altro: «Dalla filosofia – prender distanza, per affermarne e diffamarne la legge, in direzione dell'esteriorità assoluta di un altro luogo». ²⁶ Ma la filosofia non si è mai lasciata sorprendere dall'alterità, dall'esteriorità, in altre parole il *logos* filosofico ha sempre voluto appropriarsi del proprio altro; la decostruzione afferma e non solo diffama la legge del *logos*, perché traccia il rapporto all'altro come un non-rapporto, obliquamente, secondo la figura dell'ex-appropriazione anziché dell'appropriazione. La decostruzione è l'insistenza sui *marges* del testo

²⁶ J. Derrida, *Timpano*, cit., p. 9.

filosofico e lo spostamento costante degli stessi; pone l'attenzione ovunque passi la frontiera del discorso filosofico con l'idea che tale linea non è continua, che non lo delimita, ma lo attraversa. Tutto ciò, nei termini dell'ultimo Derrida, viene tradotto come disposizione all'accoglienza nei confronti della venuta dell'altro, mediante una radicale decostruzione della metafisica della presenza e del proprio o come questione del passo e del passaggio delle frontiere.

Decostruzione ai *marges* significa dunque rileggere i testi per mostrare l'aporeticità costitutiva della pratica filosofica; lo abbiamo già visto per esempio in Platone o in Husserl, ora ci concentreremo particolarmente, ma non solo, sulle interpretazioni derridiane di Nietzsche, Heidegger, Freud: tre nomi per indicare la decostruzione dell'idea metafisica di verità, dell'idea metafisica di proprietà, e infine dell'idea metafisica di soggettività.

Il disaggiustamento dell'idea di limite, di *marge*, mediante l'idea del "proprio" abitato dalla *différance*, produce la decostruzione della topologia metafisica e del valore di verità che a tale topologia è connesso:

Dato che tutte le questioni (e la questione delle questioni) che mi hanno interessato, in tutti questi testi, sono precisamente quelle della verità, dell'identità ecc., e dato che la formazione di queste questioni è essenzialmente in debito rispetto ai "Greci", il fatto enigmatico che, in una certa maniera, "essi" dicono "il vero per noi", che nulla può "impedirglielo", e che non solamente non posso farci nulla, ma che ciò mi affascina, m'intriga e mi spinge a interrogarmi, così pure il fatto che essi in tal modo ci permettono anche di "dire il vero su di loro", tutto ciò non fa che infittire, vibrare o mettere in abisso

(si sceglierà la metafora che si vorrà) la questione della verità della verità qui implicata.²⁷

Derrida spinge dunque fino in fondo le riflessioni heideggeriane sull'idea di verità, fino alla questione della verità della verità e, al tempo stesso, contesta l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche come l'ultimo e il più grande dei metafisici. Ancora una volta sarà la scrittura a disaggiustare la metafisica della presenza e la sua idea di verità, in questo caso la scrittura frammentaria e di effrazione di Nietzsche: «Nietzsche ha *scritto ciò che ha scritto*. Ha scritto che la scrittura – la sua anzitutto – non è soggetta originariamente al logos e alla verità».²⁸ Ma accanto a Nietzsche sarà necessario riferirsi alle interpretazioni derridiane di Blanchot che nomina e si ispira alla scrittura plurale nietzschiana, elaborando l'idea di "infinito letterario". Infine il disaggiustamento dell'idea metafisica di verità passerà per le interpretazioni decostruzioniste di Eraclito.

Derrida si dedica alla decostruzione di un testo nietzschiano intitolato *Le donne e il loro effetto a distanza*, tratto dalla *Gaia scienza*, soffermandosi sulla verità del femminile in Nietzsche e sulla figura della donna come figura di verità, che si lega all'idea di stile e di scrittura e dunque si dà solo obliquamente. La verità della donna è la sua impresentabilità, il pudore, il suo velarsi e dissimularsi: «Non si dà verità della donna, ma in quanto questo scarto abissale, questa non-verità, è la "verità". Donna è un

²⁷ J. Derrida, "Nous autres Grecs", cit., pp. 266-267.

²⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., 23.

nome di questa non-verità della verità». ²⁹ Ma ciò significa che anche la verità della verità di Nietzsche è trascinata in questo abisso della verità, per cui la sua verità singolare si pluralizza: la verità della donna è plurale (verità e menzogna al tempo stesso) e così la verità di Nietzsche si perde nelle infinite maschere della verità nietzschiane. Derrida procede a una esemplificazione di tutto ciò, prendendo in considerazione un passo tratto dai *Frammenti postumi 1881-1882*: «Ho dimenticato il mio ombrello», apparentemente insignificante. Ma è insignificante, oppure Nietzsche voleva dire qualche cosa? Nel momento in cui si marca, si scrive, il frammento si dà sottraendosi a ogni elaborazione ermeneutica che pretenda di dissipare ogni velo fino a raggiungerne la verità: «Leggibile come uno scritto, questo inedito può sempre restare segreto, e non perché detenga un segreto ma perché può sempre esserne privo e simulare una verità nascosta nelle sue pieghe». ³⁰ Con-

²⁹ J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, trad. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, p. 51. Nietzsche compare di continuo nell'opera derridiana. Cfr. *La "différance"*, cit., pp. 25-57; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, trad. it. *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993; *Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans Georg Gadamer)*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 59-60; *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, in particolare cap. 2, pp. 39-62, cap. 3, pp. 63-92 e cap. 10, pp. 317-362. Sulla questione del velarsi e dissimularsi della verità in relazione al "femminile" cfr. anche J. Derrida, *Un ver à soie*, in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris 1998, pp. 23-85.

³⁰ J. Derrida, *Sproni*, cit., pp. 121-122.

clude Derrida: ammesso che esista un voler-dire di Nietzsche, questo sarebbe proprio il limite del voler-dire che è effetto di una volontà di potenza sempre differenziale e differenziata.

L'idea della pluralizzazione della singolarità che conduce all'esplosione dell'idea metafisica di verità viene quindi analizzata in altri due testi in larga parte dedicati a Nietzsche *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio* e *Politiche dell'amicizia*. Nel primo il tema è l'autobiografia, a partire da *Ecce homo*. L'autobiografia è già da sempre otobiografia, cioè l'*autos* è apertura all'ascolto dell'altro, chiede la venuta dell'altro che dica il nostro proprio. La verità del proprio è l'altro, e in tal modo sprofonda in abisso. Questa singolare dissociazione del proprio, questa logica aporetica del nome proprio già analizzata in *Otobiographies* viene quindi ripresa nell'analisi della nozione di amicizia in Nietzsche, amicizia impossibile e condizione archio-riginaria perché qualsiasi amicizia si dia, in quanto aporetica prossimità di singolarità assolutamente distanti, sospesa al pericoloso "forse", amicizia con chi non è qui; secondo l'immagine nietzschiana, amicizia con i filosofi dell'avvenire.

Blanchot sarà un compagno di strada fedele per Derrida, che non casualmente torna a riflettere a più riprese sulla sua filosofia.³¹ I limiti della verità, ecco

³¹ I principali testi su Blanchot sono: J. Derrida, *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1982, ora in Id., *Parages*, Galilée, Paris 1986, pp. 117-218; l'intero *Parages* e inoltre J. Derrida, *Demeure*, Galilée, Paris 1998, cfr. "L'istante della mia morte", in "aut aut", 1995, n. 267-268, pp. 38-56. Sarà utile ricordare che anche Blanchot scrive su Derrida un saggio intitolato *Grace (soit rendue) à Jacques Derrida*, in *Derrida*, numero monografico della "Révue philosophi-

la questione di Blanchot continuamente meditata da Derrida, che in particolar modo focalizza i temi della "sopravvivenza" e del "passo al di là", in riferimento al testo *La sentenza di morte. Sopra-vivere* significa scrivere *de* vivere, ma come scrivere *de* vivere? Dalla parte del morto o del vivente? Nella sopravvivenza, vita/morte. Ecco l'estremo *marge* della verità che solo obliquamente si dà, attraverso la scrittura che costitutivamente gioca con la propria morte e dunque rilancia la vita in una sopravvivenza che resta in qualche modo necessariamente spettrale. Scrivere-*de*-vivere significa sopravvivere, arrestarsi sul bilico tra vita e morte (*arrêt* è sentenza e arresto, ma *arête* è anche bilico, crinale) e insistere sull'aporia del passo al di là, sull'impossibile oltrepassamento che è la condizione di possibilità impossibile di ogni passo, della vita, venuta senza passo e promessa impossibile dell'avvenire di fronte all'arresto aporetico. Il testo di Blanchot rilancia la questione della verità della verità nietzschiana e di come essa complotti con la scrittura e la sua a-destinazione alla morte, ovvero alla vita:

Il che può anche venir letto come un fascinante *trattamento della verità*. Nella disseminazione inarrestabile dei suoi titoli, l'*arrêt de mort* è verità *su* verità, la *verità senza verità sulla* verità, il racconto *senza* racconto della verità *senza* verità *sulla* verità.³²

que", 1990, n. 2, pp. 167-173. Si tratta di una riflessione sulla legge mosaica e di un ringraziamento a Derrida che ha dischiuso la possibilità di pensare un'unicità che è già doppia: «Ecco una domanda: c'è una Thora o due Thora? Risposta: ce ne sono due, perché necessariamente non ce n'è che una» (ivi, p. 167).

³² J. Derrida, *Sopra-vivere*, cit., pp. 80-81.

Il bilico, crinale vita/morte che disaggiusta la topologia metafisica della verità, è al centro della riflessione derridiana su Eraclito, figura filosofica decisiva per il nostro autore. Eraclito è il filosofo antico al quale Nietzsche si sente più vicino e che allo stesso modo è avvertito come assolutamente prossimo da Derrida:

È forse così che il gioco eracliteo dell'*en diapheron eautô*, dell'uno differente da sé, in dissidio con sé, si perde già come una traccia nella determinazione del *diapherein* come differenza ontologica.³³

Sul filo dell'interpretazione heideggeriana, ma ancora nel segno di una sottile differenza, l'Eraclito di Derrida è filosofo della *différance* genetica e costitutiva delle opposizioni dialettiche, è il filosofo che pensa la genesi e l'innocenza del divenire come gioco insieme casuale e necessario secondo l'immagine del divino lancio di dadi. L'*en diapheron eautô* del frammento eracliteo numero 51 è interpretato come la *différance* che abita l'origine, anche quell'origine della filosofia che Heidegger vorrebbe individuare in Eraclito, e dunque genera e si sottrae alla topologia metafisica. La sua verità si sottrae alla verità della metafisica secondo la "logica" dell'*implexe*. Ed è in nome di questa "verità" che Eraclito può parlare di vita/morte, *philèin/pòlemos* come dell'uno differente

³³ J. Derrida, *La "différance"*, cit., p. 51. Cfr. su Derrida ed Eraclito J. Derrida, *L'oreille de Heidegger. Philopolemologie*, in *Politiques de l'amitié*, cit., pp. 341-419, trad. it. *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in Id., *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 81-170; Id., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, trad. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

da sé. Questa è la via derridiana della disseminazione del senso secondo la quale il proprio è differenzialmente assegnato dall'altro, o meglio resta sempre altro, senza possibile risoluzione dialettica.

Alla decostruzione dell'idea metafisica di verità, necessariamente metafisica, consegue il riaggiustamento di un'intera costellazione concettuale che si articola attorno a tale metafisica. Presenteremo solo alcune di queste nozioni, quelle che ci paiono le più significative: l'idea di posizione, di interiorità-esteriorità e di *mimesi*.

Decostruire la topologia, la teoria dei luoghi, mediante l'idea del non-luogo, di quel luogo atopico che è la *différance*, significa dire addio alla possibilità di determinare una tesi, una posizione, una datità:

L'idea stessa di presentazione tetica, di logica posizionale o opposizionale, l'idea di posizione, di *Setzung* o di *Stellung*, ciò che chiamavo all'inizio l'*epoca* della tesi era uno dei pezzi essenziali del sistema sottomesso a una interrogazione decostruttrice.³⁴

Ma questa non è una posizione? È una posizione che trascina se stessa in abisso, ovvero che si pluralizza: non posizione, ma posizioni, al plurale, come preferisce Derrida. Tutto ciò da una parte spiega la difficoltà che spesso il lettore incontra imbattendosi nella lettura dei testi derridiani e dall'altra giustifica sul piano teorico la ripetuta sfida lanciata da Derrida ai critici di riuscire a individuare una tesi all'interno di un testo che abbandona il senso esposto all'interpretazione dell'altro:

³⁴ J. Derrida, *Punteggiatura: il tempo della tesi*, cit., p. 234.

Cercherò quindi di resistere ancora una volta alla pulsione o all'aspettativa di presa di posizione; e a coloro che si aspettassero qui da me un qualche posizionamento per fissarvi il loro giudizio, auguro buon divertimento.³⁵

Ciò spiega come mai Derrida possa parlare di strategia senza finalità, strategia aleatoria di chi disarmato non sa a chi si consegna. La questione è di chiara derivazione fenomenologica; Derrida fa retrocedere la domanda fenomenologica fondamentale: dal problema della datità a quello della donazione, dell'averluogo del fenomeno; da lì la prospettiva si amplia tanto che l'epoca della tesi viene descritta come l'epoca della teoresi, caratteristica dell'intera metafisica logocentrica che è metafisica del dato in presenza.

La seconda questione è quella della dislocazione del margine di interno/esterno, carattere distintivo della metafisica della presenza. La si può definire anche, con altre espressioni derridiane, questione delle strutture di inquadramento, degli effetti di margine o dei paradossi di bordatura. A titolo esemplare ci riferiremo alla nozione di *parergon*, selezionata nel corso di una interpretazione dell'"Analitica del bello" contenuta nella *Critica del giudizio* di Kant.³⁶ Il *parergon* è la struttura di cornice che inquadra ogni opera, *hors-d'œuvre*. L'*ergon*, l'opera, lavora alla sua esclusione, ma il *parergon* fa resistenza e coopera dal di fuori alla costituzione del dentro. In altre parole, ogni testo si

³⁵ J. Derrida, *Pour l'amour de Lacan*, in Id., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Per l'amore di Lacan*, in "aut aut", 1994, n. 201-261, p. 151.

³⁶ J. Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1981, trad. it. *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981. Sulla questione della bordatura e dell'incorniciamento cfr. anche J. Derrida, *Il fattore della verità*, cit..

lascia incorniciare in una galleria di quadri senza fine, come già abbiamo visto analizzando per esempio le strutture di cornice del *Fedro*, ovvero è aperto verso il suo esterno. La delimitazione di interno/esterno vacilla; per riferirsi a questa struttura chiasmatica, Derrida utilizza la parola invaginazione: si tratta di un *marge* di esposizione all'esterno ripiegato all'interno.

Per finire, la decostruzione della metafisica della verità porta al rovesciamento e allo spiazzamento della nozione di *mimesi*. La coppia concettuale modello/copia che regge la mimetologia idealistico-platonica viene scardinata dall'idea di simulacro. Ovvero non esiste modello ideale al quale si ispira la *mimesi*, una volta che si sia rinunciato all'idea di "idea", che presuppone la possibilità della tesi e infine della verità come corrispondenza o correttezza; si può parlare solo di simulacri di simulacri. La ripetizione è originaria, l'origine, il modello ideale è un effetto di rimbalzo. In *La doppia seduta*, la stessa mimetologia platonica viene presentata come passibile di una doppia lettura. La *mimesi* è al tempo stesso, già per Platone, buona e cattiva:

Rammentiamo la legge schematica che ha assoggettato il discorso di Platone: egli ha dovuto a volte condannare la *mimesi* in se stessa, come processo di duplicazione – qualunque fosse stato il modello – e a volte ha dovuto squalificare la *mimesi* solo in ragione del modello "imitato", mentre l'operazione mimetica in se stessa restava neutra, anzi raccomandata. Ma in entrambi i casi la *mimesi* è ordinata alla verità: o essa nuoce allo svelamento della cosa stessa, sostituendo all'ente la sua copia o il suo doppio; oppure serve la verità attraverso la somiglianza del doppio (*homóiosis*).³⁷

³⁷ J. Derrida, *La doppia seduta*, in *La disseminazione*, cit., pp. 211-212.

La riflessione sulla questione dell'imitazione si amplia quindi a quella sull'immaginazione, sviluppata non solo nel già citato *L'archeologia del frivolo*, ma anche in un lungo saggio intitolato *Economimesis*. La mimesi si inserisce sempre in un contesto economico di riappropriazione del senso, ovvero si regola secondo il valore di proprietà. Ma nel corso dell'interpretazione della teoria kantiana della mimesi, viene in primo piano la nozione di immaginazione produttiva, spontanea e libera, che avvicina la produzione dell'artista a quella della natura. In questo caso l'artista non imita l'oggetto, la *natura naturata*, ma la *natura naturans*, la produzione della *physis*: viene evidenziata una profonda analogia tra la produttività pura di Dio, della natura e dell'artista. Sfuma la rigorosa distinzione tra modello e copia e si evidenzia una differente caratterizzazione della nozione di mimesi e di imitazione all'interno della cosiddetta tradizione metafisica:

Abbiamo riconosciuto la piega della *mimesis* all'origine della produttività pura [...] il genio non imita niente, si identifica con la libertà produttiva di Dio che si identifica in lui, all'origine dell'origine, con la produzione della produzione.³⁸

Ma ecco il ripiegamento ulteriore di Derrida: questo riconoscimento si basa sostanzialmente su un processo analogico, l'analogia ne è la regola; non si sfugge alla legge del *logos* e al relativo valore di verità. La verità della verità è in abisso.

³⁸ J. Derrida, *Economimesis*, in Aa.Vv., *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975, p. 73.

Heidegger: la decostruzione della metafisica del proprio

La figura di Heidegger, con Husserl, Nietzsche e Freud, è certamente quella con cui maggiormente Derrida torna a confrontarsi. Di più, frequentemente la decostruzione è stata interpretata come un heideggerismo di maniera o come un effetto della rivoluzione ermeneutica di derivazione heideggeriana, anche se indebolita dalla rinuncia alla prospettiva ontologica o della storia dell'essere. La decostruzione comunque non sarebbe possibile senza il retroterra heideggeriano: «La questione che poniamo resta interna al pensiero di Heidegger».³⁹ Se decostruire significa espropriare ed espropriarsi, ex-appropriarsi, questo lo si deve anche all'appropriazione/ex-appropriazione heideggeriana: la decostruzione della metafisica del proprio di Heidegger è prossima a un altro gesto heideggeriano. La decostruzione della metafisica del proprio passa per la decostruzione heideggeriana della metafisica della presenza e si appunta su più di un concetto heideggeriano: sulla "differenza ontologica", sulle nozioni di "autenticità", di *aletheia*, di "segreto" (*Geheimnis*), di raccoglimento (*Versammlung*) e infine di "proprietà". Quest'ultimo regge gli altri.

Fin dai primi saggi degli anni sessanta è chiara la posizione di Derrida: in Heidegger permane l'opposizione tra originario e derivato, e l'originario, l'autentico, è il proprio (*eigentlich*), il prossimo, il presente nella prossimità della presenza a sé. La critica della metafisica della presenza ricade in una metafisica dell'autenticità e della proprietà:

³⁹ J. Derrida, "Ousia" e "grammé". Nota su una nota di "Sein und Zeit", cit., p. 100.

Lo stesso scarto interviene anche, correlativamente, a proposito del valore di *proprio* (proprietà, appropriare, appropriazione: insomma, tutta la famiglia *Eigentlichkeit, Eigen, Ereignis*), che è forse il filo più continuo e difficile del pensiero heideggeriano. (Preciso qui di passaggio che io ho anche esplicitamente criticato questo valore di proprietà e di autenticità originale, anzi sono partito proprio da esso).⁴⁰

Ma al tempo stesso Derrida riconosce che la decostruzione della metafisica del proprio è possibile sempre e solo grazie a Heidegger, alle sue meditazioni sull'*Ereignis* (evento) e sull'*ereignen-enteignen* (appropriare-espropriare) evenemenziali, per esempio in *Essere e tempo*. Il debito contratto da Derrida nei confronti di Heidegger, per lo sviluppo delle nozioni di dono-evento e quindi di ex-appropriazione, è incalcolabile.⁴¹

Ma procediamo con ordine; benché diversi testi degli anni sessanta siano già percorsi da riflessioni

⁴⁰ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 87-88.

⁴¹ Sul dono e l'evento cfr. J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996; *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, trad. it. parziale *Donare la morte*, in "aut aut", 1998, n. 287-288, pp. 93-137. Elenchiamo i principali testi di Derrida su Heidegger: *La "différance"*, cit.; "Ousia" e "grammé". Nota su una nota di "Sein und Zeit", cit.; *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 153-185; *Della grammatologia*, cit.; *Posizioni*, cit.; *Dello spirito. Heidegger e la questione*, cit.; *Che cos'è la poesia*, in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, cit., pp. 238-247, l'originale ora è in *Points de suspension*, cit., pp. 303-308; J. Derrida, *Ich bün all hier*, in *Postille a Jacques Derrida*, cit., pp. 249-272, ora è in *Points de suspension*, cit., 309-336; *La mano di Heidegger*, cit.; *Apories*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Aporie*, Garzanti, Milano 1999. Derrida si occupa anche

sulla filosofia heideggeriana, è con una serie di saggi del 1968 che Derrida comincia a occuparsi tematicamente di Heidegger. La conferenza *Fini dell'uomo*, tenuta a New York nel contesto di un colloquio su "Filosofia e antropologia", è una riflessione sul concetto di *fin* (fine), che significa il fine e la fine. I confini dell'uomo, dell'umano, si sono sempre iscritti nella metafisica-umanesimo, all'interno di un contesto escato-teleologico: «L'uomo è ciò che ha rapporto, come a qualcosa di suo, a fine, nel senso fondamentale equivoco di questa parola». ⁴² Ed è grazie a Heidegger che è stato possibile leggere insieme umanismo e ontoteologia, perché il pensiero del proprio dell'uomo è in *Essere e Tempo* connesso alla questione della verità dell'essere; l'uomo è il vicino dell'essere e viceversa, e il vicino è il proprio (*prope, proprius*). *Double bind* che complica i fini dell'uomo,

della questione della politica in Heidegger, del problema della sua adesione al nazionalsocialismo, specialmente in *Dello spirito. Heidegger e la questione* e in alcuni rapidi testi ora raccolti in *Points de suspension: Heidegger, l'enfer des philosophes*, pp. 193-202 e *Comment donner raison?*, pp. 203-207. Per quanto riguarda la critica segnaliamo la vivace polemica che ha visto contrapposti Derrida e Garelli: J. Garelli, *L'écart du maintenant et l'extension de l'esprit*, in "Les temps modernes", XXV, 1969, n. 281, pp. 874-896; Id., *Le flux et l'instant*, ivi, XXVI, 1970, n. 283, pp. 1239-1263 e Id., *De quelques erreurs stratégiques*, ivi, XXVI, 1970, n. 286, pp. 1929-1936. Di Derrida cfr. *D'un texte à l'écart*, ivi, XXVI, 1970, n. 284, pp. 1546-1552. Cfr. inoltre G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit.; Aa.Vv., *Of Derrida, Heidegger and Spirit*, Northwestern University Press, Evanston 1993 e i saggi di J. Protevi, *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Bucknell University Press, Cranbury 1994 e di M.P. Telmon, *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997.

⁴² J. Derrida, *Fini dell'uomo*, cit., p. 170.

impedendo di pensare il proprio dell'uomo al di fuori di un'impostazione ontoteologica, della prospettiva della co-proprietà di uomo ed essere. Ma per effetto della decostruzione dell'ontoteologia, ciò che comincia a vacillare è proprio questa coappartenenza, e ciò a partire dall'equivoco del fine, del gioco tra *telos* e morte, ovvero a partire dall'irruzione di un certo fuori nel corpo proprio, del proprio:

Nella lettura di questo gioco, si può intendere in tutti i suoi sensi la seguente concatenazione: fine dell'uomo è il pensiero dell'essere, l'uomo è fine del pensiero dell'essere, fine dell'uomo è fine del pensiero dell'essere. L'uomo è da sempre su(a)(o) propri(a)(o) fine, cioè fine del suo proprio. L'essere è da sempre su(a)(o) propri(a)(o) fine, cioè fine del suo proprio.⁴³

Abbiamo già visto che la decostruzione della metafisica del proprio veniva sviluppata ne *La "différance"*

⁴³ Ivi, pp. 182-183. Cfr. al proposito anche il recente J. Derrida, *L'animal que donc je suis (à suivre)*, in Aa.Vv., *L'animal autobiographique*, cit., pp. 251-301, trad. it. *L'animale che, dunque, sono (segue)*, in "Rivista di estetica", XXXVIII, 1998, n. 8, pp. 29-69. La questione dei *marges* tra umano e animale viene riproposta come la questione de "gli animali", la linea frontiera non è mai unica. Derrida parte da una diagnosi relativa alle tecniche di manipolazione dell'animale oggi, procede quindi a un'analisi del problema dell'animalità nella tradizione filosofica continentale, fino a spostarlo radicalmente, mostrando che la questione dell'animale è la questione della possibilità della risposta (l'animale può rispondere?), ma anche la questione *dell'*animale (genitivo soggettivo) ovvero che l'animale pone a noi dalla sua posizione impossibile di alterità assoluta: «Il punto di vista dell'assolutamente altro, e nulla mi ha mai così avvicinato a pensare questa alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto» (ivi, p. 37).

come decostruzione dell'idea di differenza ontologica, in quanto differenza prima o in senso proprio. Analizzando il testo di Heidegger intitolato *Il detto di Anassimandro*, Derrida faceva emergere un'idea di traccia matriciale più vecchia dello stesso essere e dunque della differenza ontologica, *différance* per la quale non esiste un nome nella lingua filosofica. Così pure, la decostruzione della metafisica del proprio rientra nel più generale contesto della decostruzione dell'idea metafisica di verità: anche se la verità non viene concepita come *adaequatio*, ma come *aletheia*, come disvelamento, nella misura in cui si pensa come togliamento dei veli resta un concetto metafisico, legato alla catena concettuale della proprietà-autenticità. Svelamento presuppone un orizzonte di ricapitolazione, di togliamento che è presentazione, di saturazione del senso. Date queste premesse, sarà piuttosto agevole mostrare come anche relativamente alla nozione di segreto (*Geheimnis*), le analisi heideggeriane e derridiane divergano.⁴⁴

Sulla nozione di autenticità si dilunga invece Derrida nel saggio, anche questo ormai un classico, intitolato "Ousia" e "grammé". Nota su una nota di "Sein und Zeit". La nota è la numero 30, la più lunga di *Essere e tempo*. Al centro c'è l'idea di predeterminazione concettuale delle nozioni di *nun* e *ousia*, ora e sostanza. Heidegger interpreta una lunga tradizione metafisica che abbraccia la filosofia da Parmenide a Platone, da Aristotele a Husserl, tradizione che ha pensato il tempo a partire dall'estasi del "presente" e dalla nozione di *Anwesenheit* (presenza). L'idea di base è che non sia possibile, neanche per Heidegger,

⁴⁴ Vedi cap. 4, par. "Il segreto e la testimonianza", del testo.

procedere alla distruzione dell'ontologia tradizionale senza passare per l'interrogazione del rapporto tra tale ontologia e il tempo. Heidegger per un verso opera tale decostruzione della metafisica della presenza, legata all'idea di presente temporale originario, ma per un altro verso non se ne libera fino in fondo, nella misura in cui conserva le nozioni di "temporalità autentica" e di "caduta" nella temporalità inautentica. Ma di più, ricostruendo la genesi del concetto volgare di tempo, Derrida ritiene impossibile sottrarsi a tale nozione di temporalità inautentica e derivata; il concetto di tempo è da parte a parte metafisico.

Derrida procede quindi a una serrata analisi del celebre brano sul tempo di Aristotele contenuto nella *Fisica*, IV, 10. Con Heidegger, l'Heidegger che abbandona la prospettiva di *Essere e tempo*, e contro l'Heidegger che crede ancora nel valore di autenticità o di proprietà, all'esistenza di una temporalità autentica, Derrida vuole mostrare come sia possibile rileggere il testo della metafisica, Aristotele in questo caso, per pensare il tempo a partire da un'idea di *grammé*, di traccia "più profonda" della differenza ontologica heideggeriana:

Il *tempo* non sarebbe allora che il nome dei limiti nei quali il gramma è così compreso, e, con il gramma, la possibilità della traccia in generale. *Null'altro si è mai pensato sotto il nome di tempo.*⁴⁵

La nozione di *Versammlung* (raccolgimento) è invece al centro di un altro saggio derridiano dedicato a Heidegger, intitolato *Dello spirito*. Derrida procede a

⁴⁵ Ivi, p. 95.

un'interpretazione di testi heideggeriani su Eraclito e in particolare *L'autoaffermazione dell'università tedesca*. Mediante una finissima analisi della presenza, nel corpus heideggeriano, della parola "spirito", *Geist*, che appare talvolta con e talvolta senza virgolette, e della differenza tra *geistlich* e *geistig*, Derrida mostra lo spostarsi, in posizione sempre più centrale nell'impianto di pensiero heideggeriano, della nozione di spirito. Lo spirito viene pensato infine come fiamma, come conflagrazione e come luogo del raccoglimento originario, *Versammlung*, in senso pre-metafisico, prima della spiritualità in senso platonico-cristiano. Lo scavo decostruzionista mostrerà quindi come l'idea di raccoglimento originario sarà in debito con la concettualità metafisico-platonica e come questa presunta origine archifilosofica, quest'alba del pensiero occidentale che si darebbe con il pensiero eracliteo del fuoco, del *pur*, sia in realtà un effetto di rimbalzo metafisico, che, come ogni origine, si dà sempre in un contraccolpo: la questione dell'origine, che è la questione della questione o la questione dello spirito, si dà sempre fantomaticamente come la questione del doppio. Lo spirito è il raddoppiamento, diviene spettro, *revenant*, fantasma che ritorna intempestivo, che sopravvive né vivo né morto.⁴⁶

Il volume intitolato *La mano di Heidegger*⁴⁷ pone ancora al centro la questione del proprio dell'uomo,

⁴⁶ J. Derrida, *Dello spirito*, cit.; cfr. anche Id., *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984 e Id., *Feu la cendre*, Éditions de Femmes, Paris 1987.

⁴⁷ J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit.; il volume si compone di tre saggi: "Geschlecht". *Differenza sessuale, differenza ontologica*, pp. 3-29; *La mano di Heidegger*, pp. 31-79 e quindi *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, pp. 81-170.

declinata in tre forme differenti. In primo luogo come questione dell'apertura del *Dasein* all'ascolto della voce dell'amico che sempre lo abita, che è *bei sich*, presso di sé, in una *Unter-schied* che non è né distinzione, né relazione e che viene ripensata secondo la nozione di filopolemologia (l'*implexe* eracliteo di *philèin*-amicizia e *pòlemos*-guerra). Secondariamente come questione del *Geschlecht* e del rapporto tra differenza sessuale e differenza ontologica: Derrida intende mostrare che, se pure esiste una squalificazione della differenza sessuale del *Dasein* rispetto alla differenza ontologica, è comunque possibile far emergere da una lettura doppia di Heidegger un'idea di disseminazione originaria che apre al pensiero di una differenza sessuale che non sarebbe ancora dualità sessuale. Infine, terza declinazione, ancora sul *Geschlecht* (sesso, razza, specie, genere, stirpe, generazione), sul rapporto tessuto da Heidegger tra *Schlag* (colpo) e *Geschlecht* e sulla mostruosità della mano che marca e che distinguerebbe il proprio dell'uomo dall'animale.

Aporia significa etimologicamente l'impossibilità dell'aver luogo del passaggio e, secondo Derrida, "logica aporetica" è quella che insiste su un *double bind* o su una contraddizione non dialettizzabile e irriducibile. In *Aporie* Derrida si confronta con la logica aporetica che regge l'analitica dell'essere-per-la-morte di *Essere e tempo*. I fini e la fine dell'uomo si incrociano ancora una volta. Ma per dire che la fine non si dà mai. Il luogo dell'ultimo passo è un non aver luogo, luogo atopico, che sfugge alla topologia metafisica. Derrida muove dalla celebre tesi heideggeriana secondo la quale la morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci, per mostrare come le sottili distinzioni relative alla morta-

lità del *Dasein* siano difficilmente controllabili (la fine, *Verenden*, come ciò che hanno in comune tutti i viventi; il morire in senso proprio, *eigentlich Sterben*, che è solo del *Dasein*; il decesso in senso medico legale, *Ableben*). La delimitazione resta sempre aporetica e ciò impedisce l'esperienza della morte "in quanto tale". Di più, il passaggio è aporetico perché ciò che è indelimitabile è l'aporia stessa "in quanto tale", l'aporia ultima sarebbe l'assenza di aporia. La decostruzione si configura come una singolare *endurance*, insistenza interminabile sull'aporia, costitutiva di ogni passaggio e indeterminabile in quanto tale; si configura come ridefinizione dei *marges* aporetici, come infinito racconto di racconti sull'ultimo passo aporetico che consente la sopravvivenza perché sempre in istanza. C'è passaggio solo là dove c'è aporia, là dove il passo è interdetto; come dice Derrida, passo senza passo, *sans pas*, senza no. Catastrofe straordinaria: *sans pas* è assenza di passo e della negazione, l'aporia si rovescia nel passaggio, nel dire di sì all'evento, nella promessa di sopravvivenza e di futuro. *S'attendre à l'arrivée* è il titolo della seconda sezione di *Apories*. Attendarsi e avvicinarsi a sé, e contemporaneamente all'altro e l'uno all'altro. A sé come all'altro, all'altro da sé che è il più proprio, al proprio che è l'altro, sempre e solo atteso, in un'impossibile copresenza e simultaneità. Così la morte appare come questa impossibile copresenza e simultaneità, sempre in istanza nel cuore della vita, altro in istanza nel cuore del proprio.

Aporie della proprietà, dei margini del proprio: il margine è sempre aporetico. Ex-appropriazione significa che il proprio è sempre attraversato dall'alterità e che le frontiere del proprio e dell'estraneo non reggono, così come la distinzione rigorosa di interiorità/esteriorità, coppia concettuale in debito con l'impianto

generale della metafisica della presenza o fonologocentrica. Del proprio non ci si appropria se non ex-appropriandosi; in altri termini è l'alterità costitutiva, passività e passato irrepresentabili e immemoriali, che ci costituisce come ciò che siamo, ma che non possediamo. La deiezione è radicale, sfugge all'alternativa di autenticità/inautenticità, di originario/derivato. La decostruzione si dà dunque come un'ermeneutica della finitudine che assume la tonalità di un esistenzialismo costitutivamente inautentico.

La decostruzione e la psicanalisi

La psicanalisi è un'ulteriore matrice del quasi-concetto di *différance* e della decostruzione. Confronto con la psicanalisi significa per Derrida confronto con Freud innanzitutto, ma anche con Lacan, Foucault, Nicolas Abraham e Maria Torok.⁴⁸

⁴⁸ Elenchiamo i principali testi di riferimento; su Freud: *Freud e la scena della scrittura*, cit.; *Speculare – su "Freud"*, cit.; *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996; *Résistances de la psychanalyse*, cit., in particolare il saggio intitolato *Résistances*, pp. 11-53. Su Lacan: *Il fattore della verità*, cit.; *Posizioni*, cit., p. 113 ss.; *Per l'amore di Lacan*, cit. Su Foucault: *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, cit.; pp. 39-79 e *"Etre juste avec Freud". L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in *Résistances de la psychanalyse*, cit., pp. 89-146, trad. it. *"Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994; *Fors*, préface à *Le verbier de "L'homme aux loups" de N. Abraham et M. Torok*, Aubier-Flammarion, Paris 1976, trad. it. *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, prefazione a *Il verbario dell'Uomo dei lupi*, Liguori, Napoli 1992, pp. 47-97. Per le opere critiche ci limitiamo a segna-

La decostruzione ai margini del testo della filosofia torna insistentemente, diremmo sintomaticamente, sull'opera freudiana in un rapporto di rilettura che è anche riconoscimento di una filiazione: la dislocazione della topologia della psiche operata da Freud viene interpretata con la messa a fuoco delle nozioni di traccia, di *Nachträglichkeit* (supplementarietà), di *Unheimlichkeit* (inquietante estraneità), e ancora di archivio e di resistenza. Un'interpretazione radicale dei temi della traccia e dell'archivio, del resto e della resistenza psicanalitici mostra come l'economia differenziale sia costitutiva di alcuni tra gli assi portanti della teoria psicanalitica stessa: le topiche freudiane e la teoria freudiana dei principi fanno ricorso implicitamente a un pensiero del *differre*, spaziale e temporale al tempo stesso. I *marges* della metafisica della presenza attraversano anche l'opera freudiana.

Derrida dichiara esplicitamente che, in primo luogo, la decostruzione del logocentrismo non può essere interpretata come una psicanalisi della filosofia (analisi della rimozione non riuscita della scrittura) e, in secondo luogo, che scopo delle letture decostruzioniste della psicanalisi è quello di mettere in rilievo ciò che di tale tradizione deborda dalla chiusura logocentrica. Questo programma viene sviluppato nel saggio *Freud e la scena della scrittura* mediante un'analisi del funzionamento dell'apparato psichico, rappresentato attraverso l'immagine della macchina di scrittura che Freud presenta in *Nota sul*

lare P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le titre de la lettre: une lecture de Lacan*, Galilée, Paris 1973, trad. it. *Il titolo della lettera: una lettura di Lacan*, Roma, Astrolabio 1980 e P.A. Rovatti, *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998.

notes magico. Senza percorrere le complesse analisi del testo, ci si limita a evidenziare il fatto che la metafora della scrittura sempre più si impadronisce delle descrizioni dell'apparato psichico; non solo, ma viene evidenziato come Freud faccia sempre più fatica a espellere il funzionamento della traccia e della differenza da una presunta originaria presenza a sé della struttura della psiche organizzata secondo un modello gerarchico:

Il testo non è pensabile nella forma, originaria o modificata, della presenza. Il testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni. Degli stampi originari. Tutto comincia con la riproduzione. *Già da sempre*, cioè depositi di un senso che non è mai stato presente, il cui presente significato è sempre ricostruito a posteriori, *nachträglich*, in un secondo momento, *in modo supplementare*: *nachträglich* significa anche *supplementare*.⁴⁹

Se la nozione di *Nachträglichkeit* allude al *differre* in senso temporale, quella di *Unheimlichkeit* fa pensare al *differre* in senso spaziale. L'estraneità è inquietante perché, come nel saggio di Freud *Das Unheimliche*, l'estraneo è anche il più proprio, abita il proprio; il senso del termine *unheimlich* arriva a coincidere con quello del proprio opposto *heimlich*. In *Speculare su "Freud"*, l'analisi della teoria dei principi contenuta in *Al di là del principio di piacere*, e in particolare della ben nota descrizione del gioco del *fort/da*, evidenzia questa singolare atopicità dei luoghi freudiani, secondo quella che Derrida chiama

⁴⁹ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., p. 273.

una "logica" dell'*au-delà*, o meglio del *pas au-delà* (passo/non al di là) che deborda dalla logica posizionale. La coazione a ripetere e la pulsione di morte messe in scena da Freud mostrano che il puro piacere e la pura realtà sono gli estremi ideali di un movimento pendolare, l'uno mortale dell'altra, l'uno come l'altro differito. Il processo psichico si costituirebbe come *détour* differente tra i due. La pulsione di morte non soggiace quindi alla logica posizionale, sarebbe un'alterazione senza opposizione dei due principi; ma le conseguenze dell'ipotesi derridiana sono radicali. La stessa speculazione di Freud ha luogo nella cornice rappresentata da questa scena, motivo per cui Freud procede continuamente a dei rinvii della tesi capitale senza avanzare mai in modo decisivo. A una lettura decostruzionista la storia raccontata da Freud risulta infatti impossibilitata a esibire proprio la pulsione di morte:

Lo speculatore non si rifà minimamente alla storia del *fort/da*, quanto meno nella dimostrazione in vista d'un al di là del PP. Pretende di poterla ancora spiegare completamente nello spazio del PP che ci racconta, un certo episodio del suo regno di favola, certo un momento importante della genealogia che gli è propria, un momento di se stesso comunque.⁵⁰

La speculazione freudiana si configura come un fitto gioco di intrecci e ripetizioni che segue e dunque inve-

⁵⁰ J. Derrida, *Speculare su "Freud"*, p. 43. Sul tema dell'*Unheimlichkeit*, in connessione con la nozione di spettro o di *revenant*, cfr. anche J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994. Cfr. G. Berto, *Derrida: "corrispondenze" tra Freud e Heidegger*, in Id., *Freud Heidegger lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999, pp. 223-248.

ra la logica della ripetizione, del *fort/da*. Freud gioca con le proprie tesi, anzi è in gioco nelle proprie tesi (la scrittura autobiografica nel racconto del gioco del rocchetto di Ernst) come Ernst gioca con la bobina; entrambi giocano nello spazio aperto da questo *fort/da*. Per la medesima ragione lo stesso gioco di rilettura derridiana e di chiunque voglia specularre su "Freud" è una *dé-monstration* (dimostrazione), nel senso di una decostruzione senza tesi da mostrare.

La nozione di scrittura e di traccia circolante nell'opera freudiana è quindi analizzata sul filo della nozione di archivio. Tutto comincia con la ripetizione, con la supplementarietà; il testo inconscio si presenta infatti come un immenso archivio, archiviazione di tracce di tracce. In Freud coabitano due tendenze contrapposte: di fatto in primo luogo Freud continua a pensare metafisicamente l'archivio come protesi tecnica, come tecnica ipomnestica esteriore. Il suo archivio obbedisce all'assunto tradizionale di ritorno all'origine, all'arcaico e all'archeologico, come ciò che è in principio e comanda (il luogo dell'autorità, l'arconte). Ma, al tempo stesso, Freud ha reso possibile un nuovo modo di pensare all'archivio quando ha insistito sulla nozione di ripetizione originaria: l'archivio sarebbe così l'origine esposta al fuori. Derrida prende le mosse dalla nozione di impressione, dall'impressione freudiana, in tre sensi: impressione scritturale o tipografica, iscrizione, traccia mnestica; in un secondo senso la decostruzione dell'archivio non è la conseguenza di una teoria freudiana dell'archivio, ma l'effetto di un'impressione prodotta dall'archivio di Freud; in un ultimo senso, impressione freudiana come impronta lasciata da Freud stesso. Tutto ciò per dire che la questione dell'archivio e dell'impressione non è solo una questio-

ne di memoria o del passato, ma è soprattutto una questione a venire, dell'avvenire. Perché l'archivio si lega all'esperienza della memoria e del lutto che aprono all'avvenire. Nessun avvenire è possibile senza archivio e ripetizione, ma neppure se questo archivio non fosse un'origine esposta al suo fuori, ovvero decostruibile, consegnato al rischio e alla promessa della catastrofe. Con le parole di Derrida: l'archivio freudiano in questo nuovo senso apre al futuro solo perché è attraversato dalla pulsione di morte, dal mal d'archivio, dal male radicale. In tutto ciò ne va sia del passato, della memoria archioriginaria, sia del futuro della psicanalisi. Ne va della memoria perché l'archivio psicanalitico si iscrive in un archivio più antico, archioriginario: la psicanalisi sarebbe una scienza ebraica perché rilancia l'eredità ebraica della scrittura, dell'incisione e della circoncisione, anche attraverso la singolare scena autobiografica freudiana. Ne va dell'avvenire, perché ne va del futuro della psicanalisi e della tecnica psicanalitica stessa. Quale futuro per la psicanalisi di fronte alla rivoluzione delle tecniche di archiviazione, se la psicanalisi è legata a determinate tecniche, a una certa tecnica della scrittura, ed è erede della tradizione ebraica marchiata dall'ingiunzione della memoria e dall'esperienza della promessa? Tutto ciò resta sospeso a un punto di domanda, al pericoloso forse dell'avvenire, nella misura in cui ogni lettura freudiana, e in particolar modo quella derridiana (chiasma autobiografico dell'ebreo-greco Derrida), si iscrive in questa macchina di archiviazione e di scrittura che mette in movimento sempre di nuovo l'opera di Freud.

La questione del futuro della psicanalisi e di come si legghi in un doppio vincolo agli invii psicanalitici (*envois*) viene ripresa anche nel più recente *Résistances*

de la psychanalyse, testo nel quale Derrida analizza il concetto di resistenza nel corpo freudiano, per sostenere che può essere letto in due sensi. In un primo senso come resistenza alla psicanalisi: un'analisi della condizione della psicanalisi al giorno d'oggi ci costringe a prendere atto che, ormai patrimonio comune, la psicanalisi sembra possa essere dimenticata. È possibile quindi studiare il ritorno di questa resistenza alla psicanalisi, ispirandosi al discorso freudiano sulla resistenza all'analisi. Ma in un secondo senso, si può parlare di resistenza *della* psicanalisi, resistenza insita in essa stessa, installata *ab origine* nel cuore della psicanalisi, già nel concetto freudiano di "resistenza all'analisi". Si può procedere qui a un'analisi delle resistenze nella pratica analitica, ma è proprio tale pratica che fa resistenza e impedisce l'analisi, fa resistenza allo scioglimento analitico. Una lettura delle "resistenze" in senso psicanalitico si trova implicata in un singolare *double bind* che può solo essere sopportato e mai risolto; in ciò la decostruzione è erede (con tutte le connesse aporie dell'eredità) di un certo discorso psicanalitico, nella misura in cui non si dà come procedimento critico e di scioglimento e anzi mette in discussione il dato elementare puro, originario, che sarebbe il prodotto dell'analisi.

Se di Freud interessa la macchina di scrittura, della psicanalisi eretica di Lacan interessa l'idea base dell'inconscio strutturato come un linguaggio. Ma l'analisi del linguaggio dell'inconscio condotta da Lacan viene giudicata viziata dal pregiudizio logocentrico della possibilità di reperire una parola piena, disvelatrice o risoltrice. A questo proposito Derrida parla di fallogocentrismo del testo lacaniano, ovvero il fallo sarebbe il significante privilegiato che regola il linguaggio inconscio. Derrida si occupa in

particolare dell'analisi del testo che apre la raccolta degli scritti di Lacan, *Il seminario su La lettera rubata* di Edgar Allan Poe. Mediante l'interpretazione della vicenda della lettera rubata, Lacan pretende di arrivare alla conclusione risolutiva, alla risoluzione analitica del testo di Poe, rappresentazione del legame segreto tra femminilità e verità (femminilità come verità della castrazione che dunque fa di nuovo del fallo il significante privilegiato; la lettera ritrovata tra gli stipiti, tra le gambe del camino). Lacan, in sintesi, pretende di spiegare che sempre la lettera rubata, attraverso ampi *détours*, arriva a destinazione. Derrida contesta proprio la possibilità di risoluzione analitica del testo di Poe, sostenendo la tesi che il destino della lettera non è assegnabile, che la vicenda descritta da Poe non è riducibile a una verità analitica, o in altri termini che la stessa lettera rubata non arriva mai a destinazione. Arriva a destinazione a patto di non arrivare mai a destinazione, secondo la logica aporetica dell'*envoi* e dell'*a*-destinazione. Il fattore della verità, che in francese è anche il portatore (*facteur*), svia la verità dalla sua destinazione. Derrida procede a un'analisi supplementare per mostrare come la presunta verità lacaniana del testo precipita in un abisso di rinvii, perché è inscritta in una scena di scritture di scritture che incorniciano la lettera, il testo di Poe, il testo di Lacan su Poe e lo stesso testo di Derrida sul testo di Lacan su Poe. A Lacan manca l'elaborazione dei concetti di cornice, firma e *parergon*, e per questo pretende di riconoscere nello strumento del seminario il luogo reale del disvelamento della verità, pensando di poter ridurre il testo di Poe a una pura finzione letteraria. Al contrario Derrida vuole mostrare che la scena stessa della verità non si limita semplicemente a circoscrivere,

ma di fatto circoscrive ed è inscritta nel gioco delle finzioni e delle narrazioni di narrazioni. In tal modo il valore di verità che lega Lacan alla tradizione logocentrica, pur nella versione del fallogocentrismo, viene decostruito:

La psicanalisi si trova – per tutto quello che trova – nel testo che decifra. E trova più di se stessa. Quali ne sono le conseguenze, in rapporto alla verità e in rapporto al testo? Dove siamo condotti?⁵¹

La stessa questione aporetica, ovvero senza risposta risolutiva, è ripresa in un successivo testo dedicato alla figura di Lacan e intitolato *Per l'amore di Lacan*. Al centro della discussione è il rapporto di Lacan con i filosofi, e in particolare il problema di come la riflessione lacaniana sul desiderio *del* filosofo, sul desiderio, abbia aperto nuovi spazi alla cultura filosofica. Il problema è quello del *con* tra due, innanzitutto sviluppato mediante una riflessione autobiografica relativa ai tre incontri fra Derrida e Lacan. Cosa accade in questo *con* tra due, che è anche il *con* tra due della filosofia e della psicanalisi, di Derrida e di Lacan? Questo singolare rapporto aporetico viene analizzato tramite tre figure: quella del chiasmo, del futuro anteriore del ritardo e infine dell'invaginazione chiasmatica dei bordi (sito analitico). La figura del chiasmo è quella che si è costituita tra Lacan e i filosofi, tra la scienza analitica e la filosofia, quando con i suoi scritti, negli anni sessanta, Lacan lega in *double bind* il filosofico e lo psicanalitico: «E allora, dopo? Dopo, siamo mai usciti da questo chiasmo?

⁵¹ J. Derrida, *Il fattore della verità*, cit., p. 21.

Credo di no». ⁵² Seconda figura di questo *con* tra due, il futuro anteriore del ritardo indica che la macchina di scrittura lacaniana custodisce in riserva, per una nuova lettura, anche la possibilità di spostare l'attenzione dal fonemico al grafemico, specialmente a partire dai testi degli anni settanta. Infine, l'invaginazione chiasmatica dei bordi: l'interesse costante di Derrida per Lacan è dovuto al singolare *double bind* che lega la situazione analitica, determinata storicamente, alla configurazione fallogocentrica del discorso filosofico in una certa epoca. Non solo, ma tale interesse evidenzia come lo statuto e l'istituzione psicanalitici si spostino nella deriva decostruzionista che trascina con sé fallogocentrismo e psicanalisi. Cosa resta dunque di questo *con* tra due? Nulla salvo una passione singolare e assoluta, la follia per l'amore di Lacan, e l'amore per questo pensiero della follia e del desiderio, desiderio che è il futuro e la promessa del suo pensiero.

Concludiamo la presentazione del rapporto tra decostruzione e psicanalisi seguendo la pista del commento derridiano a *Il verbario dell'Uomo dei lupi* di Abraham e Torok. Le parole psicanalitiche sono parole angolate, perché attraversate dalla non-presenza e dalla non prossimità a sé: «Un cambiamento di direzione interrompe bruscamente la continuità della spiegazione e le imprime un'angolazione anasemica: effetto e *condizione* del discorso psicanalitico». ⁵³ E questo perché la psicanalisi gioca a deco-

⁵² J. Derrida, *Per l'amore di Lacan*, cit., p. 162.

⁵³ J. Derrida, *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, cit., p. 78. Del dibattito tra Derrida e Foucault preferiamo render conto a parte nel corso della discussione delle prospettive critiche.

struire i *marges* di interno/esterno o di ragione/follia. La figura che emerge è quella di una paradossale *enclave* topologica o della cripta, che si cela mentre dà ricetto, e significa luogo proprio abitato dall'altro. Di un'esteriorità che abita il più proprio. La decostruzione derridiana si sviluppa a proposito delle nozioni di incorporazione e di introiezione, sul sottile limite che le separa, così come vengono analizzate da Abraham e Torok. *Fors* è il titolo della prefazione derridiana, tradotto con "f(u)ori": significa fuori, foro (cavità e foro interiore), e nella forma arcaica *foris*, proposizione eccettuativa, fuorché. Lo spazio di questo fuori è dunque *unheimlich*, al tempo stesso dentro e fuori. Esteriore, ma foro interiore, "fuorché" che mette in salvo escludendo, secondo la dinamica dell'incryptarsi. La "logica" aporetica dell'*Unheimlichkeit*, attraversa tutto il discorso psicanalitico e si rovescia su di esso, decostruendone il senso e rimettendolo al futuro:

Se le cose stanno così, la questione di sapere se c'è o no della psicanalisi, – x – sua, la sua, la tua, la mia, che tenga o che venga, questa questione incalcolabile, inenarrabile, in-contabile, in-imputabile si sposta nella misura in cui si decostruisce – come da sola, senza decostruzione né progetto decostruttivo – la situazione analitica, quindi l'istituzione analitica.⁵⁴

⁵⁴ J. Derrida, *Per l'amore di Lacan*, cit., p. 172.

4. Decostruzione, etica e politica

La venuta dell'altro e l'ospitalità

Se il più d'uno era il nome plurale della decostruzione, la decostruzione può anche essere definita la venuta dell'altro, dell'a venire, plurale e improgrammabile. Detto questo, non sarà difficile comprendere la piega in senso etico-politico assunta dalla filosofia derridiana. Ciò non significa solo che la decostruzione si applica all'istituzione come pratica contro-istituzionale; in un altro senso, ed è da qui che intendiamo partire, la decostruzione è riflessione etico-politica radicale, nella misura in cui decostruisce proprio l'ordine gerarchico metafisico cui soggiacciono l'etica e la politica come discipline filosofiche. La riflessione etico-politica viene così rilanciata passando per la fatica dell'immenso *détour* che attraversa la decostruzione della metafisica della presenza e del proprio.

La venuta dell'altro è dunque la parola d'ordine cui si ispira la decostruzione dell'etica e della politica, che come ogni decostruzione non è demolizione, ma ricostruzione. L'appello, la voce dell'altro che abita il proprio, l'*enclave* topologica già individuata da Derrida nel corso della decostruzione della metafisica della soggettività, tutto ciò viene rigiocato sul piano della ridefinizione di quella che chiameremmo etica "originaria", se ciò non ci fosse precluso dalla decostruzione delle nozioni di origine o di *arché*.

Le riflessioni sulle tematiche etiche si configurano come una sorta di fenomenologia dell'impossibile, dell'impresentabile, dell'irrapresentabile. Il *double bind* del fuori che abita l'interiorità si dà solo obliquamente, a una fenomenologia di ciò che non è fenomeno, che non appare. In un gesto dunque iperfenomenologico, la decostruzione, erede della fenomenologia secondo le aporie dell'eredità, costringe anche quest'ultima ad ascoltare il proprio fuori, ciò che intendeva escludere, l'altro. Questa complessa digressione, che passa per la decostruzione della metafisica del proprio heideggeriana e per la decostruzione del principio fenomenologico dell'evidenza, consente a Derrida di evitare di ricadere in quella che al giorno d'oggi sembra essere una diffusa retorica:

Devo dire, prima di cercare di rispondere alla vostra questione, che attualmente le parole "altro", "rispetto dell'altro", "apertura all'altro" ecc., divengono un po' faticose. Qualche cosa diviene meccanico in quest'uso moraleggiante della parola "altro", e talvolta anche nel riferirsi a Levinas vi è qualche cosa di un po' meccanico, di un po' facile (ed edificante) da qualche anno. Vorrei dunque, nel nome di questo pensiero difficile, protestare contro questa facilità.¹

La riflessione etica decostruzionista sulla venuta dell'altro è dunque più radicale e si sbilancia sugli abissi del dono e dell'evento, trascinando in tali abissi la

¹ J. Derrida, *De l'hospitalité*, in *Sur parole*, cit., p. 63. Gli altri testi di Derrida su questo argomento sono: Id., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998; J. Derrida, A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

decostruzione stessa. Pensiero dell'evento ed evento di pensiero, invenzione dell'evento. Quelli che tra poco descriveremo, per primo il tema dell'ospitalità, non sono solo temi del pensiero di Derrida, ma modalità di nominare altrimenti la condizione aporetica e impossibile perché il pensiero accada. Ogni volta che c'è pensiero si dà esperienza aporetica della decisione, del dono, dell'amicizia, dell'ospitalità per la venuta dell'altro, dell'evento, come l'altro e come l'avvenire, l'a venire; all'ascolto di questo passo di venuta dal fuori, si pone la decostruzione come fenomenologia dell'impossibile. Un certo stile, una certa esperienza di pensiero è dunque anche esperienza etica nella misura in cui la genesi del senso oltrepassa l'orizzonte di attesa del soggetto e si sbilancia sull'altro. In sintesi: «Il problema etico è fare in modo che l'incondizionato accada».²

Le aporie dell'ospitalità e dell'accoglienza sono analizzate secondo una linea di pensiero che si riconosce in debito con la parola di Levinas, colui che attraverso uno scavo iperfenomenologico, per primo e per altra via rispetto a Derrida, ha individuato nella questione dell'altro la questione fenomenologica ultima e dunque ha rovesciato i rapporti tra ontologia ed etica e ha ridefinito in modo assolutamente innovati-

² J. Derrida, *L'ordine della traccia* (intervista a cura di G. Dalmaso), in Aa.Vv., *Jacques Derrida dalla fenomenologia all'etica*, cit., pp. 4-15, p. 15. Sulla logica aporetica dell'invenzione cfr. J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., l'omonimo saggio, pp. 11-61. In questo testo la decostruzione è presentata come motivata dal desiderio di una certa esperienza dell'impossibile, esperienza dell'altro come invenzione dell'impossibile, esperienza dell'invenire (*invenir*), del lasciar venire l'altro (l'invenzione è inaugurale come l'evento e deve poter essere ripetuta per essere tale).

vo il concetto di metafisica. Metafisica come rapporto nella separazione radicale con l'altro, l'infinito, l'irriducibilmente altro, che si presenta nell'esperienza non tematizzabile del volto. Con Levinas, per Derrida la legge dell'ospitalità è incondizionata:

Se è l'Altro che solo può dire *sì*, il "primo" *sì*, allora l'accoglienza è sempre l'accoglienza *dell'*altro. È necessario ora pensare le grammatiche e le genealogie di questo genitivo. Se parlando del "primo" *sì* ho utilizzato le virgolette attorno a "primo", è solo per arrendermi a un'ipotesi appena pensabile: non c'è *primo sì*, il *sì* è già una risposta [...] Bisogna *cominciare con il rispondere*.³

La legge dell'accoglienza incondizionata è prescritta dall'esperienza del volto e precede l'esperienza dell'ipseità *recueillement du chez-soi*. Con parole di Derrida: il *recueillement du chez-soi* è possibile grazie all'impossibile, incondizionata legge dell'*accueil*, dell'accoglienza, fino al punto che il soggetto, l'ospite diviene l'ostaggio dell'altro. Per tutte queste ragioni l'ospitalità non costituisce una regione dell'etica, ma è l'eticità stessa, costituisce il rapporto con l'*ethos* e la dimora. La rottura con la concezione dell'ospitalità legata all'idea di ipseità e al potere di ospitare del soggetto rovescia il quadro concettuale entro il quale reinterpretare l'etica: «Io sono in preda dell'altro, l'ostaggio dell'altro e l'etica deve fondarsi su questa struttura d'ostaggio».⁴ Il rischio riconosciuto da Derrida stesso è quello di ricadere in una forma di irenismo che si rovesci nel proprio opposto, ma, di nuovo con Levinas, il volto, nel prescrivere la legge, costitui-

³ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 86.

⁴ J. Derrida, *De l'hospitalité*, cit., p. 66.

sce anche la possibilità stessa di infrangerla, della chiusura. Se l'accoglienza originaria, l'apertura al volto prescrive il comandamento, "non uccidere", è sempre tale "faccia a faccia" a dire che il comandamento può essere violato; non si può uccidere che là dov'è il volto. In altri termini la legge incondizionata dell'ospitalità prescrive anche di venir realizzata, attualizzata, e in tal modo comunque offesa, trasgredita, perché non più incondizionata, ma applicata in date condizioni; richiede una scelta, con una decisione ogni volta singolare, necessita di leggi dell'ospitalità condizionate, che tuttavia restano leggi dell'ospitalità nella misura in cui non rinunciano a questa memoria e promessa di un'accoglienza assoluta e incondizionata.

Nel corso delle analisi sul tema dell'accoglienza viene innestata nel corpo della filosofia derridiana una serie di nozioni derivanti dalla tradizione ebraica. Si scorgeranno, negli ultimi scritti di Derrida, le tracce di una riappropriazione sempre più marcata di un'eredità ebraica, già evidenti nell'elaborazione della legge dell'ospitalità e nella focalizzazione del rapporto non tematizzabile con l'infinitamente altro. Ma, di nuovo con Levinas, Derrida parla di una *Thora* prima e dopo il Sinai, di una legge dell'accoglienza incondizionata che non è patrimonio esclusivo della tradizione ebraica. Nella parte conclusiva di *Sull'ospitalità*, viene analizzata la vicenda delle figlie di Lot offerte agli abitanti di Sodoma in cambio degli ospiti, al fine di porre le leggi dell'ospitalità al di sopra di tutto (*Genesi XIX*, 1 ss).⁵ Ma il testo si confronta anche con le riflessioni di Benveniste sull'*hostis*, nemico e ospite, sull'*ospitilità*, a un tempo ospitalità e ostilità. E soprattutto si offre come una densa rilettura dell'*Edipo a Colono* di Sofocle. Alla

⁵ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., pp. 129-132.

fine della tragedia Edipo ordina a Teseo di giurare di non rivelare mai a nessuno il luogo della sua tomba in terra straniera, a causa del rischio di attirare sulla città ospitante indicibili sventure. Cieco, straniero e fuori-legge, Edipo si rende due volte clandestino, occultando il luogo della sua ultima dimora, e fa di Teseo l'ostaggio della promessa, della fede giuratagli:

Tutti sono ostaggi del morto, a cominciare dall'ospite prediletto, legato dal segreto che gli è dato, confidato, dato da serbare, che deve serbare, obbligato ormai dalla legge che gli è piovuta sul capo ancor prima che avesse scelto di obbedirle;⁶

altrettanto vale per le figlie Antigone e Ismene, condannate a un lutto infinito perché impossibile. La legge dell'ospitalità si presenta qui estrema, come legge dell'incryptarsi dell'altro, infinitamente ripetuta (lo straniero due volte straniero). L'assolutamente altro, il morto, si occulta e si custodisce nel profondo del cuore, nel luogo più proprio. Struttura fantasmatica di sopra-vivenza, della morte sempre in istanza, a venire, e dunque della rinascita, della vita.

La legge dell'ospitalità non è patrimonio di alcuna tradizione, è l'essere in decostruzione del proprio, è la legge della genesi del soggetto, del proprio, la legge della genesi tout court, della sopravvivenza, della generazione, dell'eredità e della tradizione stessa.

La responsabilità e la decisione

Se tutto inizia con il rispondere e non c'è primo inizio, è necessario rimettere in discussione un altro *to-*

⁶ Ivi, p. 103.

pos classico dell'etica, quello della responsabilità e della decisione responsabile. A quali condizioni si dà responsabilità e decisione, se il soggetto è abitato dall'altro, se l'ospite è ostaggio? Responsabilità, infatti, è etimologicamente riconducibile al verbo *respondeo*, rispondo. Problema etico, ma, come abbiamo visto, in grado di scompaginare le gerarchie metafisiche e i rapporti tra etica e ontologia. Derrida compie un altro passo nel percorso di quella che abbiamo definita la fenomenologia dell'impossibile. Responsabilità e decisione accadono se sussiste la condizione del "non poter aver luogo", come esperienze aporetiche e indecidibili.

Derrida eredita la questione della responsabilità, che poi è anche questione dell'eredità, dalla tradizione fenomenologica, in modo peculiare da Levinas, e ne sviluppa le riflessioni decostruendo i testi sulla responsabilità e l'Europa di Jan Patočka.⁷ Dalla fenomenologia classica husserliana riprende il tema della responsabilità del filosofo, la questione husserliana relativa alla missione storica del filosofo come funzionario dell'umanità, ma per decostruirla e per mostrare come il principio di responsabilità che regge il progetto fenomenologico viene scardinato dall'impossi-

⁷ Sui concetti di responsabilità e decisione cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.; Id., *Passions*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Passioni. "L'offerta obliqua"*, in *Il segreto del nome*, cit., pp. 87-126; Id., *Donner la mort*, cit., trad. it. delle pagine 159-209, *La letteratura nel segreto*, in "Ars Interpretandi", IV, 1999, pp. 1-34. Su responsabilità e politica cfr. J. Derrida, *L'autre cap*, Minuit, Paris 1991, trad. it., *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, Garzanti, Milano 1991. Per la critica cfr. B. Moroncini, *Il discorso e la cenere: dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Guida, Napoli 1988.

bile tenuta della generale prospettiva trascendentalista e teleologica che lo domina. Per riportare la discussione sul piano teoretico, Derrida decostruisce la nozione classica di responsabilità, presa a nome proprio e davanti all'altro. È innanzitutto la domanda che viene spostata, prima che la risposta; in termini più radicali, la questione della responsabilità è la questione della domanda, dell'appello, della chiamata e della venuta dell'altro. La responsabilità non è semplicemente assunta a nome proprio, né, altrettanto semplicemente, gli effetti della nostra decisione responsabile ricadono sull'altro. Ma l'altro è implicato innanzitutto e già da sempre nella struttura aporetica dell'evento di una decisione responsabile:

prima della questione dello straniero come tema, titolo d'un problema, programma di ricerca, presupponendo di sapere già *cos'è*, cosa *vuol dire* e *chi è* lo straniero, prima di tutto ciò, c'era ancora, certo, la questione dello straniero come domanda rivolta allo straniero (Chi sei? Da dove vieni? Che vuoi? Vuoi venire? Dove vuoi venire? ecc.), ma soprattutto, ancor prima, la domanda dello straniero in quanto domanda *venuta da fuori*. E quindi della risposta o della responsabilità.⁸

La questione della responsabilità e della risposta è la questione dell'altro, ma il genitivo va in questo caso assunto in senso sia oggettivo che soggettivo, perché è anche la questione che proviene dall'altro, già da sempre qui, il dono dell'altro, o la questione del dono e dell'evento, se l'evento si dà come venuta dell'altro. Prima di ogni dire di sì o dire di no, c'è l'appello, la chiamata alla risposta, l'apertura archioriginaria all'altro, ed è per questa ragione che Derrida utilizza

⁸J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 117.

l'espressione *responsiveness*, responsività indeterminabile e indecidibile, prima di qualsiasi risposta determinata e addirittura della possibilità della non-risposta. La questione della responsabilità come questione della venuta dell'altro sprofonda in abisso: perché si dia responsabilità è necessario pensare alla possibilità di questa non-risposta, costitutiva della *responsiveness*.

Ma questo significa in definitiva che non si dà decisione responsabile, che il dire di sì o di no praticamente significano la stessa cosa e che dunque bisogna rinunciare al doversi assumere la responsabilità e decidere? Come esplicitamente dice Derrida: «*Una teoria del soggetto è incapace a render conto della benché minima decisione*».⁹ Ma ciò non significa che non si è responsabili di nulla. La decisione responsabile è impossibile e insieme necessaria, è una decisione sul fondo dell'indecidibile. Si moltiplicano le aporie della decisione: l'orizzonte nel quale la decisione si dà è insaturabile; non avremmo alcuna autentica decisione, se essa si inserisse in un orizzonte esaustivo di conoscenze e se si riducesse ad applicazione irresponsabile di un programma. La decisione, per esser tale, deve aporeticamente restare aleatoria, sospesa alla sua improgrammabilità. La decisione è evenemenziale, istitutiva di un nuovo inizio, di un inizio assoluto, è assolutamente singolare; ma decidere significa incidere e lasciar traccia, ovvero la decisione deve anche istituire la possibilità dell'iterazione, della ripetizione. Ogni volta la decisione lacera e dà inizio, dunque si compromette con il proprio altro senza poterlo controllare.

Di tutto ciò siamo responsabili? Sì, ma a partire da

⁹J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 86.

uno sfondamento della nozione di soggettività; non possiamo più domandare: "Tutto ciò è responsabile?"; la domanda avrebbe senso nell'orizzonte della metafisica della soggettività. Eppure si dà decisione, ogni volta, in ogni evento, come un nuovo inizio. Decisione sempre rischiosa, consegnata all'altro che risponderà per noi. Cosa devo fare? Il dovere di questa decisione è paradossale, un dovere dell'ordine del non-dovere; devo decidere, decidermi, ma è l'altro che irrompe e mi decide, mi lacera:

Allora che fare? È impossibile rispondere qui. È impossibile rispondere a questa domanda sulla risposta. È impossibile rispondere alla domanda attraverso la quale ci domandiamo precisamente se bisogna rispondere o non rispondere, se sia necessario, possibile o impossibile. Questa aporia senza fine ci immobilizza dal momento che essa ci lega doppiamente (devo e non devo, devo non, è necessario e impossibile ecc.).¹⁰

Siamo implicati ogni volta in questa struttura aporetica della responsabilità, in questa indecidibilità che tuttavia ci costringe a saltare. Nessuna decisione senza questo rischio assoluto, senza questa prova dell'indecidibile, del "senza regola".

Le aporie della responsabilità e della decisione si ricollegano a quelle della genesi della domanda filosofica e della questione della genesi che è la questione della filosofia: non si dà possibilità della domanda senza venuta dell'altro e senza questa non-risposta in istanza, e così pure nessuna vita senza la venuta del-

¹⁰ J. Derrida, *Passioni*, cit., p. 115. In *Politiche dell'amici- zia*, cit., Derrida rielabora la questione della decisione sul piano politico, contrapponendo le proprie aporie della decisione al decisionismo di Carl Schmitt, cfr. pp. 135-200.

l'altro sempre a venire e senza non-risposta, senza morte in istanza. Ogni volta che poniamo una questione filosofica e cerchiamo di rispondere le aporie della responsabilità sono già in gioco. L'origine della questione filosofica è anche questione dell'origine e della risposta all'altro che viene. È dunque anche questione della genesi, della generazione, del soggetto e del nome; questione che la filosofia sempre ripete, e ripetizione della questione in questione. Tutto ciò, nei termini della decostruzione erede delle aporie costitutive della filosofia, si traduce nelle questioni del testo, dell'innesto e della firma. I margini del testo sono indecibili; decostruire significa contaminare, correre il rischio dell'innesto, dell'irruzione dell'altro, o meglio riconoscerlo già da sempre qui e insieme proveniente da fuori, secondo la "logica" dell'invaginazione chiasmatica dei bordi. In altri termini, ogni gesto di interpretazione è un evento assolutamente singolare e rischioso, che necessita di una firma. Bisogna correre il rischio di produrre un'interpretazione, di firmare, prendere la responsabilità e decidersi a firmare, ma sapendo che la struttura della firma è quella di essere singolare e al tempo stesso ripetibile. La firma richiede di essere controfirmata dalla firma dell'altro.

La stessa decostruzione si trova infine implicata in questo *double bind* della responsabilità e della questione filosofica che essa dunque non può pretendere di ridurre. Ancora una volta, decostruire significa insistere sull'aporia. A parere di Derrida si assiste oggi a due interpretazioni ricorrenti della decostruzione: per alcuni sarebbe una forma moderna di immoralità, immoralismo o irresponsabilità; per altri oggi essa tornerebbe a riappropriarsi di tematiche etiche. Tuttavia entrambe le valutazioni, la squalificazione morale come la ri-moralizzazione della decostruzione, restano

troppo in superficie e impediscono di vedere che la questione posta dalla decostruzione è più radicale: non solo cosa rispondere, ma cosa significa rispondere, a quali condizioni si dà risposta e responsabilità: è la questione dell'eticità dell'etica. Cade dunque l'accusa di irresponsabilità rivolta alla decostruzione, proprio nella misura in cui quest'ultima si mette in gioco nella decostruzione della nozione di responsabilità. Non può dunque essere ridotta a una rinascita contemporanea della sofistica, dello scetticismo, né a mera filosofia irrazionalistica, nichilistica, o peggio a una forma moderna di anti-filosofia. Essa eredita al contrario, deformando tale eredità, le aporie filosofiche della genesi del senso e di conseguenza, anziché irresponsabile, è iperresponsabile, perché si pone all'altezza della responsabilità della genesi del senso.

L'amicizia

Ulteriore tappa della riflessione etica derridiana che si propone come una fenomenologia dell'impossibile è la riflessione sul concetto di amicizia. L'esperienza aporetica dell'amicizia è un altro modo per descrivere ciò che deborda e costituisce ciò che noi conosciamo tradizionalmente come l'orizzonte etico; è la descrizione di un rapporto all'altro nella distanza e nella separazione.

L'esperienza dell'amicizia, se essa si dà, *s'il y en a*, come ripete di continuo Derrida, si dà come un evento singolare, e singolarmente ripetibile, non programmabile. Perché proprio io? Perché proprio lui? E come decidere dell'amicizia sovrana? L'esperienza dell'amicizia si dà come un'altra prova singolare dell'indecidibile:

È dunque poco dire che il "bisogna" dell'amicizia, come quello della gentilezza, *non deve essere dell'ordine del dovere*. Non deve neppure prendere la forma di una regola, e soprattutto non di una regola rituale. Se cedesse alla necessità di applicare a un caso la generalità di una prescrizione, il gesto di amicizia o di gentilezza si distruggerebbe esso stesso.¹¹

Derrida si muove in due direzioni: se da una parte, come abbiamo visto, sviluppa un'analisi delle aporie dell'amicizia, dall'altra, procede a una decostruzione di questo filosofema nel testo della metafisica. Due tradizioni relative al concetto di amicizia attraversano il corpo della storia della filosofia, non sempre disgiungibili l'una dall'altra, talvolta presenti nello stesso testo. Da una parte troviamo un'idea classica di amicizia legata ai valori di presenza e prossimità, di uguaglianza e di reciprocità; amicizia innanzitutto androcentrata, valore di amicizia coerente con la prospettiva della metafisica fallogocentrica. Dall'altra troviamo una tradizione dell'amicizia che si svincola dal logocentrismo e proprio dai valori di prossimità, presenza e reciprocità; questa concezione dell'amicizia richiede un pensiero dell'eccedenza e del dispendio, del dono, in luogo dello scambio economico, dell'economia del debito: «L'amicizia non è mai un dato presente, appartiene all'esperienza dell'attesa, della promessa, dell'impegno».¹² Il pensiero dell'amicizia viene ricondotto a quello dell'evento da filosofi che decisamente assumono una prospettiva di conte-

¹¹ J. Derrida, *Passioni*, cit., p. 95. I testi fondamentali nei quali Derrida elabora questa fenomenologia impossibile dell'amicizia sono i già citati: *Politiche dell'amicizia*; *Memorie per Paul de Man*; *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*.

¹² J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 276.

stazione della metafisica; così Derrida si riferisce a Nietzsche, Bataille, Blanchot. Ma la prima tradizione, dominante, è attraversata dalla seconda, il margine tra le due passa per la tradizione classica dell'amicizia. Derrida vuole mostrare come, a una doppia lettura, anche in autori come Aristotele o Montaigne emerga un'idea di amicizia-eccedenza che "precede" e sfonda la nozione di soggettività. A partire dal detto attribuito ad Aristotele e riportato, tra gli altri, da Montaigne: "Oh miei amici, non c'è nessun amico", Derrida prende in analisi il libro VIII dell'*Etica nicomachea* e rileva che le note e sottili analisi aristoteliche relative ai tre generi di amicizia conducono a quella che si configura come un'iperaporetica condizione arcipreliminare di un'altra esperienza dell'amicizia. Specialmente là dove Aristotele nel presentare l'amicizia sovrana, prima o di virtù, sembra costretto a riconoscere che questa si dà a condizione di autodistruggersi, come impossibile.

Questa interpretazione seconda e questo pensiero altro dell'amicizia si presentano obliquamente come un'altra prova dell'indecidibile. Soprattutto quando Derrida radicalizza tale pensiero "altro" illustrando la struttura testamentaria dell'amicizia. Anche nel caso di *Memorie per Paul de Man*,¹³ volume che racco-

¹³ Il testo raccoglie tre conferenze del 1984, pronunciate dopo la morte di de Man, avvenuta nel 1983, e un saggio del 1988 a proposito delle accese polemiche scatenatesi nel dibattito filosofico statunitense quando si apprese che de Man, dal dicembre 1940 al dicembre 1945, aveva tenuto una rubrica letteraria e artistica su un giornale belga favorevole all'occupazione nazista. Come abbiamo già ricordato, la vicenda diveniva il pretesto per muovere un attacco più generale alla decostruzione, non solo filosofia nichilistica, ma pure grossolanamente assimilata all'heideggerismo, al-

glie una serie di saggi sia in memoria dell'amico morto, critico letterario e decostruzionista belga, sia sul tema della memoria, sono individuabili motivazioni occasionali, come accade spesso per i testi derridiani. La disimmetria dell'amicizia è iperbolica nell'amicizia per chi non c'è più, l'amico morto; nella memoria e nella promessa di sopravvivenza, attraverso l'esperienza del lutto per l'amico morto. Questa disimmetria infinita, distanza incolmabile, costituisce la condizione archioriginaria dell'amicizia, l'amicizia incondizionata. L'amicizia, se ce n'è, ogni amicizia obbedisce a questa "logica" della testamentarietà che nella sua forma più alta è il nostro accompagnare l'amico nell'oblio:

È sufficiente che lo sappia mortale, ch'egli mi sappia mortale – non si dà amicizia senza una tale coscienza della finitudine. E tutto quanto iscriviamo nel presente vivente del nostro rapporto con gli altri porta con sé, già da sempre, una firma da *memorie d'oltretomba* (*mémoires d'outre-tombe*). Ma questa finitudine, che è anche la finitudine della memoria, non ha innanzitutto la forma di un *limite*, di una capacità, di un'attitudine o facoltà limitata, di un potere circoscritto; un limite che si spingerebbe a moltiplicare i segni testamentari, le tracce, gli ipogrammi, gli *hypomnemata*, le firme e gli epitaffi, le "memorie" autobiografiche. No, essa può assumere questa forma solo grazie alla traccia dell'altro in noi, alla sua precedenza irriducibile, in altri termini alla traccia *tout court*, che è sempre traccia dell'altro, finitudine della memoria, e quindi ricordo (*venir ou souvenir*) del futuro. Se esiste

trettanto grossolanamente assimilato al nazismo. La risposta indignata di Derrida, a nome dell'amico che non può più rispondere, si trasforma in una straordinaria riflessione sulla memoria, il lutto e la promessa di sopravvivenza legata all'altro.

una finitudine della memoria, è perché vi è l'altro, vi è memoria come memoria dell'altro, che viene dall'altro e ritorna all'altro.¹⁴

Essere fedeli a questa amicizia, a questo impegno, nella memoria e nella promessa, significa continuare a vivere, dimenticare. La nostra memoria finita, l'oblio in virtù del quale possiamo promettere ciò che solo un altro potrà mantenere, senza saperlo, al posto nostro, è la condizione per la sopravvivenza. Dimenticare per sopravvivere e così essere fedeli all'amico.

Questa singolare struttura dell'amicizia incondizionata viene quindi rilanciata da Derrida per descrivere la condizione paradossale della filosofia. Se la filosofia è il racconto e l'esorcismo della finitudine, non c'è discorso filosofico, esperienza di pensiero che non sia rivolta all'amico, perché ci faccia questa cortesia, di starci ad ascoltare. Ma anche, l'esperienza dell'amicizia è possibilità stessa della filosofia: non si dà esperienza di pensiero che non sia anche esperienza dell'amicizia, di un rapporto a distanza con l'altro, con l'arrivante indeterminato, cioè con il senso improgrammabile: «La questione "Che cos'è l'amicizia?", ma anche "Che cos'è l'amico(a)?" non è altro che la questione "Che cos'è la filosofia?" *Was ist das – die Philosophie?*».¹⁵ Amicizia singolare degli assolutamente distanti, prossimità in una distanza assoluta, rapporto all'altro senza possibile misura: sono tutte espressioni che descrivono la "logica" folle dell'amicizia incondizionata: «La verità dell'amicizia è una follia della verità».¹⁶ «L'amicizia sarebbe *unheimlich*.

¹⁴ Ivi, p. 41.

¹⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 282.

¹⁶ Ivi, p. 67.

Quale parola greca potrebbe tradurre *unheimlich*, *uncanny*? Perché non *átopos*?».¹⁷

Di nuovo l'*Unheimlichkeit*, la figura dell'*enclave* topologica, costituisce l'esperienza impossibile dell'amicizia, di quest'altra esperienza impossibile del rapporto all'altro che per Derrida è l'eticità stessa dell'etica. In *Filopolemologia*, una serrata analisi dei frammenti di Eraclito mediati dall'interpretazione heideggeriana, Derrida mette in luce come il *philèin* (l'amore amicale) possa essere ricondotto al *pòlemos* (guerra) differito e viceversa, secondo la legge della significazione differenziale. La filopolemologia è il tentativo di reperire la *différance* che genera gli opposti, un tenere uniti separando. Derrida utilizza l'espressione *aimance* per indicare il *philèin* al di là dei termini di amore e amicizia nelle forme canoniche e l'apertura archioriginaria che è anche differenziazione di ciò che congiunge.

Dono e perdono

La tessitura della fenomenologia dell'impossibile prosegue mediante l'elaborazione di una fenomenologia del dono. Dono come esperienza impossibile, impresentabile: «affinché ci sia dono, è necessario che il dono nemmeno appaia, che non sia percepito come dono».¹⁸ Anche in questo caso Derrida si muo-

¹⁷ Ivi, p. 209.

¹⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., p. 18. Sul tema del dono cfr. anche *Donner la mort*, cit. Sul perdono, cfr. "La moneta falsa" (II). *Dono e contro dono, la scusa e il perdono*, in *Donare il tempo*, cit., pp. 109-169; *La letteratura nel segreto*, cit. e *Justice et pardon*, in *Sur parole*, cit., pp. 123-142.

ve contemporaneamente in due direzioni; procede da una parte alla focalizzazione del *double bind* del dono, dall'altra decostruisce una tradizione filosofica di grande spessore relativa alla nozione di dono. Il *double bind* del dono è che il dono non può esistere senza l'intenzione di donare; ma tale intenzione non deve essere riconosciuta. Il dono non deve neppure essere percepito come un dono; in caso contrario la sua gratuità verrebbe meno e si aprirebbe un circolo del contro-dono e del debito: «Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore». ¹⁹ Da qui viene avviata la decostruzione della rappresentazione metafisica dominante della dinamica del dono, di cui si vedono gli strascichi anche nelle ricerche sul dono di Marcel Mauss e Émile Benveniste. Ancora in questi autori il dono è legato al ciclo dell'economia dello scambio e del contro-dono, perché il dono istituisce un circolo del rimborso, un contratto e un debito. È legato al valore di presenza e al concetto di simmetria. Derrida si impegna nella lettura di un breve racconto di Baudelaire, intitolato *La moneta falsa*, per far emergere un altro pensiero del dono che sarebbe follia secondo la ragione economica: è pensiero del dono come eccedenza e gratuità assoluta, che non si lascia spiegare facendo ricorso al principio della presenza e all'economia dello scambio.

A questo punto Derrida compie un salto straordinario, connettendo la riflessione sul dono con quella sul tempo, per ricondurre la temporalità all'evenemenzialità, in riferimento alle ricerche heideggeriane sull'*Ereignis* (evento) e al concetto di *donation* (donazione) elaborato dalla fenomenologia francese. Il dono non è riducibile ad alcuna temporalità fenomenologica:

¹⁹ J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 16.

La temporalizzazione del tempo (memoria, presente, anticipazione; ritenzione, protensione, imminenza del futuro; estasi ecc.) avvia sempre il processo di una distruzione del dono: nella conservazione, nella restituzione, nella riproduzione, nella previsione o nell'apprensione anticipatrice, che prende o comprende in anticipo.²⁰

Il tempo del dono è al contrario il tempo come evento, il *kairos* singolare. Con un gioco di parole che sfugge nella traduzione italiana, Derrida pone la questione di come sia possibile donare (*donner*) il tempo, ma anche dare (*donner*) il tempo. Si dà tempo, lo si dona, lasciando tempo; si dona ciò che non si possiede. O, detto altrimenti, il dono è tale nella misura in cui è un dono senza presente (presente temporale e presente come regalo), nella misura in cui si cancella da sé. Come l'evento si cancella nella presenza del tempo presente. Ma nessun dono si dà senza donazione e nessun presente senza evento. Tutti gli sforzi di Derrida sono profusi nel tentativo di pensare insieme il dono e l'evento: il dono, l'evento, se ce n'è insiste Derrida, sono gratuiti, improgrammabili. *Donner le temps*, significa lasciar venire l'altro, l'evento e così aprirsi al futuro, che è l'irrompere dell'infinitamente altro.

Ma allora si dà il dono? Ecco il senso della fenomenologia dell'impossibile: l'estrema conseguenza della riflessione derridiana è che nessuna teoria del dono è adeguata a rendere ragione del dono, che sfugge alla ragione, alla rappresentazione, perché sempre a venire. Salvo il mettersi in gioco, impegnandosi nel dono del tempo: «Nello stesso tempo pensiamo l'impossibile, ed è nello stesso tempo».²¹ L'interpretazio-

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 37.

ne della singolarità dell'evento non può che rovesciarsi in un evento singolare di interpretazione.

Donner la mort è l'espressione meditata da Derrida nell'omonimo saggio, ed è un'altra riflessione sulla singolarità assoluta dell'evento. Come dare la morte (uccidere) e come si dà la morte (in quali figure); e ancor più in profondità, che cosa condivide la morte con il dono? La singolarità assoluta dell'evento sempre a venire. Come si dà la morte, viene letto come si uccide e come la morte si offre: si dà differendosi, in infiniti racconti di racconti che differiscono questo impresentabile. Nella misura in cui resta sempre a venire, si dà tempo e sopravvivenza. Derrida seleziona dei testi di Patočka, sull'Europa e sulla nozione di responsabilità, e altri tratti da *Timore e tremore* di Kierkegaard, soffermandosi sull'episodio biblico del sacrificio di Isacco. L'intento è quello di focalizzare la follia della ragione contro la quale urta la riflessione filosofica quando tenta di pensare la singolarità assoluta dell'evento e l'aporia del passo al di là. Tutto ciò si compendia nella riflessione sul sacrificio. La situazione aporetica nella quale Abramo si viene a trovare, uccidere la promessa per custodirla, lo colloca al di là della responsabilità umana e del concetto di dovere, nella singolarità della fede che implica il sacrificio, il dono al di là del debito, follia per l'etica come la intende la metafisica:

Il racconto del sacrificio di Isacco potrebbe essere letto come il portato narrativo del paradosso che abita il concetto di dovere o di responsabilità assoluta. Questo concetto ci mette in rapporto (senza rapporto e nel doppio segreto) con l'altro assoluto, con la singolarità assoluta dell'altro, di cui Dio è qui il nome.²²

²² J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 102.

E il cui altro nome è morte, l'infinitamente altro.

L'aporia del dono è anche l'aporia del perdono, altra esperienza paradossale che espone il pensiero filosofico al proprio limite, alla propria finitudine. Su questo tema viene sviluppata l'interpretazione di alcune grandiose scene bibliche di perdono, come quella di Dio che perdona Abramo sul monte Moriah e l'altra di Dio che rinnova il perdono e la promessa alla creazione e a se stesso al termine del diluvio universale. Scene aporetiche di perdono, di un perdono folle: perdono ad Abramo che decide di uccidere il figlio della promessa, per il dovere assoluto che lo lega a Dio; e di Dio che ri-tratta, innanzitutto nei confronti di se stesso, per aver creato l'uomo nel quale alberga il male e a causa del quale ha scatenato il diluvio. Se c'è perdono, esso è folle per la ragione economica dello scambio e del contro-dono, per la ragione che pensa l'etica nella prospettiva della reciprocità, anziché dell'eccedenza: «Non si chiede mai perdono se non per l'imperdonabile. Non si deve mai perdonare ciò che è perdonabile, ecco l'aporia del perdono impossibile che meditiamo».²³ Il nesso di giustizia e perdono viene invece individuato in un saggio che prende le mosse dall'interesse per una situazione politica determinata, vale a dire l'azione della commissione "Verità e riconciliazione", creata nel 1995 in Sudafrica e presieduta dal vescovo e premio Nobel Desmond Tutu. Come il perdono così pure la giustizia,

²³ J. Derrida, *La letteratura nel segreto*, cit., p. 7. Derrida analizza la scena del sacrificio di Isacco seguendo l'interpretazione che ne dà Kierkegaard in *Timore e tremore*. Accanto a questi testi, viene anche operata una decostruzione della *Lettera al padre* di Kafka, mediante la quale i paradossi del perdono sono rielaborati in quelli della filiazione.

se ce n'è, non può essere che incondizionata, in quanto prova singolare dell'impossibile. L'aporia del perdono viene connessa all'esperienza della memoria finita: il perdono non è possibile se non per ciò che resta in un certo modo imperdonabile; ciò significa che il perdono non può essere confuso con la prescrizione o l'amnistia, perché il perdono non è l'oblio; anzi, in qualche modo deve essere accompagnato da una memoria integrale, secondo la "logica" della *différance* per la quale non si dà cancellazione senza resto.

Il segreto e la testimonianza

La nozione di segreto assoluto circola in tutte le prove dell'impossibile che sono state fin qui descritte, vale a dire l'ospitalità, la responsabilità, l'amicizia, il dono e il perdono. Nella misura in cui tali esperienze impossibili sono un altro modo di dire l'evento. Non c'è evento senza racconto, ma neanche racconto possibile dell'evento; la letteratura è l'impossibile racconto, la *dé-monstration* di questo impresentabile, dell'ordine del non-visibile, che è il segreto assoluto. La nozione derridiana di *secret* è evidentemente in debito con quella heideggeriana di *Geheimnis*, ma con una differenza decisiva: il segreto assoluto sfugge all'ordine del visibile e a qualsiasi prospettiva di disvelamento, al gioco del velarsi e disvelarsi della verità come *aletheia*. La "verità" del segreto assoluto è follia della verità ordinata al gioco di luce e tenebre:

avrei piuttosto seguito le tracce dell'invisibilità *assoluta*. Per essere l'altro del visibile, questa non deve né aver luogo altrove, né costituire un altro visibile, come ciò che non appare ancora o ciò che è già sparito e il cui spettaco-

lo di rovine monumentali solleciterebbe la ricostituzione, il raccoglimento di memoria, la ricomposizione. Questo non-visibile non qualifica un fenomeno presente altrove, latente, immaginario, incosciente, nascosto, passato, è un "fenomeno" la cui inapparenza è di un altro ordine.²⁴

²⁴ J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990, pp. 56-57. In questo saggio, che accompagnava una serie di dipinti esposti al Louvre, Derrida mette in luce il rapporto tra cecità e visione dell'assolutamente invisibile. I riferimenti testuali sul tema del segreto e della testimonianza sono numerosi: oltre a *Donare il tempo*; cit.; *Donare la morte*, cit. e a *La letteratura nel segreto*, cit.; si vedranno *Passioni*, cit.; *Demeure*, cit.; *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, cit. e "Ho il gusto del segreto", cit. È interessante notare come per l'elaborazione dell'idea di segreto assoluto e della legge dell'impossibile, Derrida si impegni nel commento di episodi biblici: abbiamo già ricordato le scene del sacrificio di Isacco e del diluvio universale (in *La letteratura nel segreto*, cit., pp. 2-9 e pp. 19-34), la vicenda degli ospiti di Lot (in *Sull'ospitalità*, cit., pp. 129-132; citiamo anche l'elezione di Giacobbe in sostituzione di Esaù a opera del vecchio cieco Isacco (*Mémoires d'aveugle*, cit., pp. 93-103); cfr. la figura della torre di Babele in *Des tours de Babel*, in *Psyché. Invention de l'autre*, cit., pp. 203-235. La sempre più marcata riappropriazione della radice ebraica è riscontrabile per esempio nelle riflessioni sul messianesimo, sulla promessa, sul "vieni!" apocalittico. Sarebbe troppo lungo elencare tutti i testi nei quali Derrida si confronta con l'ebraismo; ci limitiamo a segnalare *Schibboleth – pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986, trad. it. *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991: «Ebreo è lo *schibboleth*. Testimone dell'universale, ma a titolo della singolarità assoluta, datata, marcata, incisa, cesurata – a titolo e a nome dell'altro» (ivi, p. 72); J. Derrida *Circonfession*, in G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, cit., pp. 7-291. Per la critica indichiamo G. Bennington, *Le juif*, ivi, pp. 270-274: «È facile immaginare uno scenario che approprierebbe Derrida a un pensiero ebraico in qualche modo opposto alla tirannide del logos greco, per

Salvo il nome è un saggio sulla teologia negativa, che associato a *Khôra* e a *Passioni*, costituisce una trilogia sul segreto del nome. Nome che custodisce il segreto assoluto; nulla resta, salvo il nome, nome di Dio, dell'altro assoluto, che nella tradizione della teologia negativa si converte nel proprio altro, nella morte. E questo, salvo il nome, resta infine come il saluto, il salve, che è un addio, levinasianamente un *à-dieu*, un invio a Dio, all'altro.

Questi tre saggi sono una riflessione sul segreto assoluto e sul nome dato a questo segreto, riflessione su come si dia un nome, dunque sulla donazione, su come di tutto ciò nulla resti, salvo il nome come un *post-scriptum*. In particolare è in *Passioni* che Derrida si dilunga sulla nozione di segreto, meditando sull'espressione *il y a là du secret* (c'è del segreto): non è né segreto tecnico, né segreto come rappresentazione dissimulata, né pubblico né privato, né fenomenico né noumenico, non proviene né da ciò che dà inizio né da ciò che rivela una religione rivelata, né da una dotta ignoranza:

*C'è segreto. Si può sempre parlarne; ma ciò non significa romperlo. Si può parlarne all'infinito, raccontare delle storie a suo riguardo, dire tutti i discorsi che mette in opera e le storie che scatena o incatena, perché il segreto fa spesso pensare a storie segrete, e ne dà lo stesso gusto. Il segreto resterà segreto, muto, impassibile.*²⁵

un pensiero della legge opposto a (o perlomeno inassimilabile a) un pensiero dell'essere, per un pensiero della giustizia che non sarebbe (subordinato a) un pensiero della verità, una passibilità che non sarebbe dominio ecc. [...] Noi crediamo che si tratti di semplificazioni» (pp. 271-272).

²⁵ J. Derrida, *Passioni*, cit., p. 121, ma cfr. tutto il cap. 3, pp. 115-126.

Il segreto assoluto è allora la non-risposta assoluta; segreto della solitudine, di un faccia a faccia singolare con l'altro, che non ha mai avuto luogo, se non nei racconti di racconti. Questi sono la con-divisione impossibile di ciò che non può mai essere condiviso, in quanto esperienza assolutamente singolare. L'esperienza impossibile del segreto è l'esperienza della solitudine assoluta, non commisurabile con quella del soggetto isolato: passione bruciante, nella misura in cui non c'è passione senza segreto e al tempo stesso non c'è segreto senza passione: «Ecco ciò che resta, a mio avviso, la solitudine assoluta d'una passione senza martirio».²⁶ Passione senza risposta, senza perché, passione indecidibile per il senza risposta, la morte indecidibile. E sentimento sovrano della vita.

Il segreto è dunque legato in un doppio vincolo alla letteratura, come ben dice l'espressione "la letteratura nel segreto": da una parte la letteratura è il racconto infinitamente finito del segreto assoluto e dall'altra la letteratura è custodita in questo segreto, in queste segrete, tenuta nel segreto di queste segrete e tenuta al segreto, al silenzio sul segreto: il segreto è l'oggetto della letteratura e il fondo abissale da cui la letteratura proviene. E segreto di nulla, come illustra Derrida in una mirabile interpretazione del segreto al quale Abramo è tenuto nei confronti di tutti riguardo al sacrificio di Isacco; il segreto al quale Abramo è tenuto è un segreto che non può essere condiviso perché è un segreto che Abramo stesso non conosce ed è un segreto di ciò che non avrà mai avuto luogo (Dio ferma la mano omicida di Abramo). E questo segreto assoluto, di nulla, archioriginario, è il legame di una condivisione impos-

²⁶ Ivi, p. 126.

sibile che lega Abramo all'infinitamente altro, a Dio, e alla promessa di Dio, al futuro:

Bisognerebbe insomma che il segreto da mantenere fosse in fondo senza oggetto, senz'altro oggetto che l'alleanza incondizionatamente singolare, l'amore folle tra Dio, Abramo e ciò che discende da lui. Suo figlio e il suo nome.²⁷

La con-divisione impossibile del segreto assoluto lascia traccia nel *post-scriptum* di racconti di racconti, condizione perché si dia eredità e futuro. La fenomenologia dell'impossibile si traduce in una letteratura del segreto.

La condizione narrativa è necessaria perché avvenga qualcosa come l'evento, perché si dia il dono dell'evento. Il racconto, la finzione di finzione, non è dunque solo racconto del segreto assoluto, ma anche condizione perché l'evento si dia, come illustra Derrida nell'analizzare il racconto *La falsa moneta*. La verità del segreto dipende dalla finzione del racconto, è dunque una follia della verità. Dire l'impossibile significa altrimenti denegare; la denegazione, da tecnica discorsiva specifica del discorso per via negativa presente per esempio nella tradizione platonica (*epekeina tes ousias*) e nella teologia negativa, viene ricaricata di significato: significa parlare di qualcosa senza poterlo fare, testimoniando di un segreto assoluto. *Comment ne pas parler* aggiunge Derrida, né dire, né non dire, situazione indecidibile e aporetica: ogni volta che la si pone è già troppo tardi, siamo già in un ritardo costitutivo, il segreto (in senso soggettivo e

²⁷ J. Derrida, *La letteratura nel segreto*, cit., p. 31. Cfr. Aa.Vv., *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996.

oggettivo) che custodisce questa espressione ha già avuto luogo.

A questo punto è stata introdotta anche la nozione di testimonianza; di fatto il segreto assoluto richiede la figura del testimone, del terzo. Seguendo le analisi di Blanchot, nel racconto *L'istante della mia morte* Derrida focalizza la struttura della testimonianza. Il testimone è singolare e insostituibile, ma nello stesso tempo la testimonianza deve essere ripetibile; la singolarità deve essere universalizzabile, chiunque al posto mio deve poter giurare come me. L'istante della testimonianza si divide immediatamente e si moltiplica. La mia firma deve poter essere controfirmata; il racconto dell'evento e la condizione dell'evento deve potersi moltiplicare in racconti di racconti infinitamente finiti, secondo la logica della *différance*, e della iterazione/alterazione. E questa è la condizione perché si dia sopravvivenza, che il segreto assoluto venga custodito come una promessa sempre in riserva: «Il testimone è il terzo, il *superstes* che sopravvive».²⁸ Condizione del senso è l'eccedenza di senso che resta lasciando traccia nel testo, così come condizione della sopravvivenza è il resto di tempo concesso. In *Ho il gusto del segreto* la "logica" aporetica della condivisione impossibile del segreto assoluto, viene esplicitamente ricondotta alla strategia decostruzionista. Spesso la decostruzione è stata accusata di essere un pensiero poco rigoroso e i testi del nostro autore sono stati definiti oscuri e di difficile comprensione, specialmente gli ultimi quasi esoterici. Derrida rende conto di queste critiche, obiettando che un pensiero è tale nella misura in cui gioca con il segreto assoluto e cerca di esprimere l'inesprimibile, altrimenti è calco-

²⁸ J. Derrida, *L'istante della mia morte*, cit., p. 44.

lo. Di più, se la struttura della scrittura è per essenza testamentaria, se la scrittura e il senso sono votati alla morte, se funzionano in assenza di un'intenzione dell'autore, di un contesto e di un referente pienamente determinabili, allora ogni scrittura nasconde il desiderio segreto di non essere compresa fino in fondo; a tal prezzo la scrittura custodisce in riserva una nuova promessa di senso.

Diritto e giustizia

Accanto agli sviluppi di una riflessione sull'eticità dell'etica, l'opera di Derrida si caratterizza sempre più negli ultimi anni per il ritorno di tematiche politiche. Non solo gli interventi pubblici si fanno via via più numerosi, ma a essi si accompagna una riflessione politica di tipo teorico. Derrida procede alla decostruzione di un potente schema politico metafisicologocentrico, secondo il quale la politica non può che fondarsi sui valori di proprietà, prossimità, amicizia, uguaglianza, fraternità, reciprocità, calcolo economico. Abbiamo utilizzato l'espressione venuta dell'altro per ricapitolare le più recenti ricerche derridiane; la venuta dell'altro rende problematiche le nozioni di identità e di comunità, costringe a una decostruzione del politico e a una riflessione tesa a verificare se i filosofemi sopra elencati, come sono inadatti a spiegare l'eticità dell'etica, così sono inadatti a pensare la politicalità della politica. La riflessione politica derridiana, se fosse possibile riassumerla in una formula, potrebbe venir definita con l'espressione "politiche dell'ex-appropriazione". La decostruzione della metafisica del proprio e l'elaborazione di un pensiero dell'eccedenza e della venuta dell'altro impediscono la deter-

minazione dell'identità e della comunità come stabili e determinate, secondo modelli classici legati alle idee di prossimità, eguaglianza, reciprocità, autoctonia, genealogia unilineare. Di più, l'invaginazione dei bordi, lo spostamento indefinito dei *marges*, suggeriscono di rifiutare una politica dell'inclusione/esclusione e di muoversi in direzione di politiche, sempre plurali, della forclusione o dell'ex-appropriazione. Forclusione secondo il modello del f(u)ori come foro interno, ed ex-appropriazione secondo l'idea dell'appropriarsi del proprio nell'esposizione all'altro, altro che infine si scopre già circolante nel luogo proprio.

Ma si tratta di procedere gradualmente; vogliamo cominciare con la decostruzione delle idee di diritto e di giustizia. Certamente sono idee politiche cardine, se per la tradizione metafisico-platonica, fin dalla *Repubblica*, il problema della *polis* è il problema della giustizia. La riflessione prende le mosse dal nesso forza-giustizia, quando la giustizia è diritto. *Force de loi* (titolo del saggio al quale facciamo riferimento) e *to enforce the law*, indicano l'applicazione della legge. Il diritto ha a che fare con la forza, è forza autorizzata. Ma allora come distinguere questa forza dalla violenza? La giustizia-diritto in quanto istitutiva, fondativa, implica una forza performativa, nella misura in cui istituire significa decidere inauguralmente. E qui il diritto urta contro il proprio limite. Valendosi di un'espressione di Montaigne, "il fondamento mistico dell'autorità", Derrida mostra che finalmente, appoggiandosi solo su se stesso, il fondamento del diritto è illegittimo, violenza senza fondamento. O meglio, la forza performativa dell'istituzione del diritto non è né legittima né illegittima. Qui si innesta la strategia decostruzionista, che come sempre gioca sui

marges. Accanto all'idea di diritto, essenzialmente decostruibile, Derrida introduce un'altra figura della giustizia, che non si confonde con il diritto, assolutamente incondizionata e non decostruibile. Al di là del calcolo e della misura, è giustizia assoluta e impossibile. La giustizia umana si dà nello spazio aperto tra il diritto calcolante e la giustizia iperbolica ed eccedente. In ogni esperienza del diritto in decostruzione si dà anche l'esperienza impossibile, aporetica, della giustizia disimmetrica e non decostruibile. Ogni volta, singolarmente, la forza di legge (*force de loi*) gioca al *marge* con questa giustizia assoluta e incondizionata; è una prova singolare dell'indecidibile, si scontra con le aporie della giustizia impossibile. Derrida le elenca in numero di tre: la prima è *l'epoché della regola*: la decisione è giusta nella misura in cui ogni volta sospende la regola e la reinventa; la seconda è *l'ossessione dell'indecidibile*: nessuna giustizia si dà senza decisione, ma la decisione gioca sempre al *marge* con l'indecidibile, la giustizia assoluta; terza aporia è *l'urgenza che barra l'orizzonte del sapere*: la giustizia incalcolabile si dà sempre a venire, «ma la giustizia incalcolabile comanda di calcolare»,²⁹ richiede una precipitazione in una decisione singolare data che impedisce di saturare l'orizzonte del sapere e dunque

²⁹ J. Derrida, *Diritto alla giustizia*, cit., p. 35. Cfr. anche Id., *Del diritto alla filosofia*, cit.; Id., "Préjugés, devant la Loi", in Aa.Vv., *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985, trad. it. *Pre-giudicati davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996; infine J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, cit.. Per le opere critiche ci limitiamo a segnalare Aa.Vv., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York-London 1992 e R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.

espone la giustizia incondizionata al rischio dell'arbitrio. Dunque, nessun diritto è giusto né legittimo, se rinuncia a questa promessa di giustizia assoluta. Di conseguenza non stupirà il *double bind* che lega l'esperienza aporetica della giustizia alla decostruzione:

1. La decostruibilità del diritto (ad esempio) rende la decostruzione possibile.
2. L'indecostruibilità della giustizia rende possibile anche la decostruzione, o addirittura si confonde con lei.
3. Conseguenze: la decostruzione ha luogo nell'intervallo che separa l'indecostruibilità della giustizia e la decostruibilità del diritto. È possibile come un'esperienza dell'impossibile, là dove, anche se non esiste, se non è presente, non ancora o mai, c'è la giustizia.³⁰

Un testo occasionale, per un convegno su Lyotard del 1982, sviluppa la riflessione su diritto e giustizia analizzando l'espressione *préjugés*, tradotto in pre-giudicati, perché si riferisce sia al pregiudicato che al pregiudizio. Ponendosi la domanda "come giudicare?", Derrida incontra ancora il *double bind* dell'indecidibilità della decisione, di un giudizio che è pregiudizio; nella situazione aporetica di chi deve giudicare, pur non avendone né il diritto, né il potere né gli strumenti, innanzitutto l'orizzonte del sapere. Lo spunto è la decostruzione di un breve testo di Kafka intitolato *Davanti alla legge*. In questo caso la legge, come la giustizia, è l'incondizionato, tale per cui l'uomo è inevitabilmente di fronte a essa senza esserle di fronte, solo obliquamente: «Poiché la legge è l'interdetto. Nome e attributo. Tale sarebbe il terribile *double bind* del suo aver-luogo».³¹ Derrida mostra come la

³⁰ J. Derrida, *Diritto alla giustizia*, cit., pp. 17-18.

³¹ J. Derrida, *Pre-giudicati davanti alla legge*, cit., p. 87.

singolare atopicità dell'aver-luogo della legge e del "di fronte alla legge" del pregiudicato, si dà nel racconto e nella finzione, ancora una volta nel differimento. In altri termini in una decostruzione, denegazione, della legge incondizionata e indecostruibile. Essere pregiudicati davanti alla legge significa dunque, in senso più radicale, stare sempre in una condizione di infinito differimento della legge, prima di un giudizio che resta sempre a venire. Prima di un rapporto con la legge che annullerebbe la differenza: «Ecco la legge della legge, il processo di una legge riguardo alla quale non si può mai dire "eccola", qui o là».³²

Du droit à la philosophie raccoglie una serie di testi del 1975-1990; due sono i piani di lettura: da una parte troviamo l'elaborazione di un progetto politico di riforma dell'insegnamento filosofico in Francia; dall'altra una riflessione teorica sul rapporto tra diritto e filosofia. In primo luogo il filosofo gioca sull'intraducibilità, questa volta del *du* che lega diritto e filosofia. Si può leggere come complemento d'argomento, del diritto alla filosofia: esiste un diritto alla filosofia e chi ne ha diritto? In secondo luogo si può intendere come complemento di origine o di provenienza, dal di-

³² Ivi, p. 88. Il saggio su Lyotard ci autorizza a precisare meglio il rapporto tra Derrida e il postmoderno. Com'è noto Lyotard ha coniato la fortunata definizione di postmoderno che in termini assolutamente generici indica un nuovo orizzonte filosofico non sistematico, né unitario, che rinuncia alle pretese metafisiche di fondazione, allo schema moderno del progresso-superamento e che propone il paradigma della molteplicità e della pluralità dei saperi. Per comodità di classificazione, Derrida è stato spesso ricondotto a questa "corrente" filosofica; benché quest'ultimo ammetta le affinità con Lyotard, è indubbiamente problematica la riduzione del "programma" derridiano al quadro teorico sopra brevemente delineato.

ritto alla filosofia. In terzo luogo, espressione idiomatica, la questione che solleva è la seguente: “si può andare direttamente, *tout droit*, alla filosofia senza mediazione istituzionale?”. Al centro della riflessione non solo si trova il rapporto tra filosofia e istituzioni, ma anche come la decostruzione trovi qui il frammezzo che ne consente l’esercizio. Il *double bind* si struttura in questo modo: nessuna filosofia senza istituzione, ma, al tempo stesso, senza diritto incondizionato di decostruire ogni istituzione. Questa è la condizione della filosofia, della decostruzione, che decostruisce costantemente il proprio diritto, il proprio titolo di legittimità, per ricostituirlo. La decostruzione in tal senso non può essere assimilata a un’operazione anti-istituzionale, ma solo contro-istituzionale. In termini più generali, la decostruzione è sempre, al tempo stesso, una riarticolazione del senso. Nel saggio *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, la questione viene ulteriormente estesa. Derrida prende le mosse da una diagnosi dell’internazionalizzazione in corso della filosofia e del ruolo dei filosofi attraverso la propria lingua e nazionalità; quindi procede alla lettura di un breve testo di Kant del 1784, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Tutto ciò per mettere in discussione la funzione delle istituzioni internazionali (ONU, UNESCO) che dovrebbero garantire il diritto cosmopolitico alla filosofia e per soffermarsi infine sulla filosofia del diritto che fonda tali istituzioni (circolo aporetico). Fino alla questione cardine: in che misura tutto ciò è decisivo per la promessa di una democrazia a venire, incondizionata? Tale promessa può darsi senza insistenza sui paradossi della fondazione e dei titoli di legittimità, se si rinuncia alla libertà filosofica incondizionata di tutto decostruire? Senza prova singolare dell’indecidibile, della giustizia?

La democrazia a venire

Ospitalità, amicizia, eccedenza o gratuità del dono, giustizia incondizionata, sono esperienze impossibili, perché essenzialmente contraddittorie; sulla scorta di tali nozioni, in *Politiche dell'amicizia* Derrida opera lo sforzo di pensare un'idea di politica più ampia, basata su un rapporto disimmetrico con l'altro, irriducibile allo schema omocentrico dell'amicizia tra fratelli e uguali. È possibile una politica non fondata sulla fratriarchia, l'omofilia, l'autoctonia, la prossimità, ma sulla disimmetria, sul rispetto per l'assoluta differenza tra gli uomini?

Per rispondere a tali domande Derrida considera l'idea classica di amicizia legata ai valori di presenza e prossimità, fallogocentrica. Essa costituirebbe lo schema sul quale si modella la tradizione politica occidentale, metafisica. L'amicizia è amicizia tra due uomini, tra eguali; è legame tra fratelli, fratriarchia. Gli amici sono gli uomini. E così, la virtù, e la virtù politica, in fondo, è una cosa da uomini, di più, dei fratelli, di coloro che condividono l'origine e l'eredità paterna. Ma Derrida, lo abbiamo visto, solleva la questione della possibilità impossibile di un'amicizia archioriginaria che contempra la scissione all'"origine". Un'amicizia con il diverso. Per esempio, un'amicizia femminile che infatti difficilmente si lascia configurare nello schema politico classico.

Il problema viene quindi spostato sul piano politico, diventa quello del rapporto sociale, diremmo della comunità, se questo termine non fosse così difficile da maneggiare. Derrida si riferisce a una recente tradizione filosofica francese che intende elaborare una filosofia della comunità a distanza i cui esponenti di spicco sono Nancy, Lacoue-Labarthe e Kofman, ri-

flessione che si vale dei contributi teorici di Bataille e di Blanchot. Con tutti questi autori Derrida è in dialogo, ma senza esimersi dall'esprimere le proprie riserve proprio nei confronti del concetto di comunità:

Non ho reticenze rispetto a una simile comunità, però ciò che mi farebbe sempre esitare dal chiamarla comunità è che la forza d'avvenire che deve restare all'opera deve essere di rottura non meno che di integrazione, una forza di dissenso tanto quanto di consenso. Perché chiamarla comunità? Per rifarsi a certi amici – alla comunità “inconfessabile” di Blanchot o a quella “inoperosa” di Nancy –, non ho riserve; ma perché chiamarle comunità? Se ho sempre esitato di fronte a questa parola, è che troppo spesso ci risuona il *comune*, il come-uno.”

L'impegno consiste nel ridefinire un rapporto sociale che non sia fusionale o modellato sui valori di presenza, uguaglianza e su procedure di inclusione/esclusione. Si tratta di pensare a un rapporto con l'altro che non sia di confusione, a un differenziarsi che sia

³³ J. Derrida, “Ho il gusto del segreto”, cit., p. 23. Cfr. Id., “Per la prima volta nella storia dell'umanità”, in *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 317-362, dove vengono evocati proprio Bataille, Blanchot e Nancy. Su Nancy cfr. J. Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; si tratta di una lettura dell'opera del più giovane filosofo sul filo conduttore del “toccare”, dalla retorica del toccare fino alla riflessione tematica su questo senso, per soffermarsi sulle interrogazioni che sono proprie di Nancy, ovvero la questione del singolo e quella del senso del mondo. Su Lacoue-Labarthe cfr. J. Derrida, *Désistance*, cit. Nancy non ha difficoltà nell'ammettere che senza la decostruzione derridiana del concetto di “comunicazione” difficilmente la sua riflessione sulla comunità avrebbe potuto venire alla luce; cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990, trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 50-51.

anche rapportarsi l'uno all'altro di singolarità incomensurabili, in altre parole secondo il pensiero aporetico dell'uno differente da se stesso, o anche del rapporto differenziante filopolemologico (*philèin*, amicizia, che è anche *pòlemos*, guerra):

La disidentificazione, la singolarità, la rottura con la solidità identitaria, lo s-legamento (*dé-liaison*) mi sembrano tanto necessari quanto il contrario. Non voglio dover scegliere tra l'identificazione e la differenziazione.³⁴

Ma allora tutto si riduce alla sostituzione di un paradigma con un altro? Non abbiamo altri modelli per pensare questo raggruppamento che Derrida tende a illustrare ricorrendo al termine accoglienza piuttosto che a quello di raccoglimento. Dunque non si può gettare via il modello democratico, ma solo iterarlo, ripeterlo, alterandolo in democrazia a venire. In altri termini si tratta di pensare a una democrazia, come a una giustizia, impensabili nel proprio *telos*, perché assolute e aporetiche.

Mai di questo mondo, mai nella presenza, eppure non altrove; possibili, solo nella misura in cui l'impossibile è promesso. Come l'amicizia, come un dono che sopraggiungono improgrammabili. Allo stesso modo, se si smarrisce l'idea di giustizia impossibile, di una politica dell'accoglienza incondizionata dell'altro, nessun diritto sarà mai, pur nei suoi limiti, giusto, nessuna politica democratica. Come l'amicizia, la democrazia non è mai qui, ma sempre a venire come comunità con il più lontano:

³⁴ J. Derrida, *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1997, p. 74.

Perché la democrazia resta a venire, è lì la sua essenza fin-tanto che resta: non solo resterà indefinitamente perfet-tibile, e dunque sempre insufficiente e futura, ma, appar-tenendo al tempo della promessa, resterà sempre, in cia-scuno dei suoi tempi futuri, a venire: anche quando c'è democrazia, questa non esiste mai, non è mai presente, resta il tema di un concetto non presentabile.³⁵

Questa democrazia, come l'amicizia ultima, si dà solo se si custodisce la memoria, l'impegno per que-sta promessa, come una memoria e una promessa, promessa di un rapporto impossibile con chi non sarà mai stato qui, con il totalmente altro; rapporto che va oltre la presenza e la simmetria, che richiede dunque una politica dell'ospitalità incondizionata. Impossibile, la democrazia a venire è al tempo stes-so necessaria, perché dove non resta questa pro-messa, non è possibile nessun diritto, né democra-zia. Non è che non siamo amici o democratici, o che bisogna buttare a mare la democrazia: lo siamo, ma se lo siamo, necessariamente lo siamo in questa contraddizione. Nell'impegno per ciò che non è mai qui.

È impossibile pretendere di individuare nella rifles-sione derridiana delle soluzioni politiche determina-te, un progetto di immediata traduzione pratica del-l'elaborazione teorica; le politiche dell'ex-appropriazione o dell'accoglienza incondizionata, così come le abbiamo delineate, non sono infatti neppure conce-pite come orizzonte di programmazione o di azione. E questo perché la democrazia a venire sfugge a ogni possibile concettualizzazione, rifugge da ogni ridu-zione a un orizzonte di sapere e di azione, perché ap-

³⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 361.

partiene all'ordine della promessa, piuttosto che a quello dell'orizzonte.

In diverse occasioni Derrida torna a riflettere sul marxismo e in particolare sul futuro del marxismo e su come il marxismo sia un pensiero del futuro e dell'avvenire. La promessa custodita nel marxismo è un pensiero della promessa. Il testo di riferimento si intitola *Spettri di Marx*,³⁶ una riflessione sulla logica della spettralità e dunque dell'*Unheimlichkeit* che sarebbe la risorsa più vitale del marxismo. Lo spettro è il fantasma, il *revenant*, e la logica della spettralità e della fantasmaticità, che è la logica della sopravvivenza, viene analizzata mediante una riflessione sul lutto politico in corso al giorno d'oggi, quando la politica tenta di metabolizzare la morte di Marx o del comunismo. Questi soggetti sembrano far resistenza al lavoro del lutto, a questo esercizio di esorcismo e scongiuro in corso, proprio perché la filosofia di Marx può essere letta come una riflessione sul ritorno degli spettri, sulla manifestazione dei fantasmi, e di quel fantasma di Marx che si aggira per l'Europa. In altri termini la riflessione sulla spettralità in Marx, che è una riflessione sugli spettri di Marx, è una risorsa per il pensiero della democrazia a venire, in quanto que-

³⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit.; cfr. anche Id., *Back from Moscow in the USSR. Storia politica di un genere letterario*, in Aa.Vv., *Ritorno da Mosca*, cit., pp. 11-71, ora in *Moscou Aller Retour*, Éditions de l'Aube, Paris 1995; J. Derrida, M. Guillaume, J.-P. Vincent, *Marx en jeu*, Descartes Cie, Paris 1997; infine Id., *Du marxisme. Dialogue avec Daniel Bensaid*, in *Sur parole*, cit., pp. 115-122. Per le opere critiche si segnala il capitolo "La decostruzione come pratica politica", in M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di J. Derrida*, cit., pp. 153-209; W. Corlett, *Community without Unity. A Politics of Derridian Extravagance*, Duke University Press, Durham 1989.

st'ultima, se si dà, non può che essere dell'ordine della promessa, di ciò che ritorna come il *revenant*. Marx eredita un pensiero della promessa che Derrida esprime con la formula "messianicità senza messianismo":

Ora, se c'è uno spirito del marxismo cui non vorrei mai rinunciare, non è solamente l'idea critica o l'atteggiamento questionante (una decostruzione conseguente deve dipenderne, pur imparando che la questione non è né l'ultima né la prima parola). È piuttosto 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*.³⁷

L'eredità di Marx assegnata al futuro è dunque un'altra concezione della storia e del tempo, che si avvicina singolarmente all'idea derridiana di intempestività e anacronia, di contrattempo (*contretemps*). La promessa indecostruibile di una giustizia incondizionata, di una democrazia a venire, ebbene tutto ciò è erede anche di un pensiero marxiano della promessa di emancipazione, di un messianismo strutturale che emerge dalla lettura derridiana del testo di Marx. E noi ci troviamo situati nella stessa eredità che come sempre si moltiplica e pluralizza. Lo spettro di Marx, la sua eredità è ancora tutta a venire, ed è più d'uno. E non accidentalmente, gli spettri sono sempre plurali, perché disaggiustano l'unità dello spirito: «Allora c'è dello spirito. Degli spiriti. E bisogna tenerne conto. Non si può non dovere, non si deve non poter te-

³⁷ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 115-116; su la messianicità e la differenza tra teleologia ed escatologia messianica cfr. anche Id., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.

ner conto di essi, che sono più d'uno: il *più d'uno*».³⁸ La "logica" dell'*Unheimlichkeit* è la "logica" della disseminazione, della pluralizzazione della singolarità; "logica" decostruttiva rispetto alla metafisica-spiritualismo che concepisce lo spirito come l'uno-unificante. Il doppio ossessiona l'unità, secondo una dinamica che Derrida definisce dell'*hantise*: ritorno spettrale fantasmatico, ossessione del fantasma, dell'indecidibile, né vivo né morto, e condizione della sopravvivenza. Se si dà sopravvivenza, promessa di futuro, è per la venuta dell'altro, che è anche il *revenant*, del più d'uno.

L'Europa e il cosmopolitismo

La questione politica della democrazia a venire viene riarticolata in una riflessione sull'idea di Europa e sul problema della definizione di tale idea al giorno d'oggi, di un'Europa costretta a ripensare la propria identità istituzionale, politica e culturale. Proprio quando l'Europa deve assumere delle decisioni per ridefinirsi in relazione ai paesi dell'est o alla questione delle migrazioni. Vengono in tal modo recuperati i temi della decisione e della responsabilità, dell'accoglienza e della democrazia a venire. La decostruzione si fa così carico della questione tradizionale della responsabilità o autoresponsabilità filosofica, tanto discussa nella tradizione fenomenologica. Ma dopo aver decostruito l'idea di responsabilità, non più concepibile come risposta a nome proprio e davanti all'altro, ma come risposta alla venuta dell'altro, all'appello dall'altro, dal fuori. Il volume *Oggi l'Europa*, si compone

³⁸ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 7.

di due saggi, *L'altro capo* e *La democrazia aggiornata*; in essi Derrida si confronta con le riflessioni sull'Europa di Husserl, Heidegger e Valéry, per soffermarsi sull'immagine dell'Europa come capo, testa del corpo asiatico, e sulla nozione di capitale. Da un lato, seguendo una pista marxiana, il capitale si mondializza, l'idea di Europa, pur etnocentrica, si universalizza. L'idea di Europa è l'idea di idea che dunque implica un orizzonte teleologico e di universalizzazione. In questo modo Derrida vuole individuare il *double bind* che si iscrive nell'idea stessa di Europa. L'Europa si propone come idea, modello esemplare e al tempo stesso come un'identità che non si chiude su se stessa, ma che si propone esemplarmente verso il proprio altro, verso ciò che Derrida definisce appunto l'altro capo, o più radicalmente l'altro del capo. In tal modo la riflessione filosofica concentrandosi sull'idea di Europa è costretta a elaborare una filosofia della venuta dell'altro, che non obbedisce alla logica del capo, della capitale, della capitalizzazione del senso. In un secondo momento il concetto di capo viene infatti associato all'idea di capitale; Derrida procede anche a una decostruzione di tale nozione, a partire dall'analisi della decapitalizzazione, della pluralizzazione in atto della centrale di comando nell'epoca delle teletecnologie che delocalizzano lo spazio pubblico; infine il capitale è ciò che non può essere semplicemente tesaurizzato, ma deve essere messo in circolazione, giocato, perché produca una nuova ricchezza. Il valore Europa in questo senso non può semplicemente venir difeso e preservato, se l'Europa, la filosofia, è stata da sempre, come vuole Derrida, anche lo sforzo potente di riconoscere e accogliere l'altro nel più proprio. L'Europa si perde nella misura in cui non tenta di ricapitalizzarsi indefinitamente,

esponendosi alle sollecitazioni che vengono da fuori; si perde nella misura in cui non accetta di decostruire e ricostituire la propria identità in un processo genetico non unilineare. La *chance* per l'Europa oggi è dunque innanzitutto legata a un riconoscimento attraverso il proprio altro; il futuro dell'Europa è legato al suo riconoscersi già attraversata dall'altro. Europa greca e insieme ebraica, cristiana, araba e altro ancora:

La monogenealogia sarebbe sempre una mistificazione nella storia della cultura. L'Europa di ieri, di domani o di oggi, sarebbe un esempio di questa legge? Un esempio tra gli altri? O invece la sua possibilità esemplare? Si è più fedeli all'eredità di una cultura coltivando la differenza-a-sé (*con sé*) che costituisce l'identità, oppure attenendosi all'identità in cui questa differenza si tiene *raccolta*? Questo interrogativo può propagare gli effetti più inquietanti su tutti i discorsi e su tutte le politiche dell'identità culturale.³⁹

Il modello in base al quale ripensare l'idea di Europa non può dunque essere semplicemente integrazionista. O per lo meno, questo non è sufficiente, nella misura in cui l'integrazione rischia di confondersi con l'interiorizzazione, che presuppone la definizione della soglia. E tutto ciò innanzitutto di fatto, quando l'esperienza della soglia, del *marge*, in questo caso politica, diviene sempre più difficile a causa degli sconvolgimenti geopolitici dovuti alle migrazioni e a causa della deterritorializzazione in atto ad opera delle tele-tecnologie. Si comprenderanno in questa prospettiva le riserve derridiane quanto alle nozioni di interiorizzazione, integrazione, ma anche di tolleranza e di co-

³⁹ J. Derrida, *Oggi l'Europa*, cit., pp. 14-15.

munità; tutte rimandano a un presunto raccoglimento naturale o originario e non scavano fino in fondo nella metafisica del proprio, fino all'elaborazione della nozione di ex-appropriazione.

L'ex-appropriazione "originaria", in questo caso linguistica, è al centro di un saggio intitolato *Monolinguisme de l'autre*.⁴⁰ Il pensiero di Derrida assume sempre più una tonalità autobiografica: la condizione personale del filosofo, ebreo algerino di lingua francese, viene analizzata per far emergere l'impossibilità di qualsivoglia identificazione definitiva della soglia di proprietà più intima, qui la soglia linguistica, di una presunta lingua materna. La lingua, dimora che ci accompagna nell'erranza, è il più proprio, ma anch'essa dell'altro; pur restando un monolinguisma, una lingua propria e singolare, lingua unica e intraducibile, essa è al tempo stesso un monolinguisma dell'altro, ereditato dall'altro e mai pienamente posseduto. Lo *chez-soi*, l'"a casa propria", la dimora alla quale il termine *ethos* si riferisce, è abitata dall'altro. Le politiche dell'ex-appropriazione sono politiche della contaminazione originaria; la *différance* ispira l'intera filosofia decostruzionista e dunque anche il "programma" politico derridiano:

Una legge della contaminazione differenziale impone la propria logica da un capo all'altro del libro; e mi chiedo

⁴⁰ J. Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, cit. Il saggio è anche una riflessione sul problema della traduzione che è un altro modo di darsi della questione della decostruzione: «la sola definizione mai arrischiata [della decostruzione], la sola formulazione esplicita un giorno fu, è meglio ricordarlo qui, "più di una lingua"» (ivi, p. 2 del foglio aggiuntivo). Sulla traduzione e l'intraducibilità cfr. anche *Schibboleth per Paul Celan*, cit.

perché la parola stessa di "contaminazione" non ha cessato da allora di impormisi.⁴¹

Motivato da interessi di natura politica molto concreti è il volumetto *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*. Il problema è quello degli intellettuali perseguitati per ragioni politiche e delle limitazioni del diritto d'asilo a opera degli stati-nazione, in Francia e in Europa, per esempio nel caso dei *sans-papiers*. Derrida sviluppa simultaneamente due letture: da una parte ripercorre la storia delle città-rifugio, che individua sia nella Bibbia sia in una tradizione europea del diritto delle città che si contrappone al diritto degli stati-nazione.

Dall'altra parte il riferimento è al tema del cosmopolitismo in *Per la pace perpetua* di Kant. Sulla scia della tradizione cosmopolitica illuministica, si tratta di ripensare a una nuova idea di cosmopolitismo e a una nuova politica dell'accoglienza incondizionata che tenga conto delle trasformazioni geopolitiche in corso e che dunque non sia più dipendente dalla nozione di sovranità statale, così come la tradizione politica moderna la concepisce. Questo nuovo cosmopolitismo viene declinato nella forma della politica dell'ospitalità:

Esperienza e sperimentazione, dunque. La nostra esperienza delle città-rifugio allora non sarebbe solamente ciò che deve essere, cioè una risposta urgente, una risposta giusta, in ogni caso più giusta del diritto esistente, una risposta immediata al crimine, alla violenza, alla persecuzione. Questa esperienza delle città-rifugio l'immagino

⁴¹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 51.

come ciò che dà luogo, un luogo di pensiero, ed è ancora l'asilo o l'ospitalità, alla *sperimentazione* di un diritto e di una democrazia a venire.⁴²

La teletecnologia e l'eredità

Le trasformazioni in atto circa le classiche nozioni di familiare/non-familiare, cittadino/non-cittadino, straniero/non-straniero, più in generale pubblico/privato, chiamano a una decostruzione e ridefinizione di ciò che tradizionalmente si è inteso con il "politico", attraverso la sperimentazione di una serie di strumenti teorici che la filosofia derridiana ha da tempo forgiato: la dislocazione della topologia metafisica, la decostruzione della nozione di proprio, l'impossibilità della delimitazione definitiva di qualsivoglia soglia o frontiera, ma soprattutto la "logica" della contaminazione originaria e della spettralità. Seguendo un'espressione derridiana, sempre meno sembra necessario percorrere la distanza che separa dalla soglia, e tutto ciò a causa del processo di delocalizzazione o deterritorializzazione in atto ad opera delle teletecnologie; *ça se déconstruit*: la formula diviene più chiara, la decostruzione come fenomenologia impossibile di ciò che è in corso, la dislocazione del presente: «Detto questo, credo che la trasformazione tecnologica sia uno dei fattori essenziali dell'accelerazione politica».⁴³ La tecnica si configura heideggerianamente come estremo pericolo e risorsa di pensiero; ma Derrida, smarcandosi rispetto ad Heidegger, ritiene che non si

⁴² J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, cit., pp. 34-35.

⁴³ J. Derrida, *Sur parole*, cit., p. 43.

dia promessa di pensiero senza che si metta in moto una macchina di scrittura o di iscrizione che è anche macchina per la trasmissione di un'eredità e dunque di innovazione. È in corso una riscrittura del corpo sociale e del corpo politico, parallelamente a una riscrittura del corpo individuale:

Ciò che si prepara a un ritmo incalcolabile, in modo al tempo stesso molto lento e molto rapido, è certamente un uomo nuovo, un nuovo corpo dell'uomo, un nuovo rapporto del corpo dell'uomo con le macchine.⁴⁴

Il testo più corposo nel quale vengono sviluppati questi temi è *Ecografie della televisione, entretien* sulla ridefinizione del politico mediante la dimensione del fantasmatico, attraverso la "logica" dell'*Unheimlichkeit*, o della virtualizzazione dello spazio pubblico in corso a opera dei media. Si tratta di una potente riflessione sulla natura della tecnica e sul rapporto tra tecnica e politica, infine sulla democrazia a venire che deve ripensare diritto e giustizia nel contesto di una virtualizzazione del reale e di una espropriazione del locale. Se la teletecnologia sembra annullare le distanze e contribuisce alla democratizzazione, per esempio allo sgretolamento dei regimi totalitari, in un altro senso produce come effetto di ritorno una riterritorializzazione, il fantasma di nuovi localismi o la radicalizzazione del radicamento autoctono o di razza, fino, nella fase estrema, ai conflitti etnici. Rischio e risorsa dunque, la teletecnologia non deve essere demonizzata, ma accompagnata dalla coscienza che l'apertura di uno spazio pubblico inedito richiede l'istituzione di nuove regole che non sconfinino in ulteriori forme di dominio o di controllo centrali-

⁴⁴ Ivi, p. 46.

stico, ma riconoscano un diritto di supervisione. L'intento è ancora una volta contro-istituzionale e non anti-istituzionale; si tratta di ripensare al "controllo" di questo nuovo spazio pubblico per non affidarlo passivamente alle regole del mercato o al modello economico-politico neoliberista che pare imporsi in modo selvaggio. Per esempio, la decostruzione dell'idea-Europa e di capitale, nel senso dell'autorità centralizzatrice, produce un *double bind* strutturato in due corni: da una parte l'idea-Europa non deve disperdersi in un'infinità di idoletti intraducibili, e dunque non può rinunciare ai luoghi di grande circolazione delle notizie, al circuito mediatico; ma d'altra parte, non può imporsi come canone attraverso l'apparato mediatico:

Perché, ricostruendo dei luoghi di consenso facili, demagogici e "vendibili", attraverso circuiti mediatici mobili, ed estremamente rapidi, valicando immediatamente tutte le frontiere, una simile normalizzazione installerebbe una capitale culturale, un centro egemonico, la centrale o il centro mediatico del nuovo *imperium* ovunque e in qualunque momento.⁴⁵

Appare necessaria una nuova interpretazione e la scrittura di una nuova grammatica del virtuale, quella che Derrida designa come una decostruzione dell'"artefattualità" e dell'"attuvirtualità", termini che indicano la natura fattizia e artificiale dell'attualità: «L'"attualità", per quanto la "realtà" cui si riferisce sia singolare, irriducibile, testarda, dolorosa o tragica, giunge a noi attraverso una fattura finta (*fictionnelle*)».⁴⁶ Nessun idealismo del testo o dell'artefatto,

⁴⁵ J. Derrida, *Oggi l'Europa*, cit., pp. 30-31.

⁴⁶ J. Derrida, *Ecografie della televisione*, cit., pp. 3-4. Su spettralità e virtualità cfr. anche Id., *Spettri di Marx*, cit.; sul

piuttosto si impone un'interpretazione di ciò che è in corso nel rimodellamento dello spazio pubblico a opera della virtualizzazione/spettralizzazione introdotta dalle teletecnologie; si impone la necessità di ripensare tutto ciò con l'ausilio delle categorie di singolarità e di evenemenzialità, delle nozioni di *revenant* e di sopravvivenza spettrale, nozioni messe a disposizione dalla decostruzione.

Spettralizzazione o virtualizzazione a opera delle nuove tecniche mediatiche significa anche dislocazione spazio-temporale; le nuove tecniche di scrittura, iscrizione e archiviazione implicano una ridefinizione della temporalità, di più, del ritmo dell'eredità, dell'eredità europea o filosofica, mai monogenealogica:

concetto di archivio mediatico, cfr. Id., *Mal d'archivio*, cit.; e infine Id., *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, cit. Derrida rischia un'interpretazione del ri-torno della religione al giorno d'oggi, ritorno inedito perché da una parte si presenta come reazione nei confronti delle potenze di sradicamento teletecnoscientifiche e dall'altra come rilancio riaffermativo di tali forze. La religione si presenta come alleata della tecnoscienza pur reagendo a essa. Ciò lo vediamo per esempio nel fenomeno descritto come "mondialatinizzazione", nello sfruttamento della telemediatizzazione (si pensi all'utilizzo dei media e ai viaggi del papa). Ma il prezzo è lo sradicamento da qualsiasi luogo proprio, prezzo troppo alto che il ritorno del religioso vorrebbe rifiutare di pagare. Con espressione di Derrida, niente di immune, di sano e di salvo si conserva nel presente vivente; si produce anzi, ad opera della virtualizzazione del reale, un rischio di autoimmunità, che è minaccia e chance al tempo stesso. La religione non può far a meno di assumere questo rischio radicale, il rischio del male radicale, perché il ri-tornare (ri-tornare che caratterizza il religioso nella duplice etimologia del *re-ligare* e *re-legere*), l'avvenire del religioso, come ogni iterazione, presuppone l'iscrizione e dunque la tecnica. Ecco il vincolo che unisce fede e scienza, la tecnica come chance estrema della fede.

Ereditare non consiste nel ricevere un bene o un capitale che sarebbe già e per sempre in un luogo, localizzato in una banca, una banca dati, una banca di immagini o di qualsiasi altra cosa. L'eredità implica la decisione, la responsabilità, la risposta, e di conseguenza la selezione critica, la scelta; c'è sempre scelta, che lo si voglia o no, che sia o no cosciente.⁴⁷

L'eredità è ingiunzione del passato, ma non imposizione del passato; implica un rapporto con il tempo discontinuo, fatto di stasi e riprese, un rapporto con l'urgenza, la scelta e la responsabilità, senza le quali non ci sarebbe eredità, implica un'esperienza del ritmo. La filosofia derridiana si presenta infine anche come una potente riflessione sul segreto del ritmo e dell'eredità; così, come fin dagli inizi era una filosofia della genesi, oggi lo è della generazione, dell'eredità, della memoria e della promessa. Promessa ancora e sempre a venire, custodita come il segreto dell'archivio di Derrida.

⁴⁷ J. Derrida, *Ecografie della televisione*, cit., pp. 75-76.

5. Il dibattito

Derrida e Foucault

La diatriba tra Foucault e Derrida si accende intorno all'interpretazione delle poche pagine della *Storia della follia* dedicate a Cartesio. Tali brevi pagine analizzano un passo della prima delle *Meditazioni* di Cartesio, passo nel quale l'autore, mediante l'esercizio del dubbio metodico, istituisce la legittimità della ragione filosofica attraverso una procedura di esclusione, di espulsione della follia. Questa l'interpretazione foucaultiana, interpretazione genealogica che tiene conto della pratica filosofica cartesiana nel contesto di un più generale insieme di pratiche che costituiscono l'orizzonte storico in cui il discorso cartesiano si colloca. Derrida procede alla decostruzione dell'interpretazione di Foucault in una conferenza che risale al 1963, intitolata *Cogito e storia della follia*,¹ e co-

¹ J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 39-79; la replica di Foucault si intitola *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, appendice alla nuova edizione del 1972 di *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 485-509. Nel 1986 e nel 1991, Derrida riprende il filo del discorso con due conferenze su Foucault intitolate *Al di là del Principio di Potere* e "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994, l'originale è ora in *Résistances de la psychanalyse*, cit., pp. 89-146; per la critica cfr.

stituisce l'inizio del confronto tra i due filosofi. La diatriba che si avvierà sembra relativa a una questione specifica, ma in realtà viene estesa a un confronto tra decostruzione e metodo archeologico o genealogico. Per mettere immediatamente le carte in tavola, possiamo dire, nello specifico, che per Foucault Cartesio vuole escludere la follia al fine di istituire e legittimare l'ordine del *logos*, mentre secondo Derrida la follia non viene espulsa mai definitivamente, torna continuamente a minacciare la ragione nel proprio interno. Per quanto riguarda invece le prospettive filosofiche più generali dei due autori, Derrida rifiuta evidentemente le procedure di tipo archeologico o di inclusione/esclusione messe in opera da Foucault; a sua volta Foucault accusa Derrida di un testualismo esasperato che si limita a letture interne, non procede genealogicamente e non riconosce la sovradeterminazione dei differenti ordini discorsivi che costituiscono lo spazio storico entro il quale è necessario leggere Cartesio.

Derrida vede nel progetto di Foucault il tentativo di restituire la parola alla follia, dopo l'epoca moderna che è l'epoca della sua esclusione, tentativo che si presenta come un'archeologia del silenzio. Ma per fare tale archeologia bisogna risalire al luogo decisivo, in cui è avvenuta la decisione, la scissione tra ragione e follia; questo colpo di forza viene identificato nella prima *Meditazione* cartesiana. Derrida ritiene che secondo la lettura di Foucault Cartesio padroneggi sempre il pericolo della follia, il rischio della crisi della ragione, nel corso dell'esercizio del dubbio metodi-

S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 135-175 e P. A. Rovatti, *Follia e filosofia*, in Id., *Il paiolo bucato*, cit., pp. 91-155.

co e delle sottili applicazioni di tale dubbio alle ipotesi dell'errore sensibile, del sogno e della follia. Di più, lo stesso genio maligno appare in realtà un'ipotesi metodologica controllata. Al contrario Derrida ritiene che l'ipotesi del genio maligno, il dubbio iperbolico, è in Cartesio l'ipotesi di una follia totale e incontrollabile. In questo senso l'interpretazione foucaultiana possiede una risorsa nascosta, apre la via a un altro progetto, quello di risalire fino al dissenso tra ragione e follia che precede il controllo del *logos*, dissenso che Derrida presenta con la figura della scissione interna. Ma nello stesso tempo il progetto di Foucault si imbatte in un pericolo difficilmente evitabile:

A voler scrivere la storia della decisione, della divisione, della differenza, si corre il rischio di costituire la divisione come avvenimento o come struttura che si aggiunge all'unità di una presenza originaria; e di convalidare così la metafisica nella sua operazione fondamentale.²

A meno di pensare il rapporto tra ragione e follia come un'economia o struttura di *différance*, pensare la ragione come follia differita e viceversa, senza *arché* e dunque senza archeologia possibile; mai altrove, la follia minaccia la ragione, la lacera come il suo bordo interno e come la sua risorsa. In altri termini e nel linguaggio derridiano che ormai ci è più familiare: nient'altro si dà da pensare se non l'impensabile, l'impossibile, l'eccedenza assoluta; quella stessa follia che, circolando nella ragione, rende possibile il movimento del pensiero, la follia del pensiero.

Foucault replica innanzitutto riportandosi al testo e soffermandosi sulle interpretazioni delle diverse

² J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, cit., p. 51.

forme d'errore secondo Cartesio. Per Foucault la follia in Cartesio non è equivalente alle altre forme di errore, quali l'errore sensibile o il sogno; la follia è altra cosa dal sogno e dall'errore. Il folle non erra perché neppure pensa. Derrida invece sostiene che Cartesio non opererebbe distinzioni decisive tra sogno e follia e che dunque includerebbe anche quest'ultima nel *cogito*. La questione esegetica nasconde una questione teorica di fondo: se è vera l'ipotesi foucaultiana, si tratta di studiare le pratiche discorsive che hanno reso possibile l'espulsione della follia; se è vera quella derridiana, si tratta di ripensare il rapporto aporetico di inclusione/esclusione che lega in *double bind* ragione e follia. Gli errori esegetici di Derrida, che trascurerebbe i passi cartesiani più espliciti e invece metterebbe in scena il genio maligno e il cogito per indicare il luogo dove comparirebbe la questione della follia, a parere di Foucault sono rivelatori di un'intenzione non detta. Derrida sarebbe il rappresentante più importante di un sistema che Foucault designa in questo modo:

riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattene-
re solo dei segni per una lettura [...] Non dirò che questa è una metafisica, *la* metafisica ovvero la sua chiusura che si nasconde in questa "testualizzazione" delle pratiche discorsive.³

Pedagogia spicciola sarebbe dunque quella di Derrida che vuole insegnare che dietro il testo non c'è nulla e che conferisce al maestro dell'interpretazio-

³ M. Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, cit., p. 508.

ne, al decostruzionista, l'autorità per ridire il testo indefinitamente.

Devono passare diversi anni, fino al 1986 e poi al 1991, dopo la morte di Foucault, perché Derrida riprenda il filo del discorso. Ma parlando di Freud anziché di Cartesio e riflettendo su una frase di Foucault contenuta nella *Storia della follia*: «bisogna essere giusti con Freud». La questione è la seguente: si tratta di mostrare come l'opera di Foucault pretenda di descrivere l'epoca della psicanalisi. Freud sarebbe colui che riallaccia i rapporti con una certa età classica che non pensa la follia come malattia, ma come sragione; non certo per tagliare il discorso con la sragione, quanto piuttosto per riprenderlo. Al tempo stesso secondo Derrida si deve tener presente che l'opera di Foucault si trova iscritta nell'epoca della psicanalisi. Senza la psicanalisi e il suo aver ridato la parola alla follia, il progetto di Foucault sarebbe impraticabile. Derrida si sofferma sulla figura della *charnière*, della cerniera, che utilizza per caratterizzare la logica aporetica del discorso freudiano; logica dell'andata e ritorno, del *fort/da* o della pendolarità. Lo stesso discorso di Foucault si vale di questa logica aporetica freudiana e l'intera sua opera si colloca in una dimensione di inclusione/esclusione, di pendolarità rispetto al discorso psicanalitico.

Derrida e Gadamer

Da un incontro pubblico tenutosi a Parigi nel 1981, cui partecipa anche Ricoeur, prende l'avvio il confronto tra Derrida e Gadamer. Il terreno comune di dibattito sembra sfuggire agli interlocutori stessi; ma prima che un problema personale è un problema che

riguarda la possibile relazione tra ermeneutica e decostruzione. Per gli ermeneutici Derrida si sottrarrebbe al dialogo, rifiutando questo come terreno del confronto, mediante strategie retoriche; al contrario la presunta neutralità del dialogo come zona franca viene messa in discussione dal decostruzionista, che peraltro non si sposta dal luogo del dialogo stesso, né rinuncia ad argomentare. La distonia si pone dunque su una questione preliminare e di fondo; eppure, come Gadamer stesso riconosce, il ceppo filosofico dal quale le due correnti derivano è lo stesso, quello fenomenologico-heideggeriano:

Accanto ai tentativi di lasciarsi alle spalle il "linguaggio della metafisica" con l'aiuto del linguaggio poetico di Hölderlin, solo due vie mi sembrano percorribili e sono state percorse per mostrare, contro l'autoaddomesticamento ontologico che è proprio della dialettica, un cammino che conduca all'aperto. Una è la via che dalla dialettica risale al dialogo e al colloquio. Ho cercato di percorrere io questa via con la mia ermeneutica filosofica. L'altra, che è stata mostrata soprattutto da Derrida, è la strada della decostruzione.⁴

⁴ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode 2 – Ergänzungen – Register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, trad. it. *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1996; il cap 5, intitolato "Ermeneutica e decostruzionismo", pp. 289-370, raccoglie i seguenti saggi: *Testo e interpretazione* (1985), *Distruzione e decostruzione* (1985), *Il testo eminente e la sua verità* (1986), *Ermeneutica sulle tracce* (1994). Cfr. anche Id., *E tuttavia: potenza della volontà "buona"*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 61-63. Gadamer collabora con Derrida anche al volume collettaneo *La religione*, cit., con un intervento intitolato *La religione e le religioni*, pp. 197-207. Di Derrida cfr. *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans Georg Gadamer)*, cit., e *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guénoun*, in "Teo-

Questa viene sinteticamente rappresentata come la strategia che frammenta l'unità del senso nella trama di rimandi delle tracce, mediante un'ontologizzazione della nozione di *écriture*, anziché riconoscerne la genesi nel colloquio vivo tra due interlocutori. Le nozioni di *écriture* e di *différance* sono viste da Gadamer come creazioni artificiali e non necessarie. Abbiamo comunque a disposizione i documenti di un autentico botto e risposta. In *Testo e interpretazione* Gadamer muove da una ricostruzione storica dell'origine dell'ermeneutica e specialmente dei suoi debiti con il pensiero di Heidegger; sottolinea poi come il rapporto con questa eredità differenzia l'ermeneutica dalla decostruzione, in particolare non sottoscrive le critiche mosse da Derrida ad Heidegger, al suo logocentrismo e alla sua prospettiva ontologica, critiche che a parere di Gadamer si basano su una differente interpretazione di Nietzsche. Ma ciò che avvicina e insieme separa Gadamer da quelli che lui stesso definisce i "francesi" è la nozione di testo e in particolare il rapporto tra testo e lingua. Il testo non può che funzionare in un più ampio orizzonte di comunicatività linguistica, in una situazione dialogica preliminare:

In ogni caso chi scrive, come chi dialoga, tenta di comunicare quello che pensa, e questo implica che getti uno sguardo preliminare sul suo interlocutore del quale condivide i presupposti e da cui conta di essere compreso.⁵

ria", xv, 1995, n. 1, pp. 95-104. Per la critica segnaliamo solo M. Ferraris, *Urbanizzazione o radicalizzazione della eredità heideggeriana: Gadamer e Derrida*, in Id., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 265-284 e G. Vattimo, *Ermeneutica come koiné*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 3-11.

⁵ H.G. Gadamer, *Testo e interpretazione*, cit., p. 305.

Lo stesso ordine di obiezioni si trova in *Distruzione e decostruzione*, del 1985: la via heideggeriana è una via dialettica, e su questa via si incammina l'ermeneutica, risalendo al di là della dialettica hegeliana e addirittura platonica, fino alla situazione del dialogo originario socratico, fino alla dimensione della domanda che mette in gioco gli interlocutori; Gadamer ritiene in tal modo di poter andare al di là di Derrida del quale non condivide lo spostamento della domanda radicale dal piano del colloquio a quello della scrittura. Nel 1994 le critiche verranno ulteriormente precisate: la critica al logocentrismo è inaccettabile nella misura in cui pretende di ridurre la nozione metafisica di essere a quella di presenza tout court (questo per esempio varrebbe per un certo Aristotele e non per il Platone del riferimento all'*epekeina tes ousias*). E ancora, ciò che accomuna ermeneutica e decostruzione è innanzitutto la fenomenologia e quindi il tentativo di superare la strettoia del metodo, ma ciò che li separa è la forte impronta strutturalista, «lo stile del francese e del lavoro del critico-letterario»⁶ che in definitiva nella decostruzione sembra prevalere.

Derrida risponde con il breve saggio *Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans Georg Gadamer)*, soffermandosi sull'appello gadameriano alla buona volontà dei due dialoganti che presuppone il comune desiderio di consenso. L'obiezione ritorna sulle interpretazioni di Nietzsche, in particolar modo della volontà di potenza, e si articola in tre capitoli; in primo luogo: il ricorso alla buona volontà che è presupposto dell'ermeneutica non è in debito con la metafisica della volontà denunciata da Heidegger? Secondo: come si può integrare l'ermeneutica generale con un'er-

⁶ H.G. Gadamer, *Ermeneutica sulle tracce*, cit., p. 355.

ermeneutica psicanalitica, dato che per quest'ultima la nozione di volontà fa problema? Il terzo punto è invece la proposta di un'ipotesi alternativa: e se la condizione del comprendere non fosse un certo *continuum* del rapporto, quanto piuttosto una certa esperienza dell'interruzione del rapporto, della discontinuità, del senza-mediazione possibile? Quanto alla questione della testualità, Derrida dichiara di rifiutare non l'ermeneutica tout court, ma quella tradizione ermeneutica che va da Schleiermacher a Gadamer e che viene definita tradizione teologica dell'ermeneutica. Questa tradizione si limita a concepire l'interpretazione come il disvelamento del senso nascosto del testo senza decostruire i concetti di testo, senso e verità. A essa Derrida contrappone un'altra idea di ermeneutica di derivazione nietzschiana, e anche heideggeriana, alla quale si sente vicino; secondo quest'idea l'interpretazione è innanzitutto un evento di scrittura.⁷

Alla replica di Derrida, Gadamer risponde in *E tuttavia potenza della buona volontà*, proponendo la classica obiezione di contraddizione performativa, l'obiezione rivolta ai sofisti e agli scettici: neghi il presupposto della situazione comunicativa originaria e tuttavia continui a dialogare. Al contrario Gadamer sostiene di non sentirsi troppo distante da Derrida quando afferma che le operazioni di interpretazione e comprensione si configurano come un percorso senza termine, come un urto con il testo, senza assicurazione dell'effetto che si genera. Gadamer da una parte chiarisce ripetutamente che la mediazione assoluta è un'idea limite e che dunque l'ermeneutica non può venire intesa come un hegelismo di ritorno, dall'altra propone

⁷ J. Derrida, *Ermeneutica come atto di scrittura*, cit., p. 97.

un paradigma dell'integrazione e dell'accordo, che si basa sulle nozioni fondamentali di tradizione ed eredità, di orizzonte linguistico non trascendibile e di fusione degli orizzonti. Rinunciare a tutto ciò significa, come nel caso derridiano, rinunciare a procedere logicamente, arrogarsi il diritto di dire tutto e il suo contrario. La critica è rifiutata da Derrida. All'ermeneutica gadameriana sfugge ciò che è decisivo: l'interpretazione è ogni volta un evento singolare e la singolarità dell'atto dell'*ermeneuein* dipende dal fatto che la ricostruzione del senso è impedita dalla struttura di *à-détermination* degli *envois*; questo perché la scrittura funziona in regime di assenza, di discontinuità e di insaturabilità. Le vie dell'ermeneutica e della decostruzione sembrano divergenti, tanto che quest'ultima si propone addirittura di decostruire le nozioni stesse di orizzonte, di tradizione ed eredità, di verità come disvelamento.

Derrida e Ricoeur

Derrida e Ricoeur si confrontano sul ruolo e la funzione della metafora nel linguaggio filosofico. Da una parte la decostruzione sostiene il *double bind* di significazione letterale e significazione metaforica, mostrando come la filosofia non possa ridurre la metafora a filosofema, né si possa ridurre il concetto a metafora usurata, secondo l'immagine nietzschiana; dall'altra l'ontologia ermeneutica di Ricoeur rifiuta il modello nietzschiano-heideggeriano-derridiano della metafora come metafora morta e attribuisce alla significazione metaforica una funzione essenziale nel ridescrivere il reale e nel consentire l'accesso, mediante la sua verità tensionale, a un altro livello ontologico. Due prospettive filosofiche, con un comune

retrotterra fenomenologico-ermeneutico, si trovano in conflitto: fondamentalmente sull'ontologia, mediante una serrata discussione sui postulati della referenza, dell'intenzionalità e della differenza fenomenologica tra categoriale e precategoriale.

La diatriba si struttura in tre fasi: l'articolo di Derrida del 1971 *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*; il commento che ne fa Ricoeur nel 1975 in *La metafora viva* e la replica di Derrida in una conferenza tenuta a Ginevra nel 1978 e intitolata *Il ritrarsi della metafora*.⁸ Nel primo saggio Derrida si confronta con l'immagine nietzschiana del concetto come metafora usurata; di essa decostruisce il presupposto continuista, l'idea di un processo lineare che porta dal metaforico al proprio. Di Heidegger condivide l'idea che il "metaforico" si dà solo in un contesto metafisico, ma per sostenere che non ci si può arrestare qui, né far leva su quest'idea per prospettare un oltrepassamento della metafisica sulla scorta del linguaggio poetico; anche la tesi heideggeriana in definitiva fa proprio il presupposto continuista, l'idea del ritorno a sé, dell'interiorizzazione del senso. Derrida si dedica sostanzialmente a una decostruzione della metaforologia aristotelica nella *Retorica* e nella *Poetica*, mediante la quale fa emergere la propria posizione: la metafisica – rilevamento (*relevé*) della metafora; la metafisica si istituisce attraverso una complessa "doppia cancellazione" della metafora, è toglie-

⁸ J. Derrida, *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, cit.; P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, trad. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, in particolare *Ottavo studio. Metafora e discorso filosofico*, pp. 337-417; J. Derrida, *Le retrait de la métaphore*, in *Psyché. Invention de l'autre*, cit., pp. 63-93, trad. it. *Il ritrarsi della metafora*, in "aut aut", 1987, n. 220-221, pp. 9-34.

mento dialettico della metafora, ma al tempo stesso proviene dalla metafora; ovvero i tropi fondatori della filosofia sono al di fuori del campo che la metaforologia filosofica intende circoscrivere. Né dentro né fuori, la metafora è un indecidibile nel testo filosofico; condizione di possibilità impossibile del discorso filosofico. Ma le conseguenze sono notevoli: vengono messi in discussione i presupposti della referenza, della significazione propria e della saturazione del campo semantico, e riproposto il quasi-concetto di disseminazione del senso; la riflessione sulla metafora si apre a una più generale decostruzione dell'ontologia e dell'idea metafisica di verità.

Ricoeur giudica tutto ciò inaccettabile, assimila le prospettive di Derrida e di Heidegger e propone un modello polisemico del linguaggio in sostituzione della disseminazione decostruzionista, le idee di verità tensionale e di significazione simbolica di secondo grado, infine un vero e proprio principio della referenza ontologica ermeneutica. Derrida e Heidegger sarebbero gli esponenti di una tradizione che pensa la metafora come metafora morta, che ha perso la propria verità tensionale, ancora in funzione nelle metafore vive che invece ampliano il dominio ontologico; Derrida come Heidegger pensa analogicamente la trasgressione metaforica e la trasgressione metafisica da sensibile a intelligibile:

Possiamo, a questo punto, prendere in considerazione il nucleo teorico comune ad Heidegger e a Derrida, vale a dire la pretesa connivenza tra la coppia metaforica proprio-figurato e la coppia metafisica visibile-invisibile. A mio giudizio tale connessione non è necessaria.⁹

⁹ P. Ricoeur, *La metafora viva*, cit., pp. 389-390. I due filosofi focalizzano la discussione sulla nozione di "proprio" nella filosofia aristotelica. Ricoeur sostiene che significato

Ricoeur giustifica tale affermazione sostenendo che non sono le metafore a dominare il campo metafisico, il platonismo, neppure le metafore arcontiche del sole e della dimora; esse dominano nella misura in cui sono scelte dal discorso filosofico. Tutto ciò sfugge alla decostruzione, accecata dal "sospetto" che ne regge la strategia.

Terzo e ultimo nodo del dibattito è *Il ritrarsi della metafora*. Derrida rifiuta le accuse di etimologismo, l'assimilazione della sua posizione a quella heideggeriana e l'interpretazione dell'*idion* aristotelico attribuitagli da Ricoeur; la metafora viene concepita come concetto differito e il concetto come metafora differita; per esprimere tutto ciò, Derrida si vale del duplice movimento evocato dal termine *re-trait*, ritrarsi e tratto che si ritrae, ovvero tratto doppio. Su questo punto il dibattito serrato è con Heidegger: il ritrarsi della metafora ha a che vedere con la storia dell'essere e con la differenza ontologica heideggeriana, con il ritrarsi dell'essere. Ma il ritrarsi è sempre doppio, è un doppio tratto, e dunque non si può accontentare di alcuna differenza costituita, neppure della differenza ontologica. Nessuna differenza può dirsi originaria,

letterale significhi corrente, lessicalizzato e non originario; Derrida risponde che, pur tenendo ferma la differenza tra significazione propria ed essenziale, tale per cui si danno anche metafore "proprie", è comunque necessario riconoscere che la metaforologia aristotelica si basa sull'onomatismo, ovvero sull'unicità del senso del nome, che non è solo una categoria grammaticale, ma anche metafisica. Cfr., ivi n. 20, pp. 22-23 e n. 22, pp. 24-25; J. Derrida, *Il ritrarsi della metafora*, cit., p. 18. Per la critica cfr. A. Cazzullo, *La verità della parola. Ricerche sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 159-221.

ma sempre e solo supplementare, neppure la differenza ontologica, neppure la differenza tra metafora e concetto: «Quindi *ritrarsi* (*retraits*) si scrive al plurale, è, singolarmente, plurale in se stesso, si sparge e raccoglie nel ritrarsi del ritrarsi».¹⁰

Derrida e Searle

Searle è uno dei principali esponenti della teoria degli atti linguistici (*Speech Acts Theory*). La controversia con Derrida viene avviata da una conferenza tenuta dal filosofo francese a Montréal nel 1971 e intitolata *Firma evento contesto*. Si tratta di un'interpretazione della nozione di "comunicazione" in John L. Austin, capofila della teoria degli atti linguistici. Il punto di partenza è la decostruzione dell'idea di performativo in Austin, atto linguistico né vero né falso; Derrida riconosce l'importanza della posizione di Austin che mostrerebbe come la comunicazione non abbia la sola funzione di trasportare un contenuto semantico già costituito e garantito dal valore di verità. Ma a un approfondimento ulteriore la teoria austiniana tende a gerarchizzare gli atti linguistici constatativi e performativi e a negare che i due livelli siano sempre copresenti, secondo una logica che è quella della contaminazione parassitaria implicata in ogni atto di comunicazione:

Pongo dunque la seguente domanda: questa possibilità generale è necessariamente quella di un'infelicità o di una trappola nella quale il linguaggio può *cadere* o perdersi come in un abisso situato fuori o davanti a lui? Che ne è del *parassitismo*? In altri termini, l'estensione gene-

¹⁰ J. Derrida, *Il ritrarsi della metafora*, cit., p. 34.

rale del rischio ammesso da Austin, *circonda* il linguaggio come una sorta di *fossato*, di luogo di perdizione esterna nel quale la locuzione potrebbe sempre fare a meno di uscire, che essa potrebbe evitare restando a casa sua (*chez soi*), in sé, al riparo della sua essenza o del suo *telos*? Oppure questo rischio è al contrario la sua condizione di possibilità interna e positiva? questo esterno il suo interno? la forza stessa e la legge del suo sorgere?¹¹

Austin non rinuncia ai postulati metafisici della referenza, dell'intenzionalità dell'autore e del senso proprio; per lui la comunicazione funziona in un regime di presenza, anziché di complicazione di assenza e presenza, come vuole la decostruzione. La prospettiva è ancora logocentrica più che grammatologica.

La risposta di Searle, *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, è anche significativa della difficoltà di comunicazione tra le filosofie continentali e quelle anglosassoni. Searle risponde in merito, ma anche con un attacco deciso: «Derrida ha una deplorable propensione a dire cose che sono ovviamente false».¹² Nello specifico, Searle accusa Derrida di aver frainteso Austin: non si può accettare la lettura derridiana sul trattamento degli atti linguistici fittizi o parassitari rispetto a quelli non fittizi; se Austin distingue tra atto linguistico serio o normale e atto linguistico parassitario lo fa solo per esigenze di ordine metodologico, senza alcuna implicazione etica, e senza che questo comporti alcuna assunzione metafisica. Derrida inoltre confonde citazionalità, discorso parassitario e iterabilità. Vorrebbe assimilare il discorso parlato alla scrittura. Ma l'obiettivo ultimo della replica di Searle

¹¹ J. Derrida, *Firma evento contesto*, cit., p. 417.

¹² J.R. Searle, *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, p. 204.

è quello di mettere in discussione la particolarità del grafemático così come intesa da Derrida; l'intenzionalità non è in contraddizione con l'iterabilità del grafemático, anzi ne costituisce una condizione di possibilità. Senza intenzionalità e orizzonte comunicativo condiviso, non è possibile alcuna comunicazione, né discorso né scrittura:

L'iterabilità – esemplificata sia dall'uso ripetuto dello stesso tipo di parola, sia dal carattere ricorsivo delle regole sintattiche – non è, come Derrida sembra pensare, in conflitto con l'intenzionalità degli atti linguistici, scritti o orali, ma è il presupposto necessario delle forme assunte da quell'intenzionalità.¹³

Evidentemente Searle non si limita a una difesa delle tesi del maestro, ma sferra un attacco deciso all'intero programma decostruzionista.

Limited Inc. è il testo di Derrida che raccoglie la totalità dei documenti relativi alla diatriba; oltre a quelli già presentati si compone anche del saggio che dà il titolo al volume e di una postfazione intitolata *Verso un'etica della discussione*.¹⁴ Derrida mette in luce qual è il vero oggetto del contendere: l'etica della discussione, un problema etico-politico. Searle e con lui i teorici dell'agire comunicativo (Apel o Habermas) si presentano come i custodi delle regole del buon argomentare e rimproverano chi non ne rispetta i canoni di essere in malafede, quando piuttosto sono proprio gli alfieri della filosofia del dialogo che si permettono

¹³ Ivi, p. 210.

¹⁴ J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, trad. it. *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997; cfr. in particolare "Limited Inc a b c...", pp. 41-159 e "Postfazione. Verso un'etica della discussione", pp. 161-230.

di non entrare in discussione con i testi decostruzionisti, rendendoli irriconoscibili o peggio evitando di leggerli. Derrida sostiene che l'intera sua opera si rifiuta di dare per scontato un presunto orizzonte comunicativo originario o trascendentale e si impegna a ridefinire i limiti dell'argomentazione filosofica. Punto per punto, in quindici punti, vengono sottolineati gli errori di lettura di Searle e riaffermate le tesi di *Firma evento contesto*. Se Austin ha assunto pacificamente un certo statuto del parassitismo, eludendolo, non si può evitare di vedere quali ne sono le conseguenze, evidenti sul piano etico e metafisico. Searle non coglierebbe neppure la questione di fondo: con un'originale riflessione sul copyright e sulla firma, Derrida si chiede perché il suo antagonista tema che qualcuno intenda derubarlo delle proprie idee. Come può averne paura se è vero, come crede, che l'intenzione dell'autore arriva comunque a destinazione? La questione va spostata: se anch'io rivendico il diritto di copyright, mi pongo anche la questione su chi dice "io", chi firma. Ovvero, che cosa accade in ogni singolo atto linguistico? Manca alle filosofie del dialogo una riflessione sull'evento, evento implicato in ogni atto linguistico, ovvero sull'orlo costitutivo dell'orizzonte di comunicazione.

Derrida e Rorty

Esponente del neopragmatismo statunitense, Rorty si confronta ripetutamente con Derrida, considerando la decostruzione una riduzione della filosofia a un genere di scrittura, caratterizzato non tanto da una specifica forma e specifici contenuti, ma dall'appartenenza a una determinata tradizione. La tradizione di

cui Derrida è erede è quella hegeliana che Rorty contrappone a una seconda *lignée* kantiana:

Per capire Derrida, occorre intendere il suo lavoro come l'ultimo sviluppo di questa tradizione dialettica non kantiana, l'ultimo tentativo dei dialettici di infrangere l'ingenua immagine che i kantiani hanno di se stessi, in quanto capaci di rappresentare con precisione il modo in cui stanno le cose.¹⁵

Se i filosofi kantiani sono quelli che intendono argomentare e giungere a dimostrare delle tesi, quelli dialettico-hegeliani, alla Derrida, con la loro scrittura si limitano a evidenziare come anche la filosofia kantiana possa essere ridotta a un altro genere di scrittura, ovvero si limitano a decostruire: sono filo-

¹⁵ R. Rorty, *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, cit., p. 109; cfr. anche R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989, in particolare *Dalla teoria ironica alle allusioni personali: Derrida*, pp. 147-161; R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. *Scritti filosofici*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993, parte seconda cap. 1 "Decostruzionismo e circonvenzione", pp. 117-145; cap. 3. "Derrida è un filosofo trascendentale?", pp. 163-176. Per quanto riguarda il cosiddetto testualismo americano, Rorty è convinto che questa tradizione della critica letteraria si limiti a un'applicazione di un presunto "metodo" decostruzionista all'interpretazione dei testi letterari, cfr. per esempio P. de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, New York 1971, trad. it. *Cecità e visione*, Liguori, Napoli 1975. Su questi temi cfr. J. Culler, *La critica decostruzionista*, in *Sulla decostruzione*, cit., p. 207-256 e M. Ferraris, *La svolta testuale: il decostruzionismo in Derrida, Lyotard e gli "Yale Critics"*, cit.

sofi parassitari; in fondo non resta altro che questo dialogo incrociato tra costruttore e decostruttore: «Derrida (come Heidegger) non avrebbe niente di cui scrivere se non ci fosse una “metafisica della presenza” da oltrepassare». ¹⁶

Più che una filosofia del linguaggio, quella di Derrida è una riflessione metafisica sul linguaggio e sulla scrittura, o in alcuni casi una forma estrema di testualismo che sostiene che non c'è nulla fuori del testo, nessun referente esterno della scrittura, ma solo testi su testi. Talvolta, specie nelle prime opere, Derrida sembra voler impegnarsi in assunzioni essenziali circa la natura del linguaggio, della scrittura e circa le implicazioni metafisiche del rapporto linguaggio-scrittura, ovvero sembra prendere molto sul serio la propria ricerca filosofica, tanto da presentarsi come un filosofo costruttivista e alle prese con la ricostruzione di un nuovo idealismo trascendentale. In questo, nel voler esporre una teoria del linguaggio, ricade nella tradizione ontoteologica che, con Heidegger, intende criticare.

Ma non è tutto; a partire dagli anni settanta, da *Glas*, e specialmente nei testi che accentuano il modello del *coup de dèc*, si può riconoscere un secondo Derrida, più eccentrico, che Rorty sembra apprezzare maggiormente. Un filosofo che rinuncia a qualsivoglia progetto trascendentalista e che abbandona le ricerche sull'essenza del linguaggio o sulla metafisica e il suo oltrepassamento. La demolizione si trasforma in scrittura ironica e personale: «Il secondo Derrida fa della sua riflessione filosofica una questione privata, risolvendo così la tensione tra ironia e teo-

¹⁶ R. Rorty, *La filosofia come genere di scrittura*, cit., p. 123.

ria». ¹⁷ Vale la pena leggere questo secondo Derrida, per la qualità della scrittura e per l'invenzione di un nuovo linguaggio, di opere inedite, mai prima pensate, come per esempio *Envois*. Per il suo genere di scrittura che ha «allargato i confini del possibile». ¹⁸

La pretesa di individuare in Derrida una distinzione tra filosofia e letteratura risulta a parere di Rorty impropria. Tale distinzione è un assunto dei derridiani, ma non di Derrida. Ciò che vi è di valido in Derrida infatti non è il suo tentativo di delinare i *marges* tra le due discipline, ma la sua attività di filosofo o di letterato che rilegge i testi della tradizione. Di Derrida va apprezzata l'opera di scrittura che seziona piccoli problemi pragmatici, piuttosto che la generale prospettiva dell'oltrepassamento della metafisica mediante una riflessione sui rapporti tra filosofia e letteratura. Pertanto l'autentico contributo dell'autore, più che nelle sue tesi, consiste nel nuovo stile di scrittura, caratterizzato dalle allusioni personali.

Derrida afferma ripetutamente di non riconoscersi in alcun genere di retoricismo, né di voler rovesciare i

¹⁷ R. Rorty, *Dalla teoria ironica alle allusioni personali: Derrida*, cit. p. 150. Sul tema del trascendentalismo Rorty si confronta di continuo con R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986. A parere di Rorty, Gasché come Culler tende a fare di Derrida un filosofo trascendentale e costruttivista che vorrebbe dimostrare e confutare, che avrebbe delineato il "metodo" della decostruzione. Accanto a questi due è possibile collocare anche C. Norris, *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge 1987. Tutto ciò sarebbe contraddetto dalla pratica di scrittura di Derrida che spiazza sempre qualsiasi conclusione definitiva.

¹⁸ R. Rorty, *Dalla teoria ironica alle allusioni personali: Derrida*, cit., p. 161.

rapporti tra retorica e logica, perché tutto ciò si ridurrebbe a un'altra maschera del logocentrismo; afferma quindi di non aver mai abdicato all'idea della filosofia come ricerca rigorosa, al rigore dell'argomentazione che ha appreso alla scuola husserliana. Rorty sostiene al contrario che è impossibile per Derrida uscire da un'oscillazione di fondo:

Coloro che dischiudono mondi poeticamente, come Hegel, Heidegger e Derrida devono pagare un prezzo, e parte di questo prezzo è la inadeguatezza, per la loro opera, di nozioni come "argomentazione" e "rigore".¹⁹

La critica di fondo dunque è rivolta a quel Derrida che si propone talvolta come filosofo trascendentalista e sostanzialmente metafisico: a differenza del programma neopragmatista, quello decostruzionista fatica ad accettare un'idea di linguaggio ingenua e naturalistica e rischia di ricadere in una sorta di metafisica del linguaggio. Il neopragmatismo si propone invece come una forma di nominalismo per il quale il linguaggio è uno strumento e il concetto si definisce soltanto nei termini dell'uso; ritiene di non poter affermare nulla di sensato circa una presunta "essenza" del linguaggio e dunque prende meno sul serio di quanto facciano i costruttivisti alla Searle e i decostruzionisti (in definitiva solidali) i problemi, le gararchie, le partizioni e le opposizioni metafisiche:

Proprio quando noi terapeuti pragmatici wittgensteiniani ci stavamo congratulando per aver liberato il mondo della cultura dall'idea della "profondità" di queste opposizioni, proprio quando pensavamo di aver ben livellato e

¹⁹ R. Rorty, *Derrida è un filosofo trascendentale?*, cit., p. 168.

banalizzato questa terminologia, ci siamo sentiti annunciare che tutti i vecchi, cari "problemi di filosofia" dei manuali riempivano l'agenda segreta delle nostre poesie e dei nostri romanzi preferiti.²⁰

Derrida e Habermas

Violento è lo scontro tra l'esponente della pragmatica trascendentale francofortese e il filosofo francese. Habermas opera un affondo con le critiche contenute innanzitutto nel volume intitolato *Il discorso filosofico della modernità*.²¹ Derrida, come Heidegger, suo maestro, opera una variazione sulla «nota melodia dell'autosuperamento della metafisica».²² Nonostan-

²⁰ R. Rorty, *Decostruzione e circonvenzione*, cit., p. 139.

²¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap. 7 "Il sopravanzamento della filosofia temporalizzata dell'originario: la critica di Derrida al fonocentrismo", pp. 164-188 e "Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura", pp. 189-214; oltre a questo testo cfr. Id., *Filosofia e scienza come letteratura?*, cit. Le secche repliche di Derrida sono affidate a *Verso un'etica della discussione*, cit. e a *Memorie per Paul de Man*, cit., p. 186-187. Per la critica cfr. P.V. Zima, *La déconstruction: une critique*, P.U.F., Paris 1994. Zima rivolge a Derrida una tipica obiezione di Adorno nei confronti di Heidegger: «Malgrado le critiche che indirizza ad Heidegger in *Margini della filosofia* e altrove (constata che l'opposizione heideggeriana tra l'originario e il derivato è ancora metafisica), Derrida tende a separare, come Heidegger, la problematica filosofica e linguistica da quella delle scienze sociali considerate come metafisiche» (ivi, p. 35).

²² J. Habermas, *Il sopravanzamento della filosofia temporalizzata dell'originario: la critica di Derrida al fonocentrismo*, cit., p. 164.

te tutti i suoi tentativi di operare uno scarto rispetto al pensiero del suo ispiratore, non fa che ricadere in altro modo in una nuova forma di filosofia del soggetto, non fa altro che riproporre sotto altre vesti la "metafisica della presenza" che intendeva oltrepassare. Il suo progetto è quello di decostruire il logocentrismo nella sua dipendenza dal fonocentrismo e si propone come una composizione di istanze heideggeriane con altre strutturaliste e infine con spunti tratti dal messianesimo della mistica ebraica. Derrida non abbandona mai una prospettiva trascendentalista come invece crede di fare decostruendo in *La voce e il fenomeno* il soggetto trascendentale fenomenologico, né può fare a meno di ricorrere a una filosofia dell'originario; il trascendentale e l'originario divengono la scrittura o la *différance*. L'operazione consiste sostanzialmente in un rovesciamento che non sposta nulla:

Come partecipante al discorso filosofico della modernità, Derrida eredita le debolezze di una critica della metafisica che non riesce a liberarsi dall'intenzione della filosofia dell'originario.²³

L'intero progetto viene accusato di ricadere in una contraddizione performativa: per dimostrare che la ragione ha un andamento autoritario o totalitario, si vale proprio di quegli strumenti che la tanto deprecata ragione gli mette a disposizione. Per uscire dall'impasse, Derrida livella la differenza specifica tra filosofia e letteratura e, a parere del filosofo francofortese, opera un vero e proprio rovesciamento gerarchico tra logica e retorica. Risultato: da una parte il discorso fi-

²³ Ivi, p. 184.

losofico perde di serietà e di efficacia; dall'altra, la critica letteraria decostruzionista manca l'obiettivo nella misura in cui, anziché occuparsi di contenuti estetici, si converte in una critica alla metafisica. La filosofia di Derrida sarebbe in definitiva una forma di retoricismo che rinuncia al rigore logico dell'argomentazione. La decostruzione sfugge alle critiche di incoerenza e contraddittorietà, perché non procede argomentativamente e si fa vanto di non rispettare le procedure del discorso scientifico o filosofico. Caso emblematico di questa refrattarietà di Derrida alla discussione è la diatriba con Searle. La critica di Habermas a questo punto si accorda dichiaratamente con quella di Gadamer:

In base all'urgenza decisionale della prassi comunicativa quotidiana i soggetti partecipanti dipendono da un accordo che coordina le azioni. Quanto più le interpretazioni si allontanano da questo "caso d'emergenza", tanto più possono effettivamente liberarsi dalla supposizione idealizzante di un consenso raggiungibile. Ma esse non possono mai sciogliersi del tutto dall'idea che le interpretazioni errate debbano per principio poter essere criticate in base a un accordo da raggiungere idealmente.²⁴

Nell'altro saggio in cui si occupa di decostruzione, *Filosofia e scienza come letteratura?*, Habermas ritorna su questa riduzione, a suo avviso operata da Derrida, sostenendo che i pensatori poststrutturalisti hanno colpevolmente rinunciato alla nozione di soggettività trascendentale e con essa all'ultimo baluardo della ragione moderna; ma tutto ciò con poveri argomenti e per lo più basandosi su esperienze estetiche.

²⁴ J. Habermas, *Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura*, cit., pp. 201-202.

La replica è estremamente secca e si articola in due momenti; in primo luogo, Derrida rovescia contro Habermas proprio l'accusa di contraddizione performativa che gli era stata rivolta:

Ovunque, in particolare negli Stati Uniti e in Europa, sono i sedicenti filosofi, teorici e ideologi della comunicazione, del dialogo, del consenso, dell'univocità o della trasparenza, coloro che hanno la pretesa di richiamare senza sosta all'etica classica della prova, della discussione e dello scambio, sono proprio loro che più spesso si esimono dal leggere e dall'ascoltare con attenzione l'altro, che mostrano precipitazione e dogmatismo, non rispettando più le regole elementari della filologia e dell'interpretazione, confondendo la scienza e la chiacchiera, come se non avessero neppure il gusto della comunicazione o piuttosto come se ne avessero paura, in fondo.²⁵

L'accusa di scarsa attenzione alle differenze che gli viene contestata pare a Derrida paradossale, dato che tutta la sua filosofia si presenta proprio come una filosofia dei *marges*. Niente di più lontano da un livellamento delle differenze; piuttosto si può individuare una proliferazione delle stesse. Nello specifico, più che una semplice riduzione della metafora al dominio della metafisica, Derrida ha tentato una decostruzione del concetto di metafora per pensare altrimenti il *double bind* che lega concetto e metafora, la filosofia la scienza o la logica da una parte e la retorica dall'altra. Niente di più lontano da un mero rovesciamento dei rapporti tra logica e retorica, in quanto il retoricismo appare un'altra figura del logocentrismo.

In secondo luogo la questione è etica e politica: quel-

²⁵ J. Derrida, *Verso un'etica della comunicazione*, cit., pp. 243-244.

la che si propone come etica della comunicazione universale si rivela l'imposizione di un determinato modello etico che non intende esporsi alla decostruzione, un'etica in debito con la metafisica logocentrica e del proprio, un'etica del consenso interno e che non si lascia mettere in questione dalla venuta dell'altro, da chi per esempio problematizza i limiti dell'orizzonte comunicativo. Ed è anche una questione politica; bisogna chiedersi il perché di tutta questa paura nei confronti della decostruzione emersa negli anni ottanta da più parti (Gadamer, Rorty, Habermas). La decostruzione, contro-istituzionale, viene presa immediatamente per anti-istituzionale; i suoi sforzi di complicare e trasformare le regole vengono immediatamente scambiati per tentativi anarchici di abolirle. Tutto ciò è indice di un atteggiamento reattivo o nei casi peggiori reazionario.

Derrida e Levinas

Levinas scrive un solo breve testo su Derrida ora raccolto in *Nomi propri*, ma è un testo che dimostra una straordinaria cautela nell'interpretazione della decostruzione. Quest'ultima viene presentata come una filosofia che rende inabitabile il pensiero, sconvolgendo la metafisica della presenza, del proprio e del vero. Tutto ciò sulla scorta di una riflessione innovativa sul tempo che diviene "contrattempo" e mediante l'introduzione dei quasi-concetti di *différance* e di disseminazione. L'immagine singolare scelta da Levinas è quella della ritirata dell'armata francese sospinta dall'avanzare dei tedeschi nel 1940, del senso di deco-

²⁶ E. Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, trad. it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, in particolare *Jacques Derrida. Tutt'altrimenti*, p. 68.

struzione e desolazione conseguente, ma soprattutto del sentimento di stare vivendo dei giorni di *entre-temps*, un frattempo che disaggiusta l'ordine temporale: «Il tempo arrivava alla fine con la fine o con l'*interim* della Francia».²⁶ Ma alla decostruzione viene anche riconosciuto il carattere di un estremo rigore argomentativo. Levinas si sente tentato dall'idea di proporre la classica confutazione dello scettico accusato di voler sfuggire alla dialettica utilizzandola. Ma imputando tutto ciò a Derrida, si trascurerebbe il fatto che, in modo originale, il decostruzionista coglie la non simultaneità tra il detto e il dire (dottrina formalizzata da Levinas in *Altrimenti che essere*). Lo scarto tra l'interpretazione e l'evento di interpretazione: ecco ciò che mette in opera la scrittura di Derrida. Soltanto tenendo presente questo scarto è possibile compiere una riflessione di secondo grado sulla verità della verità, su di una verità che non si lascia raccogliere in un istante né in una sintesi dialettica: «Essa è nel Detto e nel Disdetto e nell'Altrimenti detto».²⁷ A questo punto viene evidenziata una differenza decisiva tra la filosofia di Derrida e quella di Levinas: la prima si rivela una filosofia della finitudine che giunge a pensare l'essere del finito senza ricorso ad alcuna opera divina. Ciò richiede un pensiero della non presenza a sé che tuttavia, nel tentativo di dire positivamente questo mancamento della presenza, rischia di non liberarsene. Non si vede insomma come chi cerca di dire questo mancamento dell'essere a sé possa uscire dal circolo dell'essere e del nulla, in direzione del terzo. Mantenendosi su un piano orizzontale, si corre il rischio di non riconoscere la verticalità del rapporto senza misura all'Altro.

²⁷ Ivi, p. 70.

Le obiezioni avanzate da Levinas si spiegano tenendo presente il primo saggio che Derrida dedica al filosofo di *Totalità e infinito*, saggio del 1964 intitolato *Violenza e metafisica*; successivamente Derrida torna su Levinas nel 1980 con *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in cui interpreta *Altrimenti che essere*, e quindi nel 1997 con *Addio a Emmanuel Levinas*. Se nel primo testo il riconoscimento dei meriti innovativi del filosofo lituano si accompagna a una critica, nei successivi si assiste a un progressivo avvicinamento delle due prospettive, a un'appropriazione della nozione di ospitalità, indispensabile per concepire altrimenti la venuta dell'altro, e a una maggior sottolineatura del tema della legge che oggi è un cardine della decostruzione come fenomenologia dell'impossibile:

Un giorno, a proposito della sua ricerca sulla morte e di ciò che essa doveva ad Heidegger nel momento stesso in cui essa se ne separava, Levinas scrisse: "Essa si differenzia quindi dal pensiero di Heidegger – e ciò qualunque sia il debito che ogni ricercatore contemporaneo ha nei confronti del filosofo tedesco, debito che gli si deve spesso con rimpianto". Ebbene, la fortuna del nostro debito verso Levinas è che noi possiamo assumerlo e affermarlo, grazie a lui, senza rimpianto, nella gioiosa innocenza dell'ammirazione.²⁷

²⁷ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 67. Il testo si compone di due sezioni: la prima, *Adieu*, è la trascrizione dell'orazione funebre pronunciata da Derrida il 27 dicembre 1995 al cimitero di Pantin in occasione della morte di Levinas, la seconda si intitola *La parola d'accoglienza*; gli altri testi derridiani su Levinas sono *Violenza e metafisica*, cit.; *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché. Inventiones de l'autre*, cit., pp. 159-202. Per la critica segnaliamo S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova 1992, pp. 65-94.

In *Violenza e metafisica* Derrida dichiara inaccettabile il progetto levinasiano: questi giudica la metafisica costitutivamente violenta perché riduce l'altro allo stesso e intende forzare il *logos* greco, ricorrendo a una concettualità ebraica, a un pensiero dell'infinitamente altro. Ma a parere di Derrida, in primo luogo Levinas non riesce a sganciarsi proprio da quella concettualità che intende superare; in secondo luogo non vede che l'alterità già da sempre circola all'interno del *logos*. Per esempio già nella fenomenologia dell'intersoggettività husserliana non vi è nulla di simile a una riduzione dell'altro allo stesso. E non solo, anche in relazione ai temi della storicità, della fatticità non-empirica, Husserl pensa a un'alterità che non si lascia sottoporre alla riduzione fenomenologica. Non è dunque possibile pensare di oltrepassare la metafisica a partire da un'origine altra. La filosofia di Levinas rischia infatti di ridursi a un altro sogno empirista, al sogno di una differenza pura. L'oltrepassamento dell'orizzonte metafisico non può avvenire dall'esterno, ma attraverso una decostruzione dei margini di interno/esterno. Ciò non significa disconoscere la violenza metafisica, ma ricondurla a quella che Derrida definisce una violenza pre-etica, violenza come fenditura, articolazione e "origine" del senso nella finitudine.

In *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, la prospettiva è modificata: ciò che Levinas non può ottenere sul piano della procedura logica, lo consegue mediante la propria scrittura. È l'"altrimenti detto" la risorsa più efficace del testo levinasiano, ovvero l'altro non si raggiunge come tema, quanto piuttosto in una pratica di scrittura che è dire altrimenti, dire e disdire, e che si espone all'altro forzando i *marges* concettuali e linguistici. L'altro non viene mai dimo-

to, né esposto in presenza, ma lascia traccia in questa pratica di scrittura e riscrittura:

Trattare altrimenti, cioè calcolare la transazione, negoziare il compromesso che lascerà il non-negoziabile intatto, e fare in modo che la colpa, quella che consiste nell'iscrivere il totalmente altro nell'impero dello stesso, alteri lo stesso tanto da assolversi da se stessa. Questa è secondo me la sua risposta; e questa risposta di fatto, se si può dire, questa risposta in atto, in opera piuttosto nella serie delle negoziazioni strategiche, questa risposta non risponde a un problema o a una questione, risponde all'Altro – per l'Altro – e abborda la scrittura ordinandosi a questo per-l'Altro.²⁸

Il ragionamento di Derrida si esemplifica mirabilmente in una riflessione sulla parola *adieu* in Levinas, che è anche un addio a Levinas, in morte di Levinas. *L'à-Dieu* è accoglienza e invio, invio all'infinitamente altro, a Dio come alla morte, ed è un addio pronunciato in memoria dell'amico morto, rispondendo per lui che non può rispondere, secondo la logica dell'iterazione-alterazione che regola l'ordine della traccia. In questo caso la traccia di Levinas che sopravvive e si rilancia affidandosi all'altro.

Derrida e Marion

Le critiche di Marion sono puntuali e specifiche su due questioni fondamentali, sulla nozione di *différance* e sulla questione dell'intuizionismo fenomenologico e della donazione. Nel quadro di un tentativo di liberazione della nozione di distanza (termine chiave

²⁸ J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, cit., p. 166.

per indicare il rapporto al "Dio senza l'essere") dal riferimento alla differenza ontologica heideggeriana, Marion si confronta coi due esperimenti a suo avviso più arditi di superamento dell'orizzonte heideggeriano, ovvero quelli di Levinas e di Derrida. La via levinasiana è quella di un superamento della differenza tra essere ed ente mediante il ricorso all'ingiunzione etica e al rovesciamento delle gerarchie tra ontologia ed etica. Ma, obietta Marion, il superamento dell'ontologia è ancora tutto interno all'orizzonte in cui si oppongono etica e ontologia, Essere ed ente. L'ulteriore passo indietro di Derrida consiste nel riconoscere che nella differenza ontologica differisce un'altra differenza, la *différance*. La *différance* si differisce nelle differenze, lascia traccia; la differenza ontologica è quindi solo un caso specifico della *différance* che risulta pertanto più "ontica". E ora le critiche: la traccia non si può situare al di fuori del dispiego della differenza ontologica di cui eredita i caratteri di originarietà che pretende invece di contestare. Lo svincolamento rispetto ad Heidegger è possibile solo mediante un massiccio ricorso a Saussure e alla struttura differenziale della lingua, ma lo strutturalismo implica pesanti assunzioni metafisiche. Il bersaglio grosso emerge solo alla fine: «Il rifiuto, in un caso, della differenza ontologica, al pari della sua accettazione, nell'altro, tendono dunque allo stesso scopo: ridurre al Neutro, neutralizzare l'irruzione, che sta a distanza dal Padre». ²⁹ In tal modo la teologia negativa, la via negativa che è anche di Marion, viene a essere reinscritta, a opera di Levinas e di Derrida nell'ontoteologia e dunque contestata. In definitiva, sia la

²⁹ J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, trad. it. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, § 18 "L'altro differente", p. 232.

via di Levinas che quella di Derrida, ingenuamente "giudaiche", non sfuggono all'idolatria ontoteologica, cioè all'idea che non si dia altro Dio che quello dell'ontoteologia. Levinas, perché non riesce a sottrarre del tutto l'ente privilegiato a tale ontoteologia, Derrida perché pensa che sia il solo Dio possibile.

Derrida individua, in *Comment ne pas parler. Dénégations*, tre generi di teologia negativa o di via negativa: una greca (per esempio nell'*epekeina tes ousias* platonico), una cristiana (per esempio in Dionigi l'areopagita o in Angelo Silesio) e una contemporanea, né greca, né cristiana (per esempio in Heidegger e proprio in Marion). Dunque Marion è sulla linea di Heidegger, in quanto il suo "Dio senza l'essere" può essere avvicinato alla barratura heideggeriana della parola essere. Ma non assimilato: «Mettendo una croce su "Dio" piuttosto che sull'"essere", Marion intende sottrarre il pensiero del dono, o piuttosto della *traccia* del dono, alla Quadratura heideggeriana». ³⁰ La decostruzione è stata accostata alla teologia negativa, in quanto esperienza della possibilità (impossibile) dell'impossibile. Con la filosofia di Marion condivide la riflessione sul dono e la donazione, ma la produce per una via differente, interrogando l'iscrizione archioriginaria e dunque la scrittura, anziché la "distanza" che separa da Dio, prospettiva, quest'ultima, troppo marcatamente teologica.

Proprio sulla donazione si appunta la critica successiva; compiendo una ricostruzione delle analisi di *La voce e il fenomeno*, Marion giunge alla conclusione che Derrida abbia schiacciato o ridotto la nozione di

³⁰ J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, cit., p. 589. Sulla decostruzione e la teologia il contributo più rilevante è M.C. Taylor, *Erring: a Postmodern A/Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

presenza in Husserl alla sola intuizione, mentre sarebbe possibile individuare nel fondatore della fenomenologia un'accezione più ampia del termine "presenza", per esempio nell'idea di significazione come modo della presenza irriducibile all'intuizione:

L'interpretazione di Derrida resta, paradossalmente *troppo poco* radicale [...] perché resta tributaria di una comprensione troppo ristretta della presenza, che ne manca l'approfondimento, propriamente husserliano, nel senso della donazione.³¹

In una lunga nota di *Donare il tempo* Derrida replica, soffermandosi sulla nozione di appello e di chiamata, riduzione ultima che consente di accedere a un pensiero del dono. Marion parla di una chiamata indeterminata, quella che anche per Derrida è la venuta dell'arrivante indeterminato, ma poi introduce l'idea di una forma pura della chiamata e del dono, che sarebbero in definitiva la chiamata e il dono paterni. Al contrario, coerentemente con la propria prospettiva, per Derrida non si dà chiamata pura. La verticalità e la purezza dell'appello, l'orizzonte della teologia negativa, sono inconciliabili con un pensiero della traccia e della disseminazione, con la decostruzione, pensiero della finitudine infinita.³²

Derrida in Italia

La ricezione italiana della filosofia di Derrida, avviata già negli anni sessanta grazie all'opera di Silvano Pe-

³¹ J. L. Marion, *La percée et l'élargissement*, in *Réduction et donation*, P.U.F., Paris 1989, p. 56.

³² J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., pp. 175-176.

trosino³³ e di Gianfranco Dalmaso, è stata ampia e ha suscitato un dibattito vivace. Gianni Vattimo si mette in dialogo con la prospettiva derridiana, rifiutandone la decostruzione della filosofia heideggeriana, l'idea che la differenza ontologica sia una figura della *différance* indicibile; quest'ultima, di fatto, consente solo una riscrittura parodistica del discorso della metafisica, un lavoro sugli indecidibili che erode i *marges* del linguaggio metafisico, ma che sostanzialmente non fa alcuna differenza. L'unica trasformazione operata dalla prospettiva filosofica derridiana è la diversa consapevolezza nell'esercizio del proprio gioco di scrittura. Ma parodia non si dà se non in un orizzonte coscienzialista, non c'è parodia che per una posizione della coscienza, per quella figura della coscienza che invece gran parte dell'opera di Derrida intende decostruire. Oltre a ciò, la *différance* rischia di ridursi a un'altra forma matriciale, irrigidendosi in una nuova maschera metafisica, perché, contrapponendosi all'evenemenzialità e storicità dell'essere, assume le caratteristiche di una struttura trascendentale atemporale e in definitiva connotata come eterna. In altre parole, la *différance* sottratta alla storia dell'essere di marca heideggeriana non fa differenza, e non a caso, ad avviso di Vattimo, nei lavori più recenti Derrida tende a recuperare, per esempio mediante le sue riflessioni sulle istituzioni filosofiche, il lato prag-

³³ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., uscito in edizione ampliata nel 1997, è a oggi il testo italiano introduttivo più chiaro e completo. Nella sua prefazione intitolata *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, pp. 9-19, scrive Derrida: «Sarebbe ancora più sconveniente fare l'elogio di un libro così generosamente benevolo, capace di una lettura così fedele e prodiga. Questa gratitudine assomiglierebbe a uno scambio, sarebbe ingrata. Tante impossibilità, quindi, altrettante trappole» (ivi, pp. 10-11).

matico e storico-concreto della decostruzione della metafisica. Derrida in sostanza fa parte della tradizione ermeneutica, ma, a differenza dell'altro grande filone gadameriano, preferisce accentuare il modello retorico del *coup de dès* lasciando in secondo piano il ricorso a procedure argomentative; piuttosto che impegnarsi in una più urgente ricostruzione della razionalità da un punto di vista ermeneutico, Derrida preferisce abbandonarsi a pericolose forme di estetismo.³⁴

Carlo Sini pone a Derrida la questione dell'orizzonte delle pratiche e in particolar modo di quelle pratiche di voce e di scrittura dalle quali prende le mosse la decostruzione. Quando Derrida pone la questione della voce e della scrittura, si dimostra attento alle differenze, alle differenti pratiche del parlare e dello scrivere? Non pretende piuttosto di fornire una risposta univoca? E anche che la pratica della domanda sia univoca? Ciò che sfugge a Derrida è proprio l'orizzonte delle pratiche e della loro costituzione empirico-trascendentale, e soprattutto la soglia di quella pratica della scrittura alfabetica che consente di decostruire, di porre le questioni decostruzioniste. Sfugge a Derrida ciò che Husserl identificava come la questione del sé filosofante:

Senza un consapevole e radicale riferimento alla "pratica" è oggi inconcepibile ogni ermeneutica e ogni "decostruzionismo" che vogliano essere qualcosa di più e di diverso da un fenomeno culturale, per sorgere ad autentico problema di pensiero.³⁵

³⁴ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit.; Id., *Ricostruzione della razionalità*, cit.; Id., *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*, introduzione a J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. VII-XXIV.

³⁵ C. Sini, *Pratica della voce e pratica della scrittura*, in Aa.Vv, *Ritorno da Mosca*, cit., p. 87. Cfr. anche la prefazione a J. Derrida

La grammatologia cade in una grave *impasse* perché non riesce a rendere ragione del proprio progetto: la scienza della scrittura ha senso in un orizzonte caratterizzato da un'idea di segno ben determinata. La *différance* differisce significato e significante nella misura in cui riconosce un'unica idea di segno, il concetto metafisico di segno, diadico alla Saussure, e si preclude la possibilità di pensarlo altrimenti, per esempio secondo il modello del circolo differenziale triadico di Peirce. L'analisi del gesto della voce come origine dell'autocoscienza si vale invece in Sini dei contributi di Mead, come del resto la questione del segno viene approfondita sulla scorta di Peirce: tutto ciò consente di battere un'altra via, quella dell'analisi dei grafemi corporei che conduce all'etica della scrittura, che non significa decostruire, ovvero ripetere, rovesciandola, la pratica della scrittura metafisica, ma esporsi in una pratica di scrittura alla questione della pratica.

Maurizio Ferraris è tra gli autori che maggiormente hanno contribuito a introdurre Derrida in Italia.³⁶ A

da, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 9-24; C. Sini, *L'archiscrittura*, in *Etica della scrittura*, il Saggiatore, Milano 1996, pp. 49-74; J. Derrida, C. Sini, *Pensare l'arte. Verità figura visione*, Federico Motta Editore, Milano 1998, ivi J. Derrida, *Il giusto senso dell'anacronia. A colloquio con Jacques Derrida*, pp. 5-39 e C. Sini, *L'arte del contrattempo. A colloquio con Carlo Sini*, pp. 43-77.

³⁶ Di Ferraris, oltre ai testi già citati, cfr.: *Invecchiamento della "scuola del sospetto"*, in Aa.Vv., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 120-136; "Che cosa c'è", in J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, cit., pp. 109-167; *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997. Tra gli autori che hanno favorito la diffusione della decostruzione in Italia ricordiamo P.A. Rovatti che scrive: «E se poi osserviamo il movimento di Derrida con Lacan, che muove l'intero testo, scopriamo che questa "logica" almeno doppia (la logica del

suo parere, Derrida ha radicalizzato la prospettiva heideggeriana, ponendo accanto alla questione ontologica un'interrogazione di fondo circa la legittimità epistemologico-trascendentale dell'ermeneutica e sostituendo al paradigma della ricostruzione-integrazione, ancora ravvisabile in Gadamer, un paradigma della disseminazione. Ma su un punto specifico le vie di Derrida e Ferraris sembrano divergere: sulla valutazione della dialettica. Anche la filosofia della traccia e della *différance* non può fare a meno di valersi di un orizzonte dialettico di riappropriazione del senso:

Pensare ciò che è, però, comporta allora – e su questo punto non siamo più sicuri di seguire Derrida – privilegiare la sintesi rispetto alla disgiunzione. Non riusciamo insomma a considerare come una sfortuna il fatto che la dialettica sia la padrona assoluta; solo per lei un resto ritornerà.³⁷

Detto altrimenti, Ferraris rifiuta la decostruzione della nozione heideggeriana di raccoglimento, *Versammlung*.

Giorgio Agamben si sofferma sulla filosofia derridiana per criticarla nelle sue idee portanti. Non è accettabile la tesi che la metafisica si imponga mediante la riduzione della traccia al dominio della *phoné*. Oltrepassare la metafisica significherebbe per Derrida sostituire la voce con la scrittura. Ma ciò non è necessario perché la metafisica, ad avviso di Agamben, può

paiolo) è la stessa "logica" entro cui si muove Derrida. E che, sotto il titolo di un pensiero paradossale o aporetico, guida l'intera ricerca di questo filosofo, al quale oggi molti guardano» (*Il paiolo bucato*, cit., p. 23).

³⁷ M. Ferraris, "Che cosa c'è", cit., p. 167.

fare tranquillamente a meno, secondo le indicazioni della fonologia e dello strutturalismo, della supremazia della voce: «Essenziale al progetto metafisico è che vi sia un *logos*, un intreccio di sapere e parlare; ma poco importa se questo *logos* abbia poi il suo luogo nella voce, nella scrittura o in un inconscio».³⁸

In una conferenza del 1989 intitolata *Semiosi illimitata e deriva*, Umberto Eco presenta due prospettive a suo parere sintomatiche di uno speculare fanatismo epistemologico: quella di chi sostiene che interpretare un testo significhi presentare l'idea dell'autore senza residuo di senso e quella di chi ritiene che l'interpretazione possa essere indefinitamente ripetuta. Fanatismo realista il primo e deriva ermetica la seconda. La semiosi illimitata non ha nulla a che vedere con la deriva ermetica, perché non si può confondere con un voler dire qualsiasi cosa. Eco procede all'analisi dell'interpretazione derridiana di Peirce nella *Grammatologia* e individua in tal modo lo scarto tra la posizione decostruzionista e quella della semiosi illimitata:

Il significato trascendentale non è già dato, e non può essere colto tramite un'intuizione eidetica: Derrida aveva

³⁸ G. Agamben, *La parola è il sapere*, in "aut aut", 1980, n. 179-180, p. 163. Cfr. anche *La vergogna o del soggetto*, in *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 121.

Nel contesto di una riflessione sul tema della testimonianza, nel tentativo di elaborare un'idea di soggettività come non coincidenza con se stessi e come non-luogo dell'articolazione tra vivente e parlante, Agamben sostiene la necessità di riconoscere in questo non-luogo di articolazione non tanto la *différance* che autorizza il differimento infinito della significazione, quanto piuttosto la possibilità della testimonianza stessa.

ragione nel sostenere che la fenomenologia di Peirce – contrariamente a quella di Husserl – non manifesta una presenza. Ma se anche il segno non manifesta la cosa stessa, tuttavia nel lungo periodo il processo della semiosi dà luogo a una nozione socialmente condivisa di ciò a cui la comunità riconosce la qualità di essere vero. Il significato trascendentale non è all'origine del processo ma deve essere postulato come un fine possibile e transitorio di ogni processo.³⁹

Derrida reagisce a quello che giudica uno schiacciamento della propria prospettiva: «Esiste un pregiudizio diffuso da Umberto Eco, secondo cui la decostruzione consiste nel dire non si sa bene cosa, nell'interpretare all'infinito».⁴⁰ Le regole logiche e grammaticali, le procedure storico-ermeneutiche costituiscono dei limiti convenzionali che la decostruzione non può trascurare. Perciò decostruire non equivale né a interpretare all'infinito, né a scrivere ciò che si vuole sottraendosi alle procedure argomentative, ma significa ogni volta produrre un evento di senso singolare che si mantiene all'interno e che al tempo stesso decostruisce e sposta i *marges* che lo rendono possibile.

³⁹ U. Eco, *Semiosi illimitata e deriva*, in Id., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 337. Cfr. anche "La liquidazione dello strutturalismo"; "Dell'estremo sotterfugio dell'Assenza ..."; "... e del modo di contestarlo", in Id., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1998, pp. 343-360.

⁴⁰ J. Derrida, *L'ordine della traccia*, cit., p. 7.

Bibliografia

Opere di Derrida

- , *Introduction et traduction à L'origine de la géométrie*, P.U.F., Paris 1962, trad. it. *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987.
- , *Recensione a Hohl H., Lebenswelt und Geschichte*, in "Les Études philosophiques", 1963, n. 1, pp. 95-96.
- , *Recensione a Husserl E., Phänomenologische Psychologie*, in "Les Études philosophiques", 1963, n. 2, pp. 203-206.
- , *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- , *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris 1967, trad. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997.
- , *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- , *La pharmacie de Platon*, in "Tel Quel", 1968, n. 32, pp. 3-48, n. 33, pp. 18-59, trad. it. *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, cit., pp. 101-197.
- , *D'un texte à l'écart*, in "Les temps modernes", XXVI, 1970, n. 284, pp. 1546-1552.
- , *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, trad. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989.
- , *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- , *Positions*, Minuit, Paris, 1972, trad. it. *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975.
- , *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Galilée, Paris 1973, trad. it. *L'archeologia del frivolo. Saggio su Condillac*, Dedalo, Bari 1992.

- , *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu*, Galilée, Paris 1974.
- , *Economimesis*, in Aa.Vv., *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975, pp. 55-93.
- , *Fors*, préface à *Le verbier de "L'homme aux loups" de N. Abraham et M. Torok*, Aubier-Flammarion, Paris 1976, trad. it. *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, prefazione a *Il verbario dell'Uomo dei lupi*, Liguori, Napoli 1992, pp. 47-97.
- , *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978, l'originale è in *La carte postale*, cit., pp. 439-524.
- , *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, trad. it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.
- , *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris 1980, trad. it. di *Spéculer – sur "Freud"*, pp. 275-437, *Speculare su "Freud"*, Cortina, Milano 2000.
- , *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1981, trad. it. *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981.
- , *Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milano 1982, ora in *Parages*, cit., pp. 117-218.
- , *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.
- , *Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes*, in "Tijdschrift voor Filosofie", VI, 1983, n. 1, pp. 3-40.
- , *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984, l'originale è ora in *Feu la cendre*, Éditions des Femmes, Paris 1987.
- , *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, trad. it. *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993.
- , *Parages*, Galilée, Paris 1986.
- , "Préjugés, devant la Loi", in Aa.Vv., *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985, trad. it. *Pre-giudicati davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996.
- , *Schibboleth – pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986, trad. it. *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991.

- , *Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans Georg Gadamer)*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 59-60.
- , *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, trad. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.
- , *Feu la cendre*, Editions des Femmes, Paris 1987.
- , *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987.
- , *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987.
- , *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, trad. it. *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995.
- , *Signéponge*, Seuil, Paris 1988.
- , *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, trad. it. parziale *Del diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999.
- , "Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand", in Aa.Vv., *Phénoménologie et politique*, Ousie, Bruxelles 1990, pp. 209-292.
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris 1990, trad. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.
- , *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, trad. it. *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997.
- , *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990.
- , *Après-coup*, in S. Mallarmé, *Poesie*, Mondadori, Milano 1991, pp. 215-235.
- , *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996.
- , *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, è ora parte in *Politiques de l'amitié*, cit., e parte in *Psyché. Inventions de l'autre*, cit.
- , *L'autre cap*, Minuit, Paris 1991, trad. it. *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, Garzanti, Milano 1991.
- , "Nous autres Grecs", in Aa.Vv., *Nos Grecs et leurs modernes*, cit., pp. 251-276.

- , *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992.
- , *Khôra*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Khôra*, in *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book 1997, pp. 41-86.
- , *Passions*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Passioni*. "L'offerta obliqua", in *Il segreto del nome*, cit., pp. 87-126.
- , *Back from Moscow in the USSR. Storia politica di un genere letterario*, in Aa.Vv., *Ritorno da Mosca*, cit., pp. 11-71, ora in *Moscou Aller Retour*, Éditions de l'Aube, Paris 1995.
- , *Retoriche della droga*, Theoria, Roma-Napoli 1993, ora *Rhétorique de la drogue*, in *Points de suspension*, cit., pp. 241-267.
- , *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Salvo il nome (Post-scriptum)*, in *Il segreto del nome*, cit., pp. 127-177.
- , *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.
- , "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano 1994, ora in *Résistances de la psychanalyse*, cit., pp. 89-146.
- , *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris 1994, trad. it. di pp. 11-63 *Diritto alla giustizia*, in Aa.Vv, *Diritto, giustizia, interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 3-36.
- , *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. parz., *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- , *Avances*, préface a S. Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Minuit, Paris 1995, pp. 7-43.
- , *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guénoun*, in "Teoria", xv, 1995, n. 1, pp. 95-104.
- , *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv, *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-73.
- , "L'istante della mia morte", in "aut aut", 1995, n. 267-268, pp. 38-56.
- , *Mal d'archive. Une impression frudienne*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996.
- , *Apories*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Aporie*, Garzanti, Milano 1999.

- , *Dovrò vagare da solo*, in "aut aut", 1996, n. 271-272, pp. 8-10.
- , *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1997.
- , *Monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996.
- , *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.
- , *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- , *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997, trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997.
- , Dofourmantelle A., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, trad. it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- , *Ho il gusto del segreto*, in J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-106.
- , *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., pp. 9-19.
- , *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco Verdier, Paris 1997.
- , Vincent J.-P., *Marx en jeu*, Descartes Cie, Paris 1997.
- , *Demeure*, Galilée, Paris 1998.
- , *L'animal que donc je suis (à suivre)*, in Aa.Vv., *L'animal autobiographique*, Galilée, Paris 1999, pp. 251-301, trad. it. *L'animale che, dunque, sono (segue)*, in "Rivista di estetica", XXXVIII, 1998, n. 8, pp. 29-69.
- , *Il giusto senso dell'anacronia. A colloquio con Jacques Derrida*, in J. Derrida, C. Sini, *Pensare l'arte. Verità figura visione*, Federico Motta Editore, Milano 1998, pp. 5-39.
- , *Un ver à soie*, in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris 1998, pp. 23-85.
- , *L'ordine della traccia*, in Aa.Vv., *Jacques Derrida dalla fenomenologia all'etica*, cit., pp. 4-15.
- , *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, trad. it. parziale *Donare la morte*, in "aut aut", 1998, n. 287-288, pp. 93-137 e trad. it. di pp. 159-209 *La letteratura nel segreto*, in "Ars interpretandi", IV, 1999, pp. 1-34.

Jacques Derrida

- , *La contre-allée*, par C. Malabou, J. Derrida, La Quinzaine littéraire. Louis Vuitton, Paris 1999.
- , *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, Paris 1999.
- , *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

Opere su Derrida

- Aa.Vv., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, Paris 1968, trad. it. *Che cos'è lo strutturalismo?*, ILLI, Milano 1971.
- , *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris 1973.
- , "L'Arc", 1973, n. 54.
- , *The Philosophy of Jacques Derrida*, numero monografico del "Journal of Philosophy", LXXIV, 1977, n. 11.
- , *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981.
- , *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- , *Derrida and différance*, Northwestern University Press, Evanston 1988.
- , *Derrida*, numero monografico della "Revue philosophique", 1990, n. 2.
- , *La decostruzione: testualità e interpretazione*, ETS, Pisa 1990.
- , *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York-London 1992.
- , *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992.
- , *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992.
- , *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992.
- , *Of Derrida, Heidegger and Spirit*, Northwestern University Press, Evanston 1993.
- , *Ritorno da Mosca*, Guerini e associati, Milano 1993.
- , *Le passage des frontières: autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994.

- , *Derrida and Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1995.
- , *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996.
- , *Jacques Derrida: dalla fenomenologia all'etica*, numero monografico di "Fenomenologia e società", XII, 1999, n. 2.
- Agamben G., *La parola e il sapere*, in "aut aut", 1980, n. 179-180, pp. 155-166.
- , *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Beardsworth R., *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.
- Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.
- Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1994.
- Berto G., *Freud Heidegger lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- Blanchot M., *Grace (soit rendue) à Jacques Derrida*, in *Derrida*, numero monografico della "Révue philosophique", cit., pp. 167-173.
- Cazzullo A., *La verità della parola. Ricerche sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987.
- Chiurazzi G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.
- Corlett W., *Community without Unity. A Politics of Derridian Extravagance*, Duke University Press, Durham 1989.
- Costa V., *La generazione della forma*, Jaca Book, Milano 1996.
- Culler J., *On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca 1982, trad. it. *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988.
- De Man M., *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, New York 1971, trad. it. *Cecità e visione*, Liguori, Napoli 1975.

- Descombes V., *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979.
- Diodato R., *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996.
- Di Martino C., *L'evento la traccia e l'esperienza*, CUEM, Milano 1992.
- Dovolich C., *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995.
- Eco U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- , *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1998.
- Ferraris M., *Invecchiamento della "scuola del sospetto"*, in Aa.Vv., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 120-136.
- , *La svolta testuale: il decostruzionismo in Derrida, Lyotard e gli "Yale Critics"*, Unicopli, Milano 1986.
- , *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.
- , *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
- , *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997.
- Foucault M., *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, appendice alla nuova edizione di *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 485-509.
- Gadamer H.G., *E tuttavia: potenza della volontà "buona"*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 61-63.
- , *Wahrheit und Methode 2 – Ergänzungen – Register*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, trad. it. *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano, 1996.
- Garelli J., *L'écart du maintenant et l'extension de l'esprit*, in "Les temps modernes", XXV, 1969, n. 281, pp. 874-896.
- , *Le flux et l'instant*, ivi, XXVI, 1970, n. 283, pp. 1239-1263.
- , *De quelques erreurs stratégiques*, ivi, XXVI, 1970, n. 286, pp. 1929-1936.
- Gasché R., *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Greisch J., *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Paris 1977.

- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- , *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1988, trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Iofrida M., *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS, Pisa 1988.
- Kofman S., *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *Le titre de la lettre: une lecture de Lacan*, Galilée, Paris 1973, trad. it. *Il titolo della lettera: una lettura di Lacan*, Astrolabio, Roma 1980.
- Laruelle F., *Les philosophes de la différence*, P.U.F., Paris 1986.
- Leavy Jr. J., *Glossary*, University of Nebraska Press, Lincoln, London 1986.
- Levinas E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, trad. it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, trad. it. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.
- , *Réduction et donation*, P.U.F., Paris 1989.
- Moroncini B., *Il discorso e la cenere: dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Guida, Napoli 1988.
- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990, trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- Natoli S., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1988.
- Norris C., *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Petrosino S., *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova 1992.
- , *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.
- Protevi J., *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Bucknell University Press, Cranbury 1994.

Jacques Derrida

Resta C., *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e associati, Milano 1990.

Ricoeur P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, trad. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.

—, *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. *Scritti filosofici*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993.

Rovatti P.A., *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998.

Ruby C., *Les archipels de la différence*, Éditions du Félin, Paris 1990.

Searle J., *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 200-210.

Sevenant Van A., *La decostruzione e Derrida*, Aesthetica Preprint, Palermo 1992.

Sini C., *Etica della scrittura*, il Saggiatore, Milano 1996.

Strozier R.M., *Saussure, Derrida and the Metaphysics of Subjectivity*, Mouton de Gruyter, Berlin 1988.

Taylor M.C., *Erring: A Postmodern A/Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

Telmon M.P., *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997.

Vattimo G., *Ermeneutica come koiné*, in "aut aut", 1987, n. 217-218, pp. 3-11.

—, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988.

Zima P.V., *La déconstruction: une critique*, P.U.F., Paris 1994.

Zuckert C.H., *Postmodern Platos, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press, Chicago-London 1996.

Indice dei nomi

- Abraham, N. 105, 114-115
Adorno, T.W. 186n
Agamben, G. 201, 202n
Alliez, É. 81n
Althusser, L. 3, 5
Amado, J. 11
Angelo Silesio 196
Apel, K.O. 180
Aristotele 100-101, 129, 172
Artaud, A. 5, 50
Aubenque, P. 8
Aucouturier, M. 4
Austin, J.L. 6, 71n, 178-179, 181
- Bachelard, G. 4
Barthes, R. 6
Bataille, G. 42, 50, 83-84, 129, 150
Bateson, G. 77n
Baudelaire, Ch. 133
Beardsworth, R. 145n
Bennington, G. 1n, 82n, 138n
Benveniste, É. 64, 120, 133
Bergson, H. 3
Bernet, R. 23n
Berto, G. 108n
Blanchot, M. 6, 11, 80, 87, 89-90, 129, 142, 150
Bloom, H. 8
- Borges, J.L. 11
Bouveresse, J. 12
- Camus, A. 3
Canguilhem, G. 4
Cartesio, R. 165-169
Cazzullo, A. 177
Chiurazzi, G. 16n, 71n
Cixous, H. 88n
Condillac, É. de 55-56
Corlett, W. 153n
Costa, V. 23n
Culler, J. 1n, 12n, 16n, 64n, 67n, 182n, 184n
- Dalmasso, G. 198
De Gaulle, Ch. 2
Deleuze, G. 4, 7-8, 39n, 80
Derrida, A. 2
Descombes, V. 37n
Di Martino, C. 23n, 37n
Diodato, R. 1n, 12n, 16n
Dionigi l'Areopagita 196
Dovolich, C. 45n
Dufourmantelle, A. 117n
- Eco, U. 202-203
Eisenman, P. 11
Eraclito 87, 91, 102, 132
- Ferraris, M. 1n, 48n, 97n, 171n, 182n, 200-201

Jacques Derrida

- Foucault, M. 3-5, 39n, 80, 105, 165-169
Freud, S. 39, 41, 86, 96, 105-111, 169
Gadamer, H.G. 9, 169-173, 188, 190, 201
Gandillac, M. de 4, 8
Garelli, J. 98n
Gasché, R. 184n
Genet, J. 83
Genette, G. 4
Gide, A. 3
Giraud, H.-H. 2
Giscard d'Estaing, V. 7
Gödel, K. 78
Greisch, J. 37n
Guérout, M. 3
Guillaume, M. 153n
Habermas, J. 10-11, 68n, 180, 186, 188-190
Haby, R. 7-8
Hartman, G.H. 8
Hegel, G.W.F. 39, 42, 83-84, 185
Heidegger, M. 3, 6, 23, 39, 43, 71n, 86, 91, 96, 97-98, 100-101, 103, 156, 160, 171-172, 175-177, 183, 185-186, 192, 195-196
Hohl, H. 26n
Hölderlin, F. 170
Husserl, E. 3-4, 21, 23-24, 26-34, 42, 74, 79, 86, 96, 100, 156, 193, 197, 199
Hyppolite, J. 4-6, 42, 80, 84
Iofrida, M. 59n, 153n
Izutsu, T. 18n
Jabès, É. 4, 11, 50-51
Jankélévitch, V. 8
Johnson, P. 11n
Kafka, F. 136n, 146
Kant, I. 93, 148 159
Kierkegaard, S. 3, 135, 136n
Klossowski, P. 7, 80
Kofman, S. 7, 48n, 149
Kojève, A. 41, 80
Koyré, A. 41, 80
Lacan, J. 5-6, 64, 105, 111-114, 200n
Lacoue-Labarthe, P. 7, 9, 106n, 149, 150n
Laruelle, F. 39n
Leavy Jr., J. 68n
Lévi-Strauss, C. 5, 61, 64
Levinas, E. 8, 14, 23-24, 37, 82, 118-120, 190-196
Lyotard, J.-F. 7, 39n, 80, 146, 147n
Major, R. 21n
Malabou, C. 1n
Mallarmé, S. 67, 74-75
Man, P. de 6, 8, 10, 129n, 182n
Mandela, N. 10, 13
Maratti-Guénouon, P. 170n
Marcel, G. 3
Margel, S. 81n
Marion, J.-L. 194-197
Marx, K. 42, 153-154
Mauss, M. 133
Mead, G.H. 200
Merleau-Ponty, M. 3, 23-24
Miller, J.H. 8
Mitterand, F. 9

- Montaigne de, M. 129, 144
Moroncini, B. 122n
- Nancy, J.-L. 7-9, 106n, 149-150
Natoli, S. 166n
Nietzsche, F. 3, 21, 39-40, 69, 86-89, 91, 96, 129, 171-172
Norris, C. 184n
- Parmenide 32, 100
Patočka, J. 122, 135
Peirce, C.S. 200, 202-203
Peres, S. 14
Pétain, H.-P.-O. 2
Petrosino, S. 16n, 192n, 197
Platone 52, 54, 74, 86, 94, 100, 172
Poe, E.A. 112
Ponge, F. 7, 73
Protevi, J. 98n
- Resta, C. 16n, 71n
Ricoeur, P. 4, 8, 174-175, 176n, 177
Rousseau, J.-J. 3, 57, 62
Rorty, R. 8, 45n, 68n, 181-183, 184-185, 190
Rovatti, P.A. 106n, 166n, 200n
Ruby, C. 39n
Rushdie, S. 14
- Safar, G. 2
Sartre, J.-P. 3, 23-24
- Saussure, F. de 39-40, 61, 64n, 195, 200
Schleiermacher, F.D.E. 173
Schmitt, C. 125n
Searle, J.R. 6, 8, 71n, 178-181, 185, 188
Sini, C. 199-200
Sofocle 120
Sollers, P. 4-5, 66
Strozier, R.M. 64n
- Taylor, M.C. 196n
Telmon, M.P. 98n
Torok, M. 105, 114-115
Tran-Duc-Thao 3, 23-24, 30
Tschumi, B. 11
Tutu, D. 13, 136
- Ulmer, G.L. 68n
- Valéry, P. 156
Van Sevenant, A. 11n
Vattimo, G. 37n, 48n, 98n, 171n, 198, 199n
Vernant, J.-P. 6, 9
Vincent, J.-P. 153n
- Wahl, F. 4, 45n
Wahl, J. 64n
Weil, S. 3
Wolff, F. 81n
- Zima, P.V. 186n
Zuckert, C.H. 81n

Vergani, Mario.

Jacques Derrida / Mario Vergani. – [Milano] : Bruno Mondadori, [2000].

224 p. ; 17 cm. – (Testi e pretesti).

ISBN 88-424-9515-8 : L. 22.000.

1. Derrida, Jacques.

194

Scheda catalografica a cura di CAeB, Milano.

Ristampa

0 1 2 3 4

Anno

00 01 02 03 04

Stampato per conto della casa editrice
presso A.L.E. S.r.l. di S. Vittore Olona (Mi)