



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXIII

DERRIDA FILOSOFO POLITICO

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore: Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Dottoranda: Chiara Alice Pigozzo

DATA CONSEGNA TESI

31 luglio 2011

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO PRIMO	
LA DECOSTRUZIONE	
§ 1.1 La strategia generale della decostruzione	11
§ 1.2 Dal logocentrismo alla scrittura	17
§ 1.3 Il <i>quasi trascendentale</i>	26
§ 1.4 Aporie	30
§ 1.5 La <i>différance</i>	37
§ 1.6 La decostruzione	47
CAPITOLO SECONDO	
L'EVENTO	
§ 2.1 Dalla scrittura all'evento	53
§ 2.2 L'evento e il performativo	59
§ 2.3 Evento, <i>ex-appropriazione</i> e avvenimento	62
§ 2.4 L'evento come ospitalità incondizionata	65
§ 2.5 Evento, venuta e invenzione	70
CAPITOLO TERZO	
DECOSTRUZIONE E POLITICA	
§ 3.1 Il fallogocentrismo	77
§ 3.2 La logica autoimmunitaria	79
§ 3.3 L'avvento della tecnica	84
§ 3.4 Il ritorno del religioso	94
§ 3.5 La logica della spettralità	103
§ 3.6 Il politico	109
§ 3.7 L'ipsocentrismo e la decostruzione della sovranità	120
§ 3.8 La democrazia a venire	129

CAPITOLO QUARTO
FORZA DI LEGGE

§ 4.1 Dal diritto alla giustizia	145
§ 4.2 La reazione di Schmitt e di Benjamin	158
§ 4.3 Schmitt e l'eccezione della decisione sovrana	164
§ 4.4 Benjamin e la giustizia al di là del diritto	179

CAPITOLO QUINTO
DECONSTRUZIONE E ATTUALITÀ

§ 5.1 <i>L'11 settembre</i>	199
§ 5.2 <i>The time is out of joint</i>	203
§ 5.3 Autoimmunità dell'11 settembre	207
§ 5.4 L'America e l'epoca degli Stati canaglia	212
§ 5.5 L'Islam antidemocratico	223
§ 5.6 Escatologie messianiche	226
§ 5.7 Gli spettri di Marx	232
§ 5.8 <i>Il messianico senza messianismo</i>	235
§ 5.9 Lumi a venire	241
§ 5.10 L'Europa a venire	254

CONCLUSIONI	265
-------------	-----

<i>Bibliografia</i>	273
---------------------	-----

INTRODUZIONE

«[...] non c'è alcun gusto per il vuoto o per la distruzione in chi concede un diritto alla necessità di “svuotare” sempre più e di decostruire delle risposte filosofiche, che consistono nel totalizzare, nel colmare lo spazio della domanda o nel negarne la possibilità, nel fuggire appunto ciò che essa avrà permesso di intravedere. Si tratta, al contrario, di un imperativo etico e politico, di un appello tanto incondizionato quanto quello del pensiero da cui non si separa. Si tratta dell'ingiunzione stessa – se ce n'è una» (SM, 43).

A sette anni dalla morte di uno dei più grandi pensatori della fine del '900, in una fase ancora in corso di elaborazione del lutto da parte della comunità scientifica, il nome di Jacques Derrida appare ormai universalmente ed incontestabilmente associabile a quello di “decostruzione”. Derrida viene infatti generalmente catalogato come il padre del decostruzionismo, ovvero di quella corrente di pensiero che a sua volta pare collocabile nell'alveo del cosiddetto postmodernismo. Il concetto di decostruzione sarà al centro anche di questa nostra ricerca, ma nel preciso intento di mostrare come essa possa essere interpretabile in termini di una “filosofia politica”.

Per tentare di muovere i primi passi in questa direzione cominciamo dalle impressioni più semplici ed immediate, ovvero dal modo in cui questa stessa grande opera decostruttiva che ci è lasciata in eredità *si presenta*.

Si può notare, anzitutto, come l'opera di Derrida si contraddistingua, almeno ad un primo approccio, per una sorta di “stile” che appare estremamente eclettico e prolifico, sia per quanto riguarda la mole di scrittura prodotta, sia per quanto concerne l'ampiezza e la varietà delle tematiche e degli autori trattati e sottoposti a decostruzione.

Per quanto riguarda la mole, Derrida, infatti, è autore di oltre cinquanta libri, a cui vanno aggiunte le innumerevoli prefazioni, gli interventi in volumi collettanei, nonché la partecipazione ad almeno un centinaio di convegni nel mondo. E in tutti i casi, non si tratta di opere programmatiche, bensì di testi occasionali, del tipo di conferenze o interventi, tenuti, per giunta, in luoghi per così dire ai margini dell'accademia ufficiale: «Le istituzioni accademiche che mi hanno ospitato e che mi hanno persino “incoronato”, per così dire, erano marginali, prestigiose ma non universitarie» (GS, 17) – osserva Derrida.

Per quanto riguarda i contenuti, bisogna anzitutto osservare come l'opera di Derrida non si strutturi, almeno apparentemente, in modo organico e sistematico, bensì come un sistematico rivolgimento di quelle che sono le modalità classico-accademiche di costruzione di un testo filosofico. In generale, l'intento e l'effetto del testo derridiano sembrano infatti ridursi nel cercare di spiazzare le normali norme di approccio alla tradizione. Pensiamo a *Margini – della filosofia*, a *La scrittura e la differenza* e a *Della grammatologia*, per citare solo alcune tra le opere più conosciute ed importanti. Le prime due costituiscono appunto una raccolta di saggi ed interventi, mentre la terza è forse l'unica opera ad avere una parvenza di sistematicità, per lo meno nella prima parte, mentre la seconda rappresenta già un esercizio decostruttivo. Ora, il fatto che ogni volta

Derrida si sia soffermato su problematiche molto diverse, per lo più ispirate dall'occasione corrente, ha indotto a pensare alla decostruzione come ad una sorta di metodo di indagine o esercizio di scrittura applicabile ai più svariati argomenti, potenzialmente ad ogni argomento, ed ha quindi insinuato il sospetto che la decostruzione fosse in qualche modo priva di un contenuto proprio, e dunque riducibile ad una procedura formale variamente declinabile secondo le esigenze.

Inoltre, ciò che la decostruzione pone di volta in volta a tema non è detto che sia un'opera importante, può trattarsi anche di un'opera considerata marginale, o comunque non prettamente filosofica, bensì di ambito più letterario, poetico, artistico, politico. Di queste opere poi vengono valorizzati spesso aspetti apparentemente marginali. Le analisi di Derrida sono infatti sempre estremamente minuziose e capillari, volte a scovare difficoltà nel minimo dettaglio, in ciò che normalmente passerebbe in secondo piano (ad esempio nell'uso della punteggiatura, nelle soste, nelle pause, nelle esitazioni, nelle variazioni di tono e di andamento della scrittura). Osserva Derrida: «I miei maggiori interessi si sono orientati verso il grande canone della filosofia – Platone, Kant, Hegel, Husserl; ma, allo stesso tempo, verso luoghi cosiddetti “minori” di quei testi, verso problematiche inosservate o note a piè di pagina – verso tutto ciò che può intrigare il sistema e, insieme, render conto del sotterraneo in cui si costituisce reprimendo proprio ciò che lo rende possibile, e che non è sistemico. Un confronto con il canone della filosofia dunque, insieme canonico e non canonico, che ho creduto di dover privilegiare strategicamente, perché mi sembrava, in un primo tempo, più urgente, più pagante: senza vietarmi, però, di interessarmi non solo a testi non canonici, ma anche a testi non filosofici» (GS, 6).

Lo stile decostruttivo, inoltre, è caratterizzato da una struttura argomentativa che non segue la linearità, la consequenzialità ordinata cui è avvezzo lo studioso accademico, bensì crea volutamente un effetto di straniamento dell'impianto logico, intende creare vertigine, spiazzare, perturbare. Osserva Derrida: «Il modo in cui mi sono occupato di questi autori canonici non era, naturalmente, il più conforme al trattamento abituale del canone» (GS, 17). Questa apparente mancanza o comunque questa distorsione dell'impianto argomentativo classico ha reso complessa la collocazione della scrittura derridiana nell'alveo del filosofico. Essa sembrerebbe piuttosto sconfinare nel letterario, configurandosi come un esercizio di retorica, una performance estetizzante.

Ma ciò che ha reso ormai proverbialmente ostico e oscuro il pensiero di Derrida è il fatto che l'autore si rifiuti programmaticamente di proporre delle “tesi”. Il suo obiettivo è anzi precisamente quello di scardinare, di destabilizzare ogni presunta costituzione coerente, sistematica, logica e piena di un significato. Il pensiero di Derrida si presenta come una messa in questione della nostra eredità concettuale e segnatamente come uno smascheramento di quel privilegio fondamentale attraverso essa si è potuta affermare e costituire e che passa sotto il nome di *fonologocentrismo*. Il Derrida decostruzionista è dunque un filosofo della crisi, del tramonto di un pensiero, ultimo testimone di una razionalità che sta giungendo al capolino delle proprie risorse. È un filosofo che sembra consumarsi interamente nella rilettura di altri testi, ovvero dei testi che ereditiamo dalla grande tradizione occidentale, e che quindi forse non merita nemmeno più l'appellativo di filosofo.

In molti, nell'accostarsi ad un tipo di pensiero che non sembra procedere secondo una linea logico-argomentativa ben definita, ma che piuttosto si realizza in una pratica di scrittura singolarissima e particolarmente ostica e oscura di decostruzione delle costellazioni concettuali classiche, hanno gridato al non senso, bollando la decostruzione come il sintomo esemplare di un pensiero nichilistico, irresponsabile e inconcludente, un esercizio virtuosistico di critica testuale privo di sostanza, performance

autocompiacentesi di pensiero, vacuo esercizio retorico. Un pensiero insomma parassitario, che non *afferma* nulla e non *può* nulla¹. Tale posizione critica è parsa

¹ Tra le maggiori polemiche intrattenute da Derrida ricordiamo quelle che hanno visto come protagonisti Foucault, Gadamer, Ricoeur, Searle, Rorty, Habermas e Marion.

Le critiche di Foucault a Derrida vertono sull'interpretazione derridiana di un passo della prima delle Meditazioni di Cartesio e concernono il rapporto tra ragione filosofia e follia, ma costituiscono anche un'occasione per porre in confronto la decostruzione col metodo genealogico o archeologico. Cfr. l'opera di M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, appendice a *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, prefazione e appendici tradotte da E. Renzi, V. Vezzoli, Milano, Rizzoli, 1980, pp. 485-509. Si tratta di una replica a J. DERRIDA, *Cogito e storia della follia*, in ID., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, 1990, pp. 39-79. Derrida risponderà alle critiche di Foucault con due conferenze che però hanno come argomento Freud e non più Cartesio: *Al di là del Principio di Potere e "Essere giusti con Freud"*. *La storia della follia nell'età della psicanalisi*, Cortina, Milano, 1994.

Per quanto riguarda Hans-Georg Gadamer, la diatriba riguarda il problema del dialogo e dell'ermeneutica. Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano, 1996, il cap. 5 "Ermeneutica e decostruzionismo", pp. 289-370 che raccoglie i saggi: *Testo e interpretazione* (1985), *Distruzione e decostruzione* (1985), *Il testo eminente e la sua verità* (1986), *Ermeneutica sulle tracce* (1994). Derrida risponderà in J. DERRIDA, *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans Georg Gadamer)* e in ID., *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guénoun*, entrambi presenti in «Teoria», XV, 1995, n. 1, pp. 95-104, a cui seguirà la replica di Gadamer in H.G. GADAMER, *E tuttavia: potenza della volontà "buona"*, in «aut aut», 1987, n. 217-218, pp. 61-63.

Il concetto di metafora è invece il terreno di scontro tra Derrida e Paul Ricoeur. Tutto prende le mosse dal saggio di Derrida *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in J. DERRIDA, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, alla quale Ricoeur risponde con *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1981 (in part. *Ottavo studio. Metafora e discorso filosofico*, pp. 337-417). La replica di Derrida sarà contenuta nella conferenza intitolata *Il ritrarsi della metafora*, in «aut aut», 1987, n. 220-221, pp. 9-34.

La polemica con John Searle (uno dei principali esponenti della teoria degli atti linguistici) riguarda invece il nodo della comunicazione e prende di mira il concetto di performativo di Austin. Tutto muove dal celebre saggio derridiano *Firma evento contesto*, che provoca una critica molto dura da parte di Searle contenuta in *Reiterando le differenze: una risposta a Derrida*, in «aut aut», 1987, n. 217-218. Il testo che raccoglie l'intera diatriba è *Limited Inc.*, Cortina, Milano, 1997 (cfr. in part. le pagine 41-159), testo che contiene in più una postfazione intitolata *Verso un'etica della discussione*, pp. 161-230.

Molto duro è anche l'attacco del neopragmatico statunitense Richard Rorty alla decostruzione derridiana che viene interpretata come mero genere di scrittura e forma estrema di testualismo. Derrida viene visto come una sorta di filosofo parassitario sulla scia dei filosofi dialettico-hegeliani. Derrida, per Rorty, andrebbe apprezzato solo per il suo stile di scrittura e non per quanto riguarda la sua prospettiva generale di oltrepassamento della metafisica. Cfr. R. RORTY, *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, in *Scritti filosofici*, vol. II, a cura di A.G. Gargani, trad. it. di B. Agnese, Roma-Bari, Laterza, 1993 (in part. la parte seconda cap. 1 "Decostruzionismo e circonvenzione", pp. 117-145 e cap. 3 "Derrida è un filosofo trascendentale?", p. 163-176); e ID., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1989 (in part. *Dalla teoria ironica alle allusioni personali: Derrida*, pp. 147-161).

Altrettanto violento è lo scontro con il filosofo della pragmatica trascendentale francofortese Jürgen Habermas, secondo il quale la filosofia di Derrida sarebbe in sostanza una forma di retoricismo che rinuncia al rigore logico dell'argomentazione e che ricade in pieno in quel logocentrismo di cui pretenderebbe essere la critica. Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1991, (in particolare, 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); cfr. anche ID., *Filosofia e scienza come letteratura?*, in *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991. Le repliche di Derrida sono contenute in *Verso un'etica della discussione* in J. DERRIDA, *Limited Inc.*, cit., pp. 161-230, e in J. DERRIDA, *Saggio sull'autobiografia. Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995, in part. pp. 186-187.

Infine, più circoscritte sono le critiche che Jean-Luc Marion rivolge a Derrida, e riguardano specificamente la questione della donazione. Particolarmente significativo è il dibattito tra Marion e Derrida intitolato *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in J.D. CAPUTO, M.J. SCANLON (a cura di), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1999.

peraltro fondata su alcune celebri quanto scandalose dichiarazioni dello stesso Derrida. Si pensi a quando Derrida afferma che «in fondo, “il pensiero” non vuole dire nulla» (*Gr*, 139), e che tutto si riduce all’orizzonte testuale, dal momento che «non c’è fuori-testo» (*Gr*, 139).

Ebbene, ciò che tenteremo di sostenere, come annunciato, è esattamente il contrario, ovvero che Derrida non rappresenta affatto un pensatore nichilista ed irresponsabile, bensì a tutti gli effetti un filosofo politico, per quanto giustamente il suo pensiero verta attorno all’interpretazione della crisi della tradizione filosofica occidentale.

Ma è lo stesso Derrida, per la verità, a sostenere ciò con forza.

Innanzitutto, se da un lato Derrida, fin dalla *Grammatologia*, dichiara finita l’epoca del libro sistematico, enciclopedico o circolare, dall’altro lato, rivendica comunque paradossalmente una fondamentale continuità e coerenza all’interno del proprio percorso. Si potrebbe infatti mostrare, osserva Derrida, che «non c’è alcun testo che non sia annunciato precisissimamente, letteralmente, esplicitamente, dieci o vent’anni prima» (*GS*, 42). È possibile in effetti riscontrare una certa ricorrenza di motivi, di richiami da un testo all’altro, malgrado la varietà delle occasioni e dei pretesti. Anzi, un frequentatore abituale delle sue opere potrebbe persino avere l’impressione di un’estrema, finanche monotona, insistenza e continuità di un medesimo gesto. Per cui, quanto alla questione di una sistematicità del suo pensiero, Derrida risponde che «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. [...] Se, invece, – prosegue il Nostro – 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, ma anche la composizione di proposizioni ontologiche, allora la decostruzione, pur non essendo antisistemica, è, però, non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile» (*GS*, 5).

D’altronde per Derrida *nessuna* opera filosofica, nemmeno quella più classica, può costituire un tutto unitario e coerente: anche se essa mira alla costituzione di un discorso ben strutturato, un’istanza di destrutturazione lavora inevitabilmente, strutturalmente al suo interno. Derrida sembra muoversi spesso in maniera un po’ dogmatica, priva di giustificazione, catapultando il lettore direttamente al cuore delle nervature argomentative di un autore. Questa *immedesimazione* è in realtà per il Nostro necessaria: occorre abbandonarsi all’ascolto del discorso altrui per mostrare come questo, *dall’interno*, si decostruisca.

Se dunque già nelle opere della tradizione l’organicità è, per Derrida, solo apparente, nell’opera derridiana si ha la *programmatica* consapevolezza di una dinamica di destrutturazione, di autodecostruzione del testo, per cui per Derrida non resta che tentare di smascherare quei punti laddove il sistema non funziona e la pretesa di sistematicità non regge. «La decostruzione – precisa Derrida – non è un metodo per trovare quello che resiste al sistema, ma consiste nel prendere atto – nella lettura e nella interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l’effetto di sistema in certi filosofi è una certa disgiunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema» (*GS*, 6).

Il procedere del commento derridiano spiazza inevitabilmente le aspettative dell’accademico, in quanto mentre quest’ultimo è avvezzo ad un tipo di analisi che mira a comprendere l’autore, ad inquadrarlo entro un quadro concettuale determinato, a

ricostruirne “il pensiero”, e a risporlo secondo una logica coerente², Derrida intende fare esattamente il contrario: egli non parte dall’assunzione che vi sia un’unità dell’autore da ricostruire, bensì mira a scongiurare proprio tale presupposizione (appannaggio dell’interprete³ ma propria anzitutto della stessa autocomprensione dell’autore in questione).

Ora, questo gesto derridiano che sembrerebbe così contrario allo spirito filosofico (il quale invece dovrebbe contraddistinguersi per scrupolo di consequenzialità e coerenza) costituisce in realtà, per il Nostro, un gesto *radicalmente* filosofico, potremmo dire “iperfilosofico”, dal momento che questa messa in questione della sistematicità può essere letta come esigenza iperbolica di essa: la critica del sistema non è finalizzata alla sua mera negazione, bensì ad un approfondimento della sua istanza. «Si tratta – dichiara il Nostro – di un gesto *eccessivamente* filosofico: un gesto che è filosofico e che è in eccesso rispetto al filosofico. E questo rilancio – come essere più che filosofici senza smettere di essere filosofici? – segna con la sua *hybris* tutti i temi che ho trattato» (GS, 6, corsivo nostro).

E, se Derrida ha sempre dato l’impressione di porsi, per così dire, ai *margini* del discorso filosofico⁴, contribuendo ad agitare nei suoi confronti la critica di non rispettare la chiarezza ed il rigore propri dell’argomentazione filosofica, egli stesso risponde che ciò che occorre mettere in questione è il modo stesso di argomentare. Osserva infatti: «Quando dei filosofi parlano di argomentazione, il più delle volte hanno in mente un certo modello argomentativo, e quando non riconoscono quel modello familiare, concludono in modo precipitoso: non c’è argomentazione. Io dico piuttosto: c’è dell’argomentazione, sotto altra forma» (GS, 49). D’altronde – osserva il Nostro – «tutte le discussioni tra filosofi attraverso la storia sono non solo discussioni – dunque, argomentazioni – rispetto a tesi o a contenuti tetici, ma anche rispetto a norme argomentative. [...] La discussione intra-filosofica è una discussione sull’argomentazione» (GS, 49).

Quanto, infine, all’accusa di essere inutilmente ed eccessivamente oscuro, prolisso nelle analisi e minuzioso, e forse in ultima analisi anche parassitario, privo di senso, nichilistico ed irresponsabile, insomma all’accusa di non affermare né potere nulla, Derrida cerca di difendersi da quella che egli ritiene essere una considerazione almeno in parte ingiusta. Se infatti, da un lato, egli ammette di possedere «il desiderio, che può sembrare un po’ perverso, di scrivere cose di cui nessuno potrà appropriarsi in una comprensione immediata» (GS, 28), ovvero «l’esigenza di un eccesso anche rispetto a ciò che posso comprendere di quanto dico» (GS, 28), dall’altro lato, egli sostiene che questo desiderio non corrisponde ad una volontà di complicare o rendere oscure le cose. Derrida

² Derrida, a questo proposito, descrive la propria operazione non tanto come un passaggio da un monosemismo alla polisemia, bensì nei termini di una *disseminazione* del senso: «Senza dubbio, l’attenzione rivolta alla polisemia o al politematismo costituisce un progresso rispetto alla linearità di una scrittura o lettura monosemica, sempre preoccupata di ormeggiarsi al senso tutore, al significato principale del testo, anzi al suo referente maggiore. D’altro canto la polisemia, in quanto tale, si organizza pur sempre entro l’orizzonte implicito di una riepilogazione unitaria del senso. [...] al contrario la disseminazione, per produrre un numero non-finito di effetti semantici, non si lascia ricondurre né a un presente originario semplice [...] né a una presenza escatologica. Essa marca una molteplicità irriducibile e generativa. Il supplemento e la turbolenza di una certa mancanza [*manque*] fratturano il limite del testo, ne impediscono la formalizzazione esaustiva e chiudente [*clôrurante*] o almeno la tassonomia saturante dei temi, del significato, del voler-dire» (Po, 57-58). Per il tema della disseminazione cfr. J. DERRIDA, trad. it di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, cit..

³ «Un lavoro di questo genere, che è quello in cui sono maggiormente impegnato, è il *più possibile* calcolato per sfuggire alla coscienza corsiva e discorsiva del lettore plasmato dalla scuola» (Po, 132).

⁴ Per il rapporto tra la filosofia e la questione del limite cfr. in particolare J. DERRIDA, *Timpano*, in ID., trad. it. di M. Iofrida, *Margini - della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.

non intende in nessun modo venire meno alla chiarezza espositiva e concettuale: il suo è un tentativo di produrre un discorso che non si riduca ad una propria creatura finita di pensiero, ma che sia un *evento di pensiero*, dunque per definizione inappropriabile e sempre suscettibile di nuove riletture e riaperture. «Infatti – osserva il Nostro – se la trasparenza dell'intelligibilità fosse assicurata, distruggerebbe il testo, mostrerebbe che non ha avvenire, che non deborda il presente, che si consuma immediatamente; dunque una certa zona di misconoscimento e di incomprendimento è anche una riserva e una possibilità eccessiva – una possibilità per l'eccesso di avere un avvenire, e di conseguenza di generare nuovi contesti» (GS, 28). Ecco allora che l'esigenza di lasciare una specie di apertura, di gioco, di indeterminatezza, corrisponde alla necessità e all'aspirazione di offrire ospitalità all'avvenire.

Allora, nonostante i testi decostruttivi passino per essere iperconcettuali, dando l'impressione di ridursi ad un lavoro tutto virtuosistico e cerebrale sui concetti della tradizione e ad un esercizio di mera sperimentazione linguistico-espressiva, Derrida ritiene piuttosto che la decostruzione costituisca una modalità di apertura nei confronti di ciò che eccede il concetto. Se il termine *concetto* (*Begriff*) indica il gesto di una presa, un cogliere, ecco che la decostruzione fa certamente uso di un gran numero di concetti (concetti che genera almeno tanto quanto eredita), ma essa si realizza compiutamente solo nel momento in cui arriva ad *eccedere* l'apprensione o la capacità puramente concettuale. «Questa decostruzione – osserva il Nostro – tenta di pensare allora i confini stessi del concetto, assumendo su di sé l'esperienza di questo eccesso, lasciandosi amorosamente eccedere da esso. È un'*estasi* del concetto: la si può assaporare fino al traboccamento» (QD, 17).

Allo stesso modo, le meraviglie della sua scrittura non vorrebbero essere intese alla stregua di giochi di parole o di meri diversivi estetici utili soltanto a duplicare la bellezza espressiva dei testi classici: «I giochi di parole non mi hanno mai interessato – afferma perentoriamente il Nostro –. Piuttosto, sono dei fuochi di parole: consumare i segni fino alla cenere, ma anzitutto e con maggior violenza, attraverso un brio eccitato, slogare l'unità verbale, l'integrità della voce, frangere o affrangere [*frayer ou effrayer*], come Lei diceva, la superficie calma delle "parole" [...]» (Po, 134). Il fuoco di parole, come lo intende Derrida, è appunto un *avvenimento*, non una semplice prestazione agonistica di scrittura: qualcosa avviene grazie al discorso e nel discorso.

A complicare il quadro v'è il registrarsi, a partire dalla seconda metà degli anni '80, nell'andamento dell'opera derridiana, di una decisa virata verso questioni di carattere più prettamente etico o politico. Nel 1993 infatti viene pubblicato *Spettri di Marx*, mentre l'anno successivo compaiono *Politiche dell'amicizia* e *Forza di legge*. Tuttavia, per quanto riguarda *Politiche dell'amicizia*, si tratta di un ciclo di seminari tenuti da Derrida nel 1989, mentre, per quanto riguarda *Forza di legge*, si tratta di un doppio intervento tenuto da Derrida, sempre nel 1989, alla Cardozo Law School e all'Università di California a Los Angeles. In questi testi, il Nostro, che fino a quel momento si era mantenuto piuttosto lontano da problematiche di carattere politico, si appresta ad ingaggiare un serrato confronto con questioni attuali e concrete quali la crisi della forma statale e di tutte le categorie classiche del politico, il destino dei valori democratici, il ruolo della giustizia in rapporto ad una normatività sempre più autoreferenziale del diritto, il difficile nodo della salvaguardia delle identità e del rapporto con l'altro in un contesto globale di profonde trasformazioni e di dissoluzione delle frontiere classiche. Solo nel 2003 uscirà invece un altro testo molto importante per comprendere il pensiero politico derridiano, si tratta di *Stati canaglia*, un'opera in cui il Nostro, oltre ad approfondire in modo decisivo problematiche politiche di carattere generale, si confronta più da vicino con l'attualità ed in particolare con il "*major event*" dell'*11 settembre*.

La cosiddetta “svolta” è stata l’occasione per una messa in questione del senso globale della decostruzione. In particolare, il passaggio verso tematiche di carattere più esplicitamente politico ha rettificato almeno in parte l’accusa di irresponsabilità. Infatti ora la decostruzione mostra di preoccuparsi di questioni estremamente attuali, per cui risulta per lo meno problematico continuare ad asserire un totale disimpegno della decostruzione.

Alcuni, e precisamente quelli meno propensi a scomodarsi dalla propria posizione di avversione nei confronti di una pratica concepita come mero gioco linguistico, sono stati portati a leggere nella nuova produzione derridiana nient’altro che l’estensione dell’applicazione a problematiche, questa volta politiche, di un medesimo sfoggio di virtuosismo dialettico. L’almeno apparente inconcludenza caratteristica di ogni saggio concernente questioni politiche sembrerebbe in effetti avvallare questa posizione. Anzi, questa estensione potrebbe essere interpretata come una sorta di prova dell’inconsistenza ultima della decostruzione, del fatto che essa sia applicabile a qualsivoglia contenuto, alla stregua di un mero meccanismo formale.

Altri, invece, hanno salutato questa svolta tematica come se essa costituisse finalmente la prova che la decostruzione non consiste affatto in un mero esercizio vuoto di pensiero bensì in un tentativo filosofico forte, capace di incidere sul reale e quindi carico di implicazioni etico-politiche.

Si badi in ogni caso da subito che questa seconda ipotesi, che noi avalliamo, potrebbe a propria volta generare un fraintendimento. Infatti, l’enfaticizzazione dell’impegno etico della decostruzione potrebbe paradossalmente essere il portato di un misconoscimento della portata rivoluzionaria e politica del gesto derridiano. In questo caso, si riabiliterebbe la decostruzione proprio in virtù di questo suo impegno etico-politico, e tuttavia, o proprio per questo, non si comprenderebbe la portata sovversiva, politico-effettiva, già presente nella fase “teoretica”, si rischierebbe di non cogliere adeguatamente, come vedremo, la portata *altrimenti* politica della decostruzione. Il punto è che chi si appiglia all’argomento etico per difendere l’opera di Derrida potrebbe incorrere nello stesso errore di chi lo avversa bollandolo come irresponsabile: difendendo la decostruzione come operazione moralmente ineccepibile e responsabile, finirebbe per occultare l’essenziale portata “eversiva” della decostruzione, la quale invece rappresenta quell’esercizio iperbolico di responsabilità che consiste nel porre in questione *ogni* assetto di potere, di legittimità e di morale preconstituita.

Dal canto suo, Derrida ha sempre rigettato l’accusa di leziosità attribuita al suo pensiero, e ha sempre rivendicato il fatto che il suo fosse invece un tentativo filosofico forte, carico di implicazioni politiche, quindi un tentativo non solo filosofico, ma anche filosofico politico. In *Forza di legge*, ad esempio, egli afferma: «È normale, prevedibile, augurabile, che delle ricerche di stile decostruttivo sfocino in una problematica del diritto, della legge e della giustizia. Sarebbe addirittura il luogo più appropriato, se qualcosa del genere esistesse» (*FL*, 55). La decostruzione – prosegue il Nostro – «per essere coerente con se stessa vorrebbe non restare rinchiusa in discorsi puramente speculativi, teorici o accademici ma pretendere [...] di avere delle conseguenze, di cambiare alcune cose e intervenire in modo efficace e responsabile (per quanto sempre mediatizzato, naturalmente), non soltanto nella professione ma anche in ciò che chiamiamo la città, la *polis* e più in generale il mondo» (*FL*, 56). Come se ciò non bastasse, Derrida in *Stati canaglia* fuga ogni dubbio circa la sussistenza di una qualche svolta etico-politica nel corso del suo pensiero: «Ricordo questo di sfuggita, in un batter d’occhio, in modo algebrico e telegrafico, al solo fine che non c’è mai stato, negli anni Ottanta e Novanta, come talvolta si sostiene, un *political turn* o un *ethical turn* della decostruzione, almeno così come io ne ho esperienza» (*SC*, 66-67).

Questa seconda ipotesi – dicevamo – sarà anche la *nostra* ipotesi di lettura del pensiero derridiano, per altro avvallata da queste esplicite dichiarazioni dello stesso Derrida. Si tratterà ora di tentare di corroborarla, nel corso del presente lavoro, attraverso un corpo a corpo con l'opera di Derrida.

CAPITOLO PRIMO
LA DECOSTRUZIONE

§ 1.1 La strategia generale della decostruzione

«Assioma: non c'è a-venire senza eredità e possibilità di ripetere» (FS, 51).

Per Derrida un avvenimento di pensiero coincide innanzitutto col gesto di *ereditare* una tradizione. Questo, a sua volta, si realizza mediante un duplice movimento di *ricezione* e di *ri-affermazione*. Nel corso di un dialogo con E. Roudinesco⁵, Derrida osserva: «È vero, mi sono sempre riconosciuto, nella vita o nel lavoro del pensiero, nella figura dell'erede – e ciò accade sempre di più, in modo sempre più consapevole e dunque più efficace. A forza di confrontarmi in modo assiduo con questo concetto o con questa figura dell'erede, sono arrivato al punto di pensare che, a prescindere dall'idea di assicurazione di un benessere che si associa un po' frettolosamente a questa parola, l'erede debba sempre rispondere a una sorta di doppia ingiunzione, a un compito contraddittorio: occorre innanzitutto sapere e saper *riaffermare* ciò che viene prima di noi – e che dunque ci troviamo a ricevere prima di poterlo scegliere – ma anche riuscire a comportarci nei confronti di ciò in modo non condizionato» (QD, 14-15).

Da un lato, siamo costretti a fare i conti con ciò che ereditiamo dal passato, ovvero con una precisa memoria filosofica e, ancora prima, con la preminenza determinata di una lingua e di una cultura. L'eredità non si sceglie, ce la troviamo già addosso: «Ciò che caratterizza un'eredità è proprio il fatto di non poterla scegliere, mentre è essa che ci sceglie in modo del tutto arbitrario e, per così dire, violento» (QD, 15). Di più, *nulla* sarebbe in realtà possibile, interessante e desiderabile senza un passato da ereditare.

Dall'altro lato, però, questa eredità chiede non solo di essere accettata, ma di essere in qualche modo *ri-affermata*. Occorre, in altri termini, «darle un nuovo impulso mantenendola in vita» (QD, 15). Non si tratta dunque di scegliere l'eredità, cosa che come abbiamo appena visto essere in contraddizione con la definizione stessa di eredità, ma di scegliere di mantenerla in vita. È così che l'atto attraverso cui si eredita qualcosa si rivela inseparabile da una fondamentale assunzione di *responsabilità*. Si tratta infatti non soltanto di ricevere passivamente, ma anche di selezionare, filtrare e interpretare.

È così che il compito di ereditare si presenta singolarmente sospeso tra la passività della ricezione e la decisione di dire di *sì*, di affermare. Ereditare significa sia ripetere il passato, porsi in continuità con esso, proseguire una tradizione, sia produrre una cesura con esso, interrompere, trasformare e far avvenire qualcosa di nuovo. Questo intervento attivo è appena percepibile e si concretizza in una particolare duplicazione e

⁵ J. DERRIDA, trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani Editore, 1975 (nuova ed., Ombre corte, 1999).

accelerazione della dinamica di affermazione: si tratta di una *riaffermazione*, in cui apparentemente non si fa che ripetere, iterare il passato, *lasciar essere*, abbandonarsi nelle mani di ciò che ci chiama, di ciò che è prima di noi, ma in cui, in realtà, l'iterazione è già un'alterazione, il *far avvenire* ciò che ci interpella, e che necessita della nostra risposta.

Da un lato, l'eredità non è possibile senza la responsabilità: «È questa stessa eredità che ci impone [...] di operare una reinterpretazione, una critica, una dislocazione, cioè di compiere un intervento attivo perché una trasformazione degna di questo nome abbia luogo, perché qualcosa accada, perché un evento, la storia, l'imprevedibile che deve ancora avvenire si faccia *avanti*» (QD, 16). Ma, dall'altro lato, deve esserci un appello che ci precede, per cui essere responsabili ha a che fare prima di tutto con il *rispondere*, significa appunto rispondere ad un appello che ci ha preceduti, significa rispondere *di*, rispondere *a* e rispondere *in nome di*. Rispondere ad un appello, ad un'eredità, coincide con un duplice compito paradossale. Infatti esso consiste sia nel rispondere a qualcosa che ci precede, che non dipende da noi, ma anche e contemporaneamente nel salvaguardare la tradizione e nel rendere possibile l'appello. Farsi carico dell'eredità significa, in definitiva, farsi carico di ciò che deve avvenire, come di una promessa racchiusa nel cuore di ciò di cui si fa memoria: «Si è responsabili di fronte a ciò che viene *prima* di sé ma anche nei confronti di ciò che deve ancora avvenire – e perciò è *davanti* a sé. Due volte *davanti* – davanti a ciò *che* deve e davanti a ciò *a cui* deve una volta per tutte – l'erede è doppiamente in debito» (QD, 18).

Ora, tutto ciò, il fatto cioè di essere costretti a quest'incombenza contraddittoria dell'ereditare, è il sintomo più evidente, per Derrida, della nostra *finitudine*: «Solo un essere finito può ereditare, ed è la sua finitudine stessa che lo colloca in questa necessità, imponendogli di accogliere ciò che è più grande, più vecchio, più forte e più durevole di lui. E, ancora una volta, è la finitudine che lo obbliga a scegliere, a preferire, a sacrificare, a escludere, a tralasciare. E ciò proprio per poter rispondere all'appello che lo ha preceduto, per rispondervi e per rispondere di esso – in *suo* nome e nel nome dell'*altro*» (QD, 17). Si profila sin da ora, dunque, la conformazione, per quanto riguarda Derrida, di un pensiero fondamentalmente “tragico”.

Ma per comprendere in che cosa consista più precisamente questo gesto paradossale di ricezione/affermazione della tradizione occorre prendere in considerazione i passi di una celebre intervista rilasciata da Derrida nel 1971, in cui il Nostro illustra quella che egli definisce l'«economia generale» o la «*strategia generale della decostruzione*» (Po, 52). Essa consiste in un *doppio gesto*⁶, in una scrittura a due mani, che, da un lato, sembra interamente consumarsi nella lettura di altri testi, sembra cioè innestarsi sui testi di altri autori, e quindi avere inizio dalla tradizione, ma che, dall'altro lato, produce uno scarto tanto inapparente quanto invece radicale. Si ha anzi l'impressione che questi testi siano, per così dire, *già* investiti dal gesto che essi sembrano provocare, per cui, in definitiva, pare che il riferimento ultimo dell'operazione non possa che essere la *propria* scrittura, e non quella del testo della tradizione. Insomma, si tratta di un'operazione testuale del tutto singolare, unica e differenziata, che obbliga a pensare assieme due movimenti fondamentalmente contraddittori.

⁶ Questo doppio gesto è ciò che ne “La doppia seduta” Derrida chiama “doppia scienza”, e che in generale corrisponde ad una operazione di *scarto*. Per un approfondimento sul tema rimandiamo appunto a “La doppia seduta”, in *Di*, 199-370, ma anche all'intervista con Julia Kristeva contenuta in *Po*, 47-117; ai paragrafi “Le due scritture, La scrittura e l'economia generale” e “La trasgressione del neutro e lo spostamento dell'Aufhebung” del saggio su Bataille “Dall'economia ristretta all'economia generale”, in *SD*, 325-358 ; e infine a “«Ousia» e «grammè»». Nota su una nota di «Sein und Zeit», in *Ma*, 59-104.

Ma ecco come Derrida formalizza *in due fasi* questa «strategia generale della decostruzione».

La prima è la fase del *rovesciamento*. «Decostruire l'opposizione equivale allora, anzitutto, a rovesciare in un determinato momento la gerarchia» (Po, 53). Si tratta infatti, in primo luogo, di rovesciare le gerarchie che regolano le opposizioni concettuali classiche. L'apparato categoriale che ereditiamo è caratterizzato infatti dall'istituzione di precisi rapporti di subordinazione tra un concetto e l'altro che si tratta appunto di smascherare e di porre in questione. Un preciso ordine gerarchico istruisce in particolare i rapporti tra la parola e la scrittura, tra l'intellettuale e l'empirico, tra il significante e il significato, ecc., in ultima analisi, tra il *dentro* e il *fuori*⁷. Quest'ultima può essere infatti considerata come l'opposizione madre, cui tutte le altre infine rinviando.

Per Derrida occorre non sottovalutare la portata di questa fase di rovesciamento. Infatti, essa comporta l'essenziale riconoscimento del fatto che «in un'opposizione filosofica classica, non ci imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto di esso» (Po, 53). Rovesciare la gerarchia significa allora pretendere esattamente il contrario, affermare la gerarchia inversa, occorre cioè arrischiarsi a sostenere la gerarchia concettuale opposta. «Trascurare questa fase di rovesciamento significa dimenticare la struttura conflittuale e subordinante dell'opposizione. E dunque significa passare troppo rapidamente, perdendo ogni presa con l'opposizione precedente, a una *neutralizzazione* che, *praticamente*, lascia il campo anteriore nello stato in cui si trovava e si priva di ogni mezzo per intervenire effettivamente» (Po, 53). E aggiunge: «Sono noti gli effetti pratici (in particolar modo *politici*) di questi passaggi che saltano *immediatamente* al di là delle opposizioni, e di quelle proteste che si esprimono nella forma semplice *né/né*» (Po, 53). Con ciò Derrida intende dire che il sistema logocentrico non costituisce un assetto teoretico puro, bensì implica già una precisa presa di posizione. Vi sarebbe cioè una carica di "violenza" insita nella strutturazione concettuale classica. Così la decostruzione intende non essere un mero lavoro concettuale, bensì mira ad intervenire *praticamente*: «Niente, qui, è senza un "atto di forza". La decostruzione, l'ho sempre ribadito, non è *neutra*. Essa *interviene*» (Po, 114). In altri termini, la decostruzione per Derrida implica una presa di partito, un atto di forza o forza di rottura con le norme del discorso filosofico tradizionale, un atto di forza, una rottura che il discorso tradizionale si illude di non comportare, ma che in realtà implica strutturalmente. Dunque, il decostruzionismo non ha nulla a che fare con un neutralismo (da *ne uter*, nessuno dei due), perché anzi assume pienamente in carico la conflittualità gerarchica insita nella concettualità.

Con tutto ciò Derrida intende far capire che non è possibile *fuoriuscire semplicemente* da sistema oppositivo, dalla strutturazione gerarchica concettuale, ponendosi in una sorta di atteggiamento che neutralizzi le opposizioni in questione. Una neutralizzazione dell'opposizione, un pensiero del *né né*, s'illude in fondo di poter fuoriuscirne ma in realtà, così facendo, finisce per privarsi della possibilità di intervento attivo. Dunque per Derrida bisogna piuttosto tentare di *gestire* il fattore ineliminabile della violenza, e solo così sperare di intervenire praticamente e di operare un qualche scarto. Si tratta insomma di giocare quell'istanza pratica già complicata dalla teoria, e solo così sperare di opporre *resistenza* a quella carica di violenza che comunque è presente, sventando quelli che Derrida definisce dei pericolosi effetti politici. Il pericolo è infatti proprio quello dell'arrestare il lavoro, di precipitare la conclusione, di affrettarsi a

⁷ Cfr. in particolare il capitolo secondo "Linguistica e grammatologia", in J. DERRIDA, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969; 1998², pp. 49-108.

decidere, di fissare la gerarchia. E questo atteggiamento è pericoloso perché non consente di gestire e in qualche modo di opporre *resistenza* a quella carica di violenza che comunque è presente.

Ciò che è in nostro *potere* non è l'eliminazione della conflittualità, bensì il poterla gestire ed il *sorvegliare* affinché essa non s'impadronisca della scena e agisca unilateralmente. In altri termini ancora, il nostro contributo può essere solo quello di sorvegliare affinché il movimento di subordinazione non si fissi, significando il predominio incontrastato di un concetto sugli altri. Il pensiero decostruttivo può soltanto evitare che un concetto si ponga in posizione regale di predominio teologico venendo a costituire una sorta di concetto dominante. Occorre piuttosto ridefinire continuamente il legittimo detentore di questo ruolo, di questa posizione. Si tratta di sostituire continuamente il soggetto della gerarchia, in un'inversione e dislocazione continua, tale da creare una catena di concetti correlati da un rapporto di subordinazione.

Ma, si badi bene, questo non significa che vi sia mai stato un comandante legittimo: *nessun* concetto ha *mai* comandato la catena. Il fatto che si proceda al rovesciamento non è un intervento semplicemente esteriore, accidentale o accessorio bensì è *rivelativo* della struttura essenziale della concettualità stessa. L'interminabilità del processo di rovesciamento non è indice di provvisorietà, di momentaneità, di passaggio di fase, bensì di una *essenziale* reversibilità della gerarchia, «la gerarchia dell'opposizione duale si ricostituisce, infatti, sempre da capo» (*Po*, 53). Ma allora questo significa che la cosiddetta fase di rovesciamento a rigore non costituisce una "fase", «non si tratta, infatti, di una fase cronologica, di un momento determinato o di una pagina che, un bel giorno, si può voltare per passare ad altro» (*Po*, 53). Si tratta piuttosto, come abbiamo visto, di un lavoro di riarticolazione continua, che passa attraverso e prende in carico radicalmente la subordinazione, e non passa immediatamente al di là delle opposizioni, che prende in carico la violenza e non si tira fuori in un atteggiamento di neutralità.

Inoltre, il rovesciamento consiste certamente in un'inversione, *ma anche* nello scoprire che, se è vero che nessun termine comanda la catena di subordinazione, allora si ha che l'originario non è effettivamente tale perché per sussistere ha bisogno del subordinato. Il termine superiore che si suppone presente, identico a se stesso, originario (anzi, proprio per questi caratteri è superiore) non è più tale perché si costituisce a partire dall'esclusione, dalla subordinazione dell'altro termine. D'altro canto, anche il derivato non è più tale perché si scopre necessario alla costituzione dell'originario.

Dunque la prima fase del rovesciamento apre in se stessa ad una seconda fase, quella dell'effrazione, in quanto si opera uno sfondamento prospettico che corrisponde ad uno sfondamento dell'origine, ad una perdita dell'origine. E si tratta di una perdita "strutturale", in quanto non si tratta di una perdita che sopravviene ad un possesso. Infatti un'origine, a rigore, non si è mai data. Questa perdita dell'origine introduce precisamente, per Derrida, alla dimensione della *différance*, che si traduce appunto come perdita dell'origine, come contaminazione originaria tra identità e alterità, presenza e assenza. Tuttavia questa strutturalità non indica una perdita *assoluta* dell'origine, infatti, come vedremo, dell'origine resta *traccia*. L'origine come tale viene meno, ma resta quella che Derrida definisce l'*archi-origine*, cioè un'origine con non si è mai data in quanto tale ma che comunque funge da condizione di possibilità, e quindi paradossalmente da origine della struttura di opposizione. Derrida non intende far venire assolutamente meno un discorso sull'origine, ma ritiene che si possa continuare a parlarne solo in termini per così dire "aggravati", ovvero appunto in termini di "archi-origine".

Per Derrida la prima fase non è sufficiente, perché porterebbe ad una semplice riarticolazione del rapporto di subordinazione, di potere. Mentre invece proprio essa

determina già il passaggio alla seconda fase, la fase di trasgressione. (Non c'è dunque un rapporto di successione cronologica tra le due fasi, ma di coimplicazione). Infatti, la messa in questione del rapporto di subordinazione innesta non soltanto un rovesciamento, ma anche un movimento di "sfondamento", di trasgressione del piano dialettico, del sistema oppositivo. Lo sfondamento consiste nello scoprire la "verità" dell'opposizione dei due termini, e cioè che l'opposizione stessa è strutturale, che essi si costituiscono in questa loro coimplicazione, insomma che un'origine pura, come tale, non si è mai data. Si passa dunque dalla logica dell'opposizione ad una logica dell'eccesso archi-originario. Non si tratta però di un passaggio che faccia venire meno l'opposizione. Come abbiamo detto, la prima fase deve essere sempre tenuta presente. E tuttavia viene rivelato il *segreto* dell'opposizione stessa. Viene messo in rilievo l'eccesso archi-originario a partire da cui il sistema si struttura, l'istanza di destrutturazione della struttura, il punto cieco della struttura. Ancora, la condizione di possibilità del darsi dei due termini, e la condizione di im-possibilità della loro purezza. Quindi, la messa in luce dell'eccesso archi-originario è un *movimento oscillatorio avanti-indietro*, è un movimento di trasgressione (seconda fase) parallelo al movimento di rovesciamento della subordinazione (prima fase). Abbiamo così, come annunciato, due movimenti: uno di rovesciamento e uno di effrazione. Di qui l'idea di una scrittura doppia o a due mani tipica della decostruzione.

Su cosa *fa leva* questo movimento oscillatorio? Su quelli che Derrida definisce degli *indecidibili*, ovvero delle *prese* o, appunto, delle *leve*. La leva è costituita dal secondo termine, ovvero dal termine subordinato, che funge appunto da leva per consentire l'irruzione di un terzo termine. È così che si entra nella seconda fase di effrazione o trasgressione, la quale consiste appunto nell'"emergenza di un nuovo concetto": «Bisogna quindi, mediante una scrittura doppia, stratificata, scalata e scalante, marcare lo scarto fra l'inversione che abbassa ciò che sta in alto, decostruendone la genealogia sublimante o idealizzante, e l'irrompente emergenza di un nuovo "concetto", concetto di ciò che non si lascia più, né si è mai lasciato, comprendere nel regime anteriore» (*Po*, 53).

Lo stesso nome che prima si limitava a designare il termine secondario comincia a designare qualcosa d'altro, lo stesso nome viene dunque impiegato per indicare cose diverse e quindi per operare lo scarto. Questo qualcosa d'altro che il medesimo nome nomina è quello che Derrida definisce il "terzo termine", un nuovo concetto. E tuttavia si tratta di un termine che a sua volta non opera affatto la sintesi del primo e del secondo termine. *Tertium datur*, senza sintesi. Questo terzo termine non viene a dialettizzare la struttura, bensì ne rappresenta l'istanza di eccedenza.

Questo nome infatti, da un lato, continua a designare il termine secondario, e, dall'altro lato, ma contemporaneamente, comincia a fare segno verso qualcosa di ulteriore. Che cosa? È il nome per l'*archi-origine*. Apparentemente è semplicemente il termine secondo, in realtà è ciò che rende possibile l'opposizione stessa (però rende impossibile la purezza dell'opposizione). La seconda fase cambia, o meglio si aggrava, l'angolo prospettico: non si combatte più la gerarchia a partire dal termine subordinato, bensì si mostra come la stessa subordinazione si fonda sull'esclusione di un terzo termine, che l'alterità forclusa, un'alterità inscritta nel cuore dell'origine come un fuori interno ed esterno al dentro⁸.

Ora, smascherare la gerarchia concettuale e rovesciarne la direzione non costituisce un'operazione tutta interna al campo in cui avviene, bensì è in grado di compiere quella

⁸ Regazzoni osserva che il terzo termine «eccede, senza operarne la sintesi, la logica del primo e del secondo. Questo punto cieco della struttura è la condizione di possibilità delle opposizioni gerarchiche e al contempo la condizione di impossibilità della loro rigorosa purezza, l'istanza di destrutturazione della struttura» (S. REGAZZONI, *La decostruzione del politico*, Il nuovo melangolo, Genova, 2006, p. 91).

che Derrida definisce appunto una trasgressione, ovvero uno sfondamento del campo concettuale da cui si muove, nonché un radicale approfondimento di prospettiva. Infatti, il rovesciamento di ordine gerarchico introduce in quanto tale ad uno sguardo nuovo, consentendo l'emergere di un "nuovo concetto". Quest'ultimo non si riduce semplicemente al termine che da posizione subordinata in cui era stato relegato viene innalzato a capo della gerarchia, bensì comincia a significare un altro concetto che non è più riconducibile alla coppia oppositiva da cui pur sembra scaturire. L'innalzamento di ciò che era subordinato, infatti, produce un approfondimento di prospettiva: il subordinato non appare più come ciò che è semplicemente opposto al concetto dominante, bensì si rivela già da sempre implicato da quello stesso concetto, quindi ciò che appariva meramente subordinato è invero già *richiesto* da esso. Il termine secondario funge da *leva* attraverso cui si produce, o meglio avviene, lo *scarto*: da un lato, il termine nuovo sembra comunicare direttamente con il termine vecchio secondario, dall'altro, esso è effettivamente nuovo, cioè fuoriesce, eccede del tutto dalle maglie del sistema originario. Il fatto che il termine secondario sia richiesto, ovvero che costituisca una condizione di possibilità per l'emergere del concetto dominante, non solo obbliga a riconsiderare il verso della gerarchia, ma più radicalmente scardina la stessa prospettiva "ordinaria": non solo ciò che si riteneva originario non si rivela più tale, bensì accade che qualcosa come l'origine in realtà *si perde*. Non è più possibile rintracciare un concetto "originario", e si passa da una logica *oppositiva binaria*, ad una logica, come vedremo meglio, *aporetica* in cui i due termini non sussistono nella loro *purezza*, bensì soltanto in *contaminazione "originaria"*: ciascuno è condizione di possibilità dell'altro, ma di impossibilità della sua purezza.

Da tutto ciò si può comprendere in che senso il rapporto che Derrida intrattiene con la tradizione sia paradossale, e perché il gesto che egli intraprende sia assimilabile ad una scrittura a due mani. Il vecchio ordine concettuale fa da *leva*, ci si appiglia ad esso, si muove da una fedeltà alla tradizione, ma proprio in questo appigliarsi radicale si produce uno sdoppiamento di prospettiva, s'innesta un *duplice movimento* che fa sì che ciò che appariva il concetto subordinato è ora un nuovo concetto, concetto di ciò che non si lascia più, né si è mai lasciato, comprendere nel regime anteriore.

Ma, dato che non si tratta di due *fasi* in successione cronologica, si potrebbe dire che questa novità, quest'alterità è ciò che da sempre era già inscritto al cuore della determinazione concettuale, e quindi anche della tradizione. Se è vero che il dislocamento e la riarticolazione non sono altro che questo movimento di lasciar spazio a ciò che continuamente si sottrae alla presa nei termini dell'opposizione, a sua volta ciò che strutturalmente sfugge è ciò che già da sempre consente l'opposizione, sua condizione di im-possibilità. Ovvero, quel qualcosa che si sottrae è il *resto*, ciò che resiste. Perciò essere consapevoli di questo resto è l'unico modo per opporre resistenza alla violenza originaria.

Tutto sta dunque nell'individuare, nel testo tradizionale della metafisica, dei *luoghi* su cui è possibile far presa per operare uno scarto verso un qualcosa che lo eccede, e che, proprio in quanto lo eccede, lo ha reso possibile così com'è. Questi punti sono definiti da Derrida delle unità di simulacro, ovvero delle "false" proprietà verbali, nominali o semantiche, sono il punto di scarto tra l'apparenza (ciò che appaiono, momenti di un'opposizione concettuale) e ciò che sono in "realtà", ovvero effetti di un movimento originario di *différance*.

Queste marche sono inoltre dei punti di indecidibilità, degli *indecidibili*, perché non si può decidere tra l'esigenza di guardare a ciascuno di essi, dei concetti come subordinati e l'esigenza (che produce il salto) di vederli come già da sempre implicati nella dinamica di subordinazione. Si tratta di due esigenze inconciliabili, che producono la rottura più

radicale e che tuttavia vanno tenute presenti nello stesso momento, contemporaneamente. È come se ognuna delle due esigenze fosse imperativa al fine di comprendere quel punto. Questa necessità dell'indecidibilità non ci costringe però all'inazione, non ci blocca, perché anzi coincide col *lavoro* stesso della decostruzione. La fuoriuscita dal campo concettuale, il passaggio dalla metafisica al suo altro, la trasgressione, non è mai pura, bensì si risolve nella fatica e nella pratica della scrittura decostruttrice.

§ 1.2 Dal logocentrismo alla scrittura

Il modo in cui Derrida tenta di inquadrare l'essenza dell'intera tradizione che portiamo in carico è quello di forgiare delle originali parole-baule, ovvero parole che sono combinazioni di più parole, parole-contenitori dunque, destinate ad essere arricchite e contaminate dall'accostamento di sempre nuove parole. La prima parola baule che Derrida utilizza in tal senso è quella di *logofonocentrismo*. Con questo termine Derrida intende raccogliere quelle caratteristiche fondamentali dell'intera nostra tradizione, che poi, nel corso dell'esercizio decostruttivo derridiano, si arricchiranno di svariate e potenzialmente inesauribili specificazioni o dimensioni. Essa è cioè ricettacolo di determinazioni che rimarranno fondamentali anche nella successiva speculazione più specificamente politica. Ma prima di analizzare i risvolti più prettamente politici sarà necessario effettuare una breve digressione circa appunto il senso del logofonocentrismo.

Ebbene, secondo Derrida, la nostra tradizione si struttura come un complesso articolato di gerarchie concettuali, tra le quali una gerarchia generalissima è quella che vede in posizione subordinante, e quindi centrale, il *logos*, la parola piena e dotata di senso, mentre in posizione subordinata la *scrittura*. La prima strutturazione della concettualità occidentale risponde cioè ad una sorta di *logocentrismo*, e questo rappresenta per Derrida «il più originale e il più potente etnocentrismo sul punto di imporsi oggi al pianeta» (*Gr*, 19).

Si aggiungeranno poi, come accennato, molte altre dimensioni, come il *fonocentrismo*, sino ad arrivare a dimensioni più connesse a problematiche politiche e di potere, come il *fallogocentrismo* e l'*ipsocentrismo*, o sacrificali, come il *carnofallogocentrismo*. Questo spiega perché nei testi di Derrida, soprattutto negli ultimi, vi sia la continua giustapposizione ed elencazione di svariate dimensioni, livelli, ambiti. Questa scrittura così instancabilmente allusiva e suggestiva, che potrebbe dare l'impressione di uno stile misticheggiante e confuso, ha invece una precisa ragion d'essere, una rigorosa motivazione filosofica nell'idea fondamentale di Derrida per cui vi sarebbe un'eredità che si struttura mediante una stratificazione articolata di relazioni gerarchiche concettuali. In questa struttura mai nessuna dimensione è esclusiva e può pretendere di comandare la catena, bensì s'innesta in una coimplicazione reciproca con tutte le altre. Per questo è comprensibile, e anzi naturale e necessario, che ogni dimensione ne richiami continuamente altre.

Si noti infine come queste specificazioni, se è vero che si arricchiscono nel corso dell'evolversi del pensiero derridiano e si approfondiscono a seconda degli stimoli, delle richieste di intervento che Derrida riceveva, vi sono viceversa alcune determinazioni fondamentali, segnatamente politiche, che verranno approfondite appunto solo in seguito ma che fanno già la loro comparsa, e che quindi dimostrano di essere già per lo meno embrionalmente presenti nel quadro del pensiero derridiano. Pensiamo all'idea di

spettralità, di potere, alla forza, ecc.: se ne possono trovare tracce già in testi molto precedenti al periodo “politico”.

Ma, per restare alla prima determinazione della nostra tradizione in termini *logocentrismo*, osserviamo come questo termine indica anzitutto, per il Nostro, una «metafisica della scrittura fonetica» (*Gr*, 19), ovvero un determinato modo di intendere la *scrittura*, connesso ad un altrettanto specifico modo di intendere la *scienza* e la *metafisica*. Questa modalità consiste in un fondamentale privilegio accordato alla parola piena, al *logos*, a scapito della scrittura, che in tal modo viene abbassata in posizione secondaria. L’idea di scientificità, in quest’orizzonte, fa perno attorno all’idea di *logos* inteso come origine della verità in generale: si tratta della parola carica di significato, cui si contrappone in posizione subordinata ed accessoria la scrittura intesa come forma ausiliaria del linguaggio, mera pellicola esterna, l’insignificante doppio di quel significante maggiore che è la voce.

Non è un caso, osserva inoltre Derrida, che il pensiero dell’essere si manifesti nella *voce*, nella lingua delle parole. La voce infatti intende se stessa (è coscienza) nel suo punto meno distante da sé come cancellazione assoluta del significante, ovvero come pura *auto-afezione*. Essa è pura spontaneità, non trae nulla fuori di sé. Tale auto-afezione ha inoltre necessariamente la forma del *tempo*: è l’esperienza unica del significato che si produce spontaneamente, dall’interno di sé, e, nondimeno, in quanto concetto significato, nell’elemento dell’idealità o dell’universalità.

Ora – osserva il Nostro – questa esperienza della cancellazione del significante nella voce non è un’illusione fra le altre, poiché è la condizione dell’idea di *verità*. La *phoné*, secondo l’impostazione logocentrica, costituirebbe infatti il *primo significante*, il più vicino al *logos*, e perciò sarebbe in grado di raccogliergli immediatamente il senso (lo produce, lo riceve, lo dice). In questo modo, essa dà l’illusione dell’immediata trasparenza e presenza alla coscienza del senso. Infatti, il suo corpo è quasi impercettibile, non è altro che l’esposizione del senso. Questa illusione non è altro, appunto, che la *storia* della verità.

Ma allora, se la *parola* non è altro che l’unità elementare ed indecomponibile del significato e della voce, del concetto e di una sostanza d’espressione trasparente, e se la *scrittura* diviene semplice *porta-voce*, interprete della parola originaria, priva di alcun senso costitutivo (si riduce piuttosto a mero strumento tecnico, derivato e rappresentativo), ecco che il logocentrismo si determina essenzialmente quale *fonocentrismo*: prossimità assoluta della voce e dell’essere, della voce e del senso dell’essere, della voce e dell’idealità del senso, insomma in questo sistema dell’intendersi-parlare. Nella fonìa, in virtù del sistema dell’intendersi-parlare, «il soggetto si affetta da se stesso e si rapporta a sé nell’elemento dell’idealità» (*Gr*, 31).

Ora, per Derrida, il privilegio accordato alla *phoné*, ed il correlativo abbassamento della scrittura, rimane un fenomeno enigmatico (l’esserne eredi è sintomo della nostra finitezza), e tuttavia si tratta di un momento per così dire necessario all’esplicarsi di quella che Derrida definisce una dinamica *vitale* di auto-afezione, ovvero di un’*economia* (diciamo, della “vita”, della “storia” o “dell’essere come rapporto a sé”), solamente a partire dalla quale sono potuti sorgere i concetti di mondo e tutte le opposizioni di cui ci serviamo per pensare. L’intero apparato categoriale di cui ci serviamo proviene infatti da quest’assiomatica fondamentale che ha istruito da sempre i rapporti tra parola e scrittura.

Derrida osserva inoltre come, attraverso l’intendersi-parlare, il soggetto vive, è *presente* a se stesso: «Si comincia dunque a presentire che il fonocentrismo si confonde con la determinazione istoriale del senso dell’essere in generale come presenza» (*Gr*, 31). Ora, per *presenza* si possono intendere molte cose: dalla presenza come sguardo/*leidos*,

alla presenza come sostanza/essenza/esistenza, o ancora come adesso/istante, o come cogito/coscienza/soggettività, o infine come compresenza dell'altro e di sé, come intersoggettività. Insomma, il logocentrismo sarebbe fundamentalmente solidale con quella determinazione dell'essere come presenza attraverso la quale Heidegger ha identificato l'intera tradizione metafisica.

Ma il logocentrismo può essere visto anche come una peculiare interpretazione dei rapporti intercorrenti tra significante e significato, ovvero come una determinata concezione del *segno*: la differenza tra il significante ed il significato (il segno) avrebbe infatti istruito, secondo Derrida, l'intera epoca del *logos*, organizzandosi e gerarchizzandosi in una storia, e l'epoca logocentrica sarebbe nient'altro che la storia di questa differenza. Differenza che presuppone essenzialmente un riferimento a quello che Derrida chiama un "*significato trascendentale*", ovvero «un significato che, di per sé, nella sua essenza, non rinvia ad alcun significante, eccede la catena dei segni e, a un certo momento, non funziona più esso stesso da significante» (*Po*, 30).

Ma c'è di più. Questo rapporto di subordinazione ha assunto fin da subito dei connotati *metafisico-teologici*. Il *logos* assoluto di pura intelligibilità, infatti, è inteso come «una soggettività creatrice infinita: la faccia intelligibile del segno resta rivolta dalla parte del verbo e della faccia di Dio» (*Gr*, 32). Ecco dunque che, secondo il Nostro, «il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita. L'epoca del segno è essenzialmente teologica» (*Gr*, 32).

Infine, oltre ai connotati teologici, sarebbero presenti sin dall'inizio aspetti di carattere *giuridico*. Derrida nota infatti come l'unità natia di voce e scrittura sia immediatamente di carattere "prescrittivo": «L'archiparola è scrittura perché è una legge. Una legge naturale. La parola che inizia è intesa, nell'intimità della presenza a sé, come voce dell'altro e come comandamento» (*Gr*, 37). E si tratta – osserva ancora il Nostro – di una prescrizione che si confonde con l'iscrizione e la prescrizione divine.

Una volta presentata la concezione logocentrica è bene però rilevare una difficoltà per quanto concerne il concetto di *scrittura*. Nell'epoca logocentrica, come abbiamo appena visto, la scrittura, la lettura, la produzione di segni e il testo sono collocati in seconda posizione, poiché li precedono una verità e un senso già costituiti da e dentro l'elemento del *logos*. Il significato, infatti, ha un rapporto *immediato* col *logos* in generale (finito o infinito), e *mediato* col significante, cioè con l'esteriorità della scrittura. Ma allora questo significa che il privilegio del *logos* determina la definizione di un *sensu proprio* della scrittura: essa sarebbe segno *significante un significante*, esso stesso significante una verità eterna, eternamente pensata e detta in prossimità di un *logos* presente. Già in Platone⁹, come noto, abbiamo la distinzione tra una scrittura in senso metaforico, ovvero la scrittura naturale e universale, intelligibile ed intemporale, ed una scrittura in senso proprio, ovvero la scrittura cattiva, sensibile, finita. Come si vede, s'insinua qui, già a livello concettuale, un paradosso ed il senso proprio diventa problematico, perché, se la scrittura in senso proprio è quella cattiva, imperfetta, non realizzata, mentre la scrittura vera e propria è quella che rimane a livello metaforico e impensato, è come se si dicesse che il senso proprio della scrittura rimane impensato, un qualcosa di avvicicabile solo a livello metaforico, appunto.

Dal punto di vista storico, secondo Derrida, si registra una fondamentale *cesura*, per quanto riguarda la concezione della scrittura, in concomitanza dell'avvento dei grandi razionalismi del secolo XVII. È infatti in questo frangente che si costituisce la «determinazione della presenza assoluta come presenza a sé, come soggettività. Da allora

⁹ Derrida approfondisce la questione del trattamento della *scrittura* in Platone in J. DERRIDA, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La farmacia di Platone*, in J. DERRIDA, *La disseminazione*, cit., 1989.

– osserva il Nostro – la condanna della scrittura decaduta e finita assumerà un'altra forma, quella di cui viviamo ancora: la non presenza a sé è ciò che sarà denunciato» (*Gr*, 36). La metaforicità della scrittura significa, da allora, che essa è essenzialmente altro da sé, non presenza a sé: la scrittura diviene rappresentativa, decaduta, seconda, istituita, portatrice di morte, ciò che toglie respiro alla vita. Si tratta della scrittura che Derrida definisce grammatologia. Mentre invece vi sarebbe una scrittura naturale, divina e vivente, che è immediatamente unita alla voce e al respiro. E, in questo secondo caso, si tratta di una scrittura che Derrida definisce "pneumatologia". Solo una scrittura di quest'ultimo tipo può essere pensata come presenza eterna, eternamente compresa all'interno di una totalità e avvolta in un volume o in un *libro*. L'idea di libro, infatti, corrisponde all'idea di una totalità, finita o infinita, del significante, che naturalmente corrisponde, a sua volta, alla totalità del significato che la precede e da cui dipende, e che anzi vigila sulla sua iscrizione. L'idea di libro, insomma, è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo contro l'energia dirompente, aforistica della scrittura, e contro la differenza in generale. Si noti come Derrida stia, in questo modo, cominciando a distinguere il *libro* dal *testo*, laddove quest'ultimo rappresenta invece il corpo della scrittura che "avvolge", come una pellicola meramente esteriore ed ausiliaria, il libro.

Ma cosa succede *oggi* al canone classico ed imperante del segno, che istruisce da sempre i rapporti tra la parola e la scrittura, nonché l'intero apparato categoriale di cui inevitabilmente facciamo uso? Ebbene, secondo il Nostro, l'avvento di un'epoca di proliferazione della scrittura e di una concomitante scomparsa della forma-libro: «Se distinguiamo il testo dal libro, diremo che la distruzione del libro [...] mette a nudo la superficie del testo» (*Po*, 38). Si ha la fine dell'epoca del libro e l'inizio dell'epoca della scrittura. Ovvero, proprio nel momento di massimo imperialismo del *logos* e della concezione fonetica della scrittura, non possiamo che constatare e decretare la *crisi* di questo stesso sistema.

Si tratta, per la verità, di una crisi che, più o meno sotterraneamente, si protrae *da sempre*. Infatti, se da un lato non avrebbe mai potuto esserci né scienza né filosofia senza scrittura fonetica e logocentrismo, dall'altro lato, già da sempre, la notazione matematica (non fonetica) tenta di mettere in questione dall'interno il predominio della scrittura fonetica. È come se il sistema logocentrico fosse strutturalmente inadeguato a se stesso. E tuttavia oggi questa inadeguatezza si rende più evidente: «Questa inadeguatezza ha cominciato già da sempre a mettersi in movimento, oggi però qualcosa la lascia trasparire come tale, ne permette una specie di messa a tema, senza che si possa tradurre questa novità con le nozioni sommarie di mutazione, esplicitazione, accumulazione, rivoluzione o tradizione» (*Gr*, 20-21). La scrittura fonetica sarebbe insomma *già da sempre* in decostruzione (tanto che si può asserire che una scrittura puramente fonetica non è *mai* esistita), ma oggi si assiste ad un singolare *aggravamento* di questa crisi, ad una destrutturazione pratica più marcata del logocentrismo dovuta, come dicevamo, ad un'inflazione dei linguaggi e ad un proliferare delle tipologie di scrittura. Più precisamente, si sta attuando una sorta di *ribaltamento*: è come se si stesse passando da una concezione del linguaggio come espressione della parola vivente, del senso pienamente presente, ad una concezione del linguaggio subordinata paradossalmente alla scrittura: il linguaggio, da posizione arcontica, comincia a passare in posizione secondaria configurandosi quale caso particolare di scrittura, e quindi svincolandosi dal suo radicamento nella sostanza fonica. Allo stesso tempo, il concetto di scrittura comincia, per la prima volta, ad eccedere e comprendere quello di linguaggio. La scrittura in un certo senso si emancipa dal linguaggio. Osserva Derrida: «Il linguaggio oggi non è più una regione particolare, occupa la totalità dello spazio, c'è una specie di estensione

senza limiti del suo regno; e, insieme, diventa scrittura, con un'invasione della scrittura grafica dell'esperienza» (GS, 98).

Oltre all'azione della matematica teorica, anche lo sviluppo delle pratiche dell'informazione ha contribuito a far sì che la scrittura non fosse più semplicemente la traduzione scritta di un linguaggio, ovvero il trasporto di un significato che nella sua integrità potrebbe rimanere parlato, e che si ampliasse a dismisura le possibilità del "messaggio". Se prima «si diceva "linguaggio" per azione, movimento, pensiero, riflessione, coscienza, inconscio, esperienza, affettività, ecc. Oggi si tende a dire "scrittura" per tutto ciò e per altro: per designare non solo i gesti fisici dell'iscrizione letterale, pittografica o ideografica, ma anche la totalità di ciò che la rende possibile; inoltre, al di là della faccia significante, anche la faccia significata, ed in questo modo, tutto ciò che può dar luogo ad un'iscrizione in generale, letterale o no, ed anche se ciò che essa distribuisce nello spazio è estraneo all'ordine della voce: cinematografia, coreografia, sicuramente, ma anche "scrittura" pittorica, musicale, scultorea, ecc. Si potrebbe anche parlare di scrittura atletica e ancor più, se si pensa alle tecniche che dominano oggi questi ambiti, di scrittura militare o politica. Tutto ciò per descrivere non solo il sistema di notazione che si applica secondariamente a queste attività, ma l'essenza e il contenuto delle attività stesse» (Gr, 26-27).

Insomma, il termine "scrittura" comincia ad assumere un significato ed una luce inediti. È come se – osserva Derrida – «cessando di designare la pellicola esterna, l'inconsistente doppio di un significante maggiore, *il significante del significante*, il concetto di scrittura cominciasse a debordare l'estensione del linguaggio. In qualsiasi senso di questa parola, la scrittura *comprenderebbe* il linguaggio. Non che la parola "scrittura" cessi di designare il significante del significante, appare però in una strana luce il fatto che "significante del significante" cessi di definire il raddoppiamento accidentale e la secondarietà decaduta. "Significante del significante" descrive al contrario il movimento del linguaggio: nella sua origine, certo, ma già si comincia ad avvertire che un'origine, la cui struttura si scompone in tal modo – significante del significante – s'immerge e si cancella da se stessa nella propria produzione. Il significato vi funziona già da sempre come un significante. La secondarietà che si credeva di poter riservare alla scrittura affetta ogni significato in generale, già da sempre, cioè dall'*inizio del gioco*» (Gr, 24).

Da posizione secondaria, subordinata al predominio arcontico della parola, la scrittura si mostra quale condizione di possibilità necessaria del darsi di qualcosa come la parola stessa: la scrittura non è un semplice supplemento accessorio alla parola, ma sua condizione di (im-) possibilità, archi-origine del linguaggio. Ecco che il concetto di scrittura diviene il perno di una singolare torsione e aggravamento di prospettiva. Quello che apparentemente rimane lo stesso concetto di scrittura opera uno sfondamento che è anche un singolare movimento avanti-indietro, oscillatorio, indecidibilmente sospeso tra la prospettiva inferiore in cui parola e scrittura appaiono in subordinazione e la prospettiva più radicale in cui emerge la loro coimplicazione "originaria", o meglio laddove qualcosa come l'origine si perde. Si tratta di stare sulla soglia di questo sfondamento, di questa perdita, di farne esperienza¹⁰.

Osserva il Nostro: «L'evidenza rassicurante con cui ha dovuto organizzarsi e deve vincere ancora la tradizione occidentale sarebbe dunque questa: l'ordine del significato non è mai contemporaneo, al più esso è il rovescio o il parallelo ad un livello leggermente inferiore – il tempo di un soffio – dell'ordine del significante» (Gr, 38). Tuttavia, non si

¹⁰ Cfr. il paragrafo 1.3 "Il *quasi trascendentale*" per approfondire il senso di questo doppio movimento.

tratta semplicemente di invertire i ruoli ponendo che il significante sia fondamentale o primo: «Il “primato” o la “priorità” del significante sarebbe un’espressione insostenibile e assurda che dovrebbe formularsi illogicamente nella stessa logica che vuole, con tutta legittimità, distruggere. Il significante non precederà mai di diritto il significato, altrimenti non sarebbe più significante e il significante “significante” non avrebbe più nessun significato possibile» (*Gr*, 38-39, n. 12).

Ciò che, più in generale, si tratta di mettere in questione è lo statuto dell’idea di *segno* (di “segno di”). Occorre reinterpretare la differenza tra significato e significante nei termini di una contaminazione *différentielle*, e quindi di riconsiderare il segno in quanto *traccia*.

In questa rivisitazione della concezione semiologica tradizionale, l’idea che vi sia un significato originario, che si tratterebbe successivamente di esprimere, viene meno. Si scopre infatti che non si è mai dato un significato pieno e originario, un senso *trascendentale*: esso è già da sempre contaminato dalla pratica di scrittura e dalla pratica di significazione. La scrittura che si riteneva meramente accessoria è invece fin dall’“origine” (anche se di origine a rigore non si potrebbe più parlare) implicata nel processo stesso di costituzione del significato. «Il significato vi funziona già da sempre come un significante – osserva Derrida –. La secondarietà che si credeva di poter riservare alla scrittura affetta ogni significato in generale, già da sempre, cioè all’inizio del gioco. Non si dà significante che sfugga, sia pure per eventualmente cadervi dopo, al gioco di rinvii significanti di cui è costituito il linguaggio. L’avvenimento della scrittura è l’avvenimento del gioco; il gioco oggi si riconsegna a se stesso, cancellando il limite a partire dal quale si è creduto di poter regolare la circolazione dei segni, e trascinando con sé tutti i significati assicuranti, costringendo alla resa tutte le piazzeforti, tutti i rifugi del fuori-gioco che vegliavano sul campo del linguaggio. Ciò porta, a rigore, a distruggere il concetto di “segno” in tutta la sua logica» (*Gr*, 24).

È così che la cosiddetta “civiltà del libro” lascia spazio al dilagare della scrittura, e al sopravanzare di quella che Derrida definisce una «scrittura prima» (*Gr*, 25), «più fondamentale di quella che, prima di questa conversione, passava per il semplice “supplemento della parola” (Rousseau). O la scrittura non è mai stata un semplice “supplemento”, oppure urge una nuova logica del “supplemento”» (*Gr*, 24). Questo nuovo concetto di scrittura corrisponde solo apparentemente al senso classico di scrittura come “supplemento”, in realtà, il nuovo concetto di scrittura fa perno su quello classico non per intendere qualcosa di completamente altro, bensì per indicare il movimento di destrutturazione costitutivo al darsi stesso dell’universo logocentrico, ovvero al darsi della parola piena e del presente vivente. «Non si tratta di ricorrere allo stesso concetto di scrittura e di rovesciarne semplicemente la dissimmetria che è stata posta in questione. Si tratta di produrre un nuovo concetto di scrittura – che possiamo chiamare *gramma* o *differenza*» (*Po*, 36).

Da notare che l’avvento della scrittura non segna semplicemente la *fine* dell’epoca del libro, o del logofonocentrismo. Derrida distingue, a questo proposito, tra *fine* e *chiusura* di un’epoca, e precisa che ciò che noi incominciamo a intravedere non è tanto la *fine*, quanto piuttosto la *chiusura* di un’epoca storico-metafisica¹¹. Come abbiamo visto, senza il sistema della scrittura fonetica e il concetto classico di segno, nessuno dei concetti cui ricorriamo, anche per distanziarcene, sarebbe possibile. Quindi è *per ragioni essenziali* che noi non possiamo semplicemente fuoriuscire dall’epoca logocentrica. Non si tratta dunque di contestare semplicemente l’idea che si dia un senso pienamente presente ed esprimibile, bensì di decostruirne la presunta purezza mostrando, attraverso

¹¹ Cfr. *Gr*, 21.

una critica radicale della concezione classica del segno, come esso “originariamente” si dia nella scrittura. Allora quando Derrida afferma – con proposizioni che non hanno mancato di scandalizzare e di far gridare al non senso –, che «non c’è fuori testo» (*Gr*, 219) e che «in un certo modo, “il pensiero” non vuol dire nulla» (*Gr*, 139; cfr. *Po*, 61) non sta facendo professione di nichilismo, non sta cioè asserendo che non vi sia assolutamente senso. Il fatto è che il tessuto di segni non è preceduto da una verità e da un senso già costituiti, è vero piuttosto il contrario, ovvero che questi ultimi *accadono* attraverso la scrittura che ne diviene così *traccia*. Il concetto di scrittura, l’idea di un reticolato di segni, e l’idea di testo, allora, non stanno ad indicare la mancanza assoluta di senso, bensì ciò che ne salvaguarda paradossalmente l’*accadere*. Il testo, lungi dall’essere riducibile ad un’accozzaglia di resti privi di senso, si configura così, in ultima analisi come la condizione stessa di im-possibilità del darsi del senso. Il testo è insomma il terreno stesso dell’*accadere*, è ciò che accade, quindi ha direttamente a che fare con la realtà concreta, anche come vedremo di tipo politico.

Quando Derrida parla di *testo* o di *scrittura*, non riduce queste parole al loro significato tradizionale, bensì le assume in un’accezione più ampia. Egli precisa infatti che si tratta di una scrittura “prima” (archi-scrittura) e di un testo “generale” (*Po*, 56). Con questi termini, egli intende significare il passaggio ad una prospettiva in cui non vi è più il predominio di un significato primo, originario, dove piuttosto l’origine, come abbiamo visto, si perde, e dove restano soltanto rinvii, giochi di differenze: «niente è mai, in nessun luogo, né negli elementi né nel sistema, semplicemente presente o assente. Ovunque e sempre ci sono solo differenze e tracce di tracce» (*Po*, 36). Il riferimento al *gioco* indica proprio quest’im-possibilità di un rinvio ultimo. «Il gioco delle differenze presuppone infatti delle sintesi e dei rinvii, i quali vietano che in alcun momento e in alcun senso un elemento semplice sia presente in se stesso e rinvii soltanto a se stesso. [...] Questa concatenazione fa sì che ogni “elemento” – fonema o grafema – si costituisca a partire dalla traccia presente in esso degli altri elementi della catena o del sistema» (*Po*, 36). Non esistendo più alcun significato originario rimane un reticolato di rinvii, di differenze, che Derrida chiama appunto *testo* o *tessuto*.

Il testo “generale” è «un testo, cioè – precisa il Nostro – che non sta nel ridotto del libro o della biblioteca e non si lascia mai comandare da un referente in senso classico, ossia da una cosa o da un significato trascendentale che ne regoli l’intero movimento» (*Po*, 56). «Quel che io chiamo testo è anche ciò che iscrive e deborda “praticamente” i limiti di un simile discorso. Siffatto testo generale esiste in ogni luogo in cui (e cioè: dovunque) quel discorso e il suo ordine (essenza, senso, verità, voler-dire, coscienza, idealità, ecc.) sono debordati, ossia in ogni luogo in cui la loro istanza è rimessa in posizione di marca entro una catena che essa si illude strutturalmente di voler comandare e di credere di comandare. Questo testo generale, beninteso, non si limita, come si sarà capito (o si sarebbe dovuto capire), a ciò che sta scritto sulla pagina» (*Po*, 74). Il testo generale ha a che vedere con ciò che accade, con gli eventi, con la storia. Per cui occorre, secondo Derrida, rivedere la distinzione secondo cui la realtà sarebbe un semplice al di fuori cui il linguaggio o la scrittura devono riferirsi. Si può dire anzi che il testo generale coincide, in ultima analisi, con la *realtà* tutta: «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» (*Po*, 132).

Per quanto riguarda, il concetto di *gramma*, concetto di cui si serve per esprimere questo nuovo concetto di scrittura nonché cardine della nuova scienza della scrittura, esso viene introdotto strategicamente per equilibrare la propensione fonologica del segno. Il

gramma, secondo il Nostro, non è l'opposto del segno, ma *dif-ferenza* – o *différance*, come la chiamerà in seguito Derrida – ovvero «una struttura e un movimento che non si possono più pensare a partire dall'opposizione presenza/assenza» (*Po*, 37). «Il *gramma* non è né un significante né un significato, né un segno né una cosa, né una presenza né un'assenza, né una posizione né una negazione, ecc.» (*Po*, 54). Il *gramma* è una delle tante marche, degli indecidibili ovvero delle false unità di simulacro che consentono di decostruire le opposizioni filosofiche classiche. Anzi tutte le differenze o le opposizioni concettuali si rivelano in quanto meri *effetti di differenza*. Il soggetto e tutte le opposizioni metafisiche, a partire dalla *dif-ferenza*, diventano non pertinenti. Non c'è significato trascendentale, e anche l'idea di una soggettività e di una coscienza cade in crisi: «la soggettività – come l'oggettività – è un effetto di *dif-ferenza*, un effetto inscritto in un sistema di *dif-ferenza*» (*Po*, 38).

Ma, per tornare alla questione del senso, se è vero che esso in questo modo non si dà mai nella sua purezza, mai in quanto tale, questo non significa che esso *non* si dia *assolutamente*: il modo del suo darsi è il suo essere irriducibilmente *a venire*. In questo modo, il pensiero di Derrida, lungi dal configurarsi come una forma di nichilismo, costituisce invece un tentativo estremamente radicale di *rilancio* proprio del senso. Questo movimento di rilancio non è altro che la *decostruzione*, termine che vede la sua prima occorrenza proprio qui nella *Grammatologia*¹², e che, come vedremo, non indica semplicemente un gesto deliberato che intervenga a cose fatte per cambiare le cose, bensì individua un movimento di accelerazione di una trasformazione che è già in corso, e che già accade. E ciò che accade è appunto il decostruirsi del senso e dell'epoca logocentrica, ovvero dell'intera tradizione. Detto per inciso, nonostante questa ricorrenza dell'allusione ad una presunta epoca del logocentrismo, è chiaro – e Derrida ne è consapevole – che occorrerebbe «intendere in modo nuovo le espressioni “epoca”, “chiusura di un'epoca”, “genealogia storica”; ed innanzitutto sottrarle ad ogni relativismo» (*Gr*, 33). Ma ecco la prima descrizione derridiana di ciò che può significare *decostruire*: «all'interno della chiusura, con un movimento obliquo e sempre pericoloso, che incessantemente rischia di ricadere al di qua di ciò che esso decostruisce, bisogna circoscrivere i concetti critici di un discorso prudente e minuzioso, stabilire le condizioni, l'ambito ed i limiti della loro efficacia, disegnare rigorosamente la loro appartenenza alla macchina che essi permettono di decostituire; e ad un tempo la falla da cui si lascia intravedere, senza che ancora si possa darle un nome, il chiarore dell'oltrechiusura» (*Gr*, 32-33).

Se il logocentrismo ha significato l'imporsi dell'idea che vi fosse un significato pienamente presente, di un significato trascendentale, da esprimere, da intendere, da dire, decostruirne l'istanza non significa passare a qualcosa di completamente altro dalla dinamica del segno. Afferma il Nostro: «Sappiamo [...] che da circa un secolo la tematica del segno è il travaglio d'agonia di una tradizione che pretendeva di sottrarre il senso, la verità, la presenza, l'essere, ecc., al movimento della significazione. Nel diffidare, come abbiamo appena fatto, della differenza fra significato e significante o dell'idea di segno in generale, dobbiamo precisare subito che non si tratta di farlo a partire da una istanza della verità presente, anteriore, esteriore o superiore al segno, a partire dal luogo della differenza cancellata. Al contrario. Noi ci preoccupiamo di ciò che, nel concetto di segno – che non è mai esistito né mai ha funzionato al di fuori della storia della filosofia (della presenza) – rimane sistematicamente e genealogicamente

¹² «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* ed 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*. In modo particolare la significazione di *verità*» (*Gr*, 28-29).

determinato da questa storia» (*Gr*, 33). Si tratta, in altri termini, non di abbandonare l'istanza del segno, ma di decostruirlo e di riconsiderarlo in quanto traccia, nel senso appena illustrato. Certo, questo peculiare oltrepassamento del concetto di segno espone inevitabilmente la decostruzione ad equivoci e misconoscimenti. Ciò è perfettamente comprensibile, infatti, se ciò che viene messo in discussione per essere rilanciato è la pienezza del senso, ovvero il canone della comprensibilità, è chiaro che l'intento, l'effetto primario sarà quello di spiazzare ogni ordine di comprensione precostituito¹³.

Un'ultima considerazione. Se il discorso ed il pensiero di cui Derrida si serve per criticare e riconsiderare il concetto di scrittura, strettamente connesso alla concezione del segno, non si appella – non può strutturalmente farlo – ad alcuna istanza *altra* rispetto al segno, la scienza che ne emerge e che Derrida denomina *grammatologia*¹⁴, sarà del tutto peculiare e paradossale. La paradossalità risiede nel fatto che, da un lato, tale scienza pretende di offrire una prospettiva più radicale e di introdurre alla conoscenza di una “scrittura prima”, ma, dall'altro lato, essa ha senso solo a partire dall'orizzonte logocentrico da cui pur tuttavia tenta di svincolarsi. «L'idea di scienza e l'idea di scrittura – dunque anche di scienza della scrittura – hanno senso per noi solo a partire da un'origine ed all'interno di un mondo cui sono già assegnati un certo concetto di segno» (*Po*, 21). Ecco allora che «una simile scienza della scrittura rischia come tale e con questo nome di non veder mai la luce, di non poter mai definire l'unità del suo progetto e del suo oggetto. Di non poter mai scrivere il discorso del suo metodo né descrivere i limiti del suo campo» (*Gr*, 21). L'introduzione alla grammatologia non è concepibile, per il Nostro, nei termini di *un passaggio al di là* del logocentrismo, come se si trattasse di contrapporre semplicemente logocentrismo a grafocentrismo. Non è, dunque, possibile alcuna trasgressione o superamento semplice della metafisica. L'idea stessa di una trasgressione, che implica una contrapposizione netta tra un dentro e un fuori, è tutta interna al codice della metafisica che si tratta di decostruire. Per cui Derrida può affermare che «non si è mai trattato di opporre un grafocentrismo a un logocentrismo, né, in generale, un centro a un altro centro. *De la grammatologie* non è un'illustrazione della grammatologia. Ancor meno è una riabilitazione di ciò che si è sempre chiamato scrittura. [...] *De la grammatologie* è il titolo di una domanda: domanda sulla necessità di una scienza della scrittura, sulle sue condizioni di possibilità e sul lavoro critico che dovrebbe aprirne il campo e togliere gli ostacoli epistemologici: ma domanda, anche, sui limiti di tale scienza» (*Po*, 21).

La riflessione di Derrida non vuole, insomma, introdurre o proporre nuove tesi, nuovi concetti. Non si può nemmeno dire che suo intento sia quello di indicarci un metodo o un insieme di regole da applicare. «Forse la meditazione paziente e la ricerca rigorosa intorno a quello che provvisoriamente si chiama ancora scrittura – afferma il Nostro –, lungi dal restare al di qua di una scienza della scrittura o dal congedarla frettolosamente per un tipo di reazione oscurantista, lasciandole al contrario sviluppare la sua positività finché possibile, sono l'errare di un pensiero fedele ed attento al mondo irriducibilmente a venire che oggi si annuncia, al di là della chiusura del sapere» (*Gr*, 22).

¹³ «Io cerco di *scrivere* (nel)lo spazio in cui si pone la domanda del dire e del voler-dire. Cerco di scrivere la domanda: cosa (è) voler-dire? In questo spazio, e guidata da quella domanda, è necessario che la scrittura, alla lettera, non voglia-dire-niente. Non già che essa sia assurda, di quell'assurdità che da sempre ha formato sistema col voler-dire metafisico; bensì, semplicemente, essa si tenta, si tende, tenta di tenersi al punto di esaurimento [*essoufflement*] del voler-dire» (*Po*, 22-23).

¹⁴ Letteralmente il termine grammatologia significa: “Trattato sulle lettere, sull'alfabeto, sulla sillabazione, sulla lettura e sulla scrittura” (*Litturé*). Questo termine è stato usato per la prima volta, come ricorda il Nostro, per indicare il progetto di una scienza moderna, da I.J. GELB, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti della grammatologia*, a cura di R. Ronchi, tr. it. di L. De Castro e R. Ronchi, EGEA, Milano, 1993.

Questa definizione in termini di un “errare di un pensiero fedele ed attento al mondo irriducibilmente a venire” fa della grammatologia, e della decostruzione che vi si accompagna, non un esercizio sterile e meramente distruttivo di qualsivoglia orizzonte di senso¹⁵, bensì un tentativo di assunzione responsabile, e costitutivamente sempre arrischiato, della propria eredità concettuale. Da un lato, noi non facciamo che corrispondere ad un’ingiunzione che ci proviene da un’eredità che non abbiamo scelto, dall’altro lato, è solamente attraverso quest’assunzione responsabile che può eventualmente, *forse* (e questo forse è carico di tutta la pericolosità del caso), far accadere qualcosa di assolutamente nuovo. «L’avvenire – osserva il Nostro – non può anticiparsi che nella forma dell’assoluto pericolo. Esso è ciò che rompe assolutamente con la normalità costituita e non può dunque annunciarsi, presentarsi, che sotto la specie della mostruosità. Per questo mondo a venire e per ciò che in lui avrà fatto tremare i valori di segno, di parola e di scrittura, per quello che conduce qui il nostro futuro anteriore – conclude Derrida – non c’è ancora nessun esergo» (*Gr*, 22).

§ 1.3 Il *quasi trascendentale*

Tutte le problematiche che vengono di volta in volta affrontate da Derrida, dall’evento, al dono, alla decisione, ma anche alla scrittura, sino, come vedremo, alle problematiche più specificamente politiche, vengono sottoposte sempre alla medesima interrogazione circa le loro *condizioni di possibilità*: “Com’è possibile ciò? Come è possibile che ciò avvenga, che sia così? Quali sono le condizioni affinché il dono, la responsabilità, l’amicizia, la decisione, ecc. si dia? A quali condizioni può darsi X o Y?”. Come si vede, siamo di fronte alla formulazione più classica della *questione trascendentale*.

Il riferimento al trascendentale fa la sua comparsa a più riprese nel corso dell’opera derridiana, non in modo programmatico, bensì si presenta come *disseminato* nei vari testi, è cioè preso in causa in un modo sempre del tutto *occasionale*. In ogni caso, quando parla di trascendentale, Derrida ha in mente sia la problematica generale nel suo complesso, ossia il problema delle condizioni di possibilità, sia la tradizione storico-filosofica, la quale a sua volta comprende tutta una serie di molteplici sfumature e declinazioni.

Quando si parla di problematica generale si ha senz’altro in mente il problema delle condizioni di possibilità, ma è chiaro che tutto il peso della questione non può essere sopportato da un unico termine: il termine “possibilità” trascina con sé tutta una serie di altri nomi e concetti, dal soggetto all’io, alla coscienza, al problema della genesi, al rapporto con l’esperienza e l’accadere, il dono, il problema del diritto e della legittimità della conoscenza e dell’indagine trascendentale. D’altronde, come sappiamo, per Derrida, ogni concetto non è mai chiuso in sé, bensì rinvia inesorabilmente a tutta una catena di altri concetti, in una sostituibilità non sinonimica.

¹⁵ «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. [...] 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» (*Po*, 80).

Per quanto riguarda la tradizione storica, Derrida pensa a tutto ciò che ereditiamo con questi termini, in tutte le sue forme: dall'ontoteologia medievale, al criticismo alla fenomenologia¹⁶, anche se è vero che l'interlocutore principale è sempre Kant¹⁷.

Non da ultimo, occorre tenere presente il riferimento derridiano all'uso strettamente *linguistico* del trascendentale e del problema della possibilità. Quest'ultimo, in particolare, è un termine da cui si diparte una catena di sfumature concettuali che, tra l'altro, consentono di intravedere un interessante ponte di collegamento tra le opere teoretiche e quelle più prettamente pratico-politiche. Si pensi, infatti, solo a titolo di esempio, come la possibilità possa collegare il problema del potere conoscitivo del soggetto alla questione del potere politico, e quindi della sovranità. «Il concetto stesso di possibilità – afferma il Nostro – ha uno spettro semantico enorme: attraversa il pensiero occidentale, da Aristotele a Kant, a Heidegger, con tutti i suoi significati virtuali o in potenza: l'essere in potenza, giustamente, la *Dynamis*, la virtualità (nelle sue forme classiche e moderne, pre-tecniche e tecniche), ma anche il potere, la capacità, tutto ciò che rende abile o che abilita, ecc. [...] è sufficiente qui sottolineare che la scelta di una simile tematica ha un immenso valore strategico» (SPT, 12).

Ma proseguiamo. Alla domanda trascendentale circa le condizioni di possibilità, Derrida *risponde* sempre attraverso una medesima formula: “X, se ce n'è, non è possibile che come *impossibile*”. Come si vede, la risposta sembrerebbe essere decisamente negativa, sembrerebbe cioè votare irrimediabilmente la possibilità al suo rovescio, alla sua negazione, ovvero all'impossibilità. Sembrerebbe insomma di trovarsi di fronte ad un *rovesciamento* della questione trascendentale: se prima questa concerneva le condizioni di possibilità, ora sembra che non si possa avere a che fare che con *condizioni di impossibilità*.

Per indicare questo (almeno apparente) capovolgimento dell'impostazione trascendentale, Derrida appone al termine “trascendentale” il prefisso “quasi”, venendo così a parlare di un *quasi trascendentale*. Tuttavia, non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparenza di negatività che questo capovolgimento suggerisce, bensì occorre tentare di comprendere il senso di questo scarto rispetto alla concezione classica del trascendentale. Le cose – avverte Derrida – non sono così semplici. Per il Nostro, il *quasi* apposto al trascendentale *non* starebbe infatti ad indicare, come potrebbe sembrare, un *semplice* capovolgimento dell'impostazione trascendentale. D'altro canto, non si tratterebbe neppure di un rapporto dialettico di superamento. Ma se non si tratta né di una mera opposizione né di superamento, di cosa si tratta? Ebbene, per Derrida, la difficoltà insita in quest'alternativa è superabile solo in direzione di un *pensiero dell'evento*, solo ciò se si concepisce il passaggio dall'impossibile al possibile in termini appunto di eventualità. «Quando l'impossibile si fa possibile, – afferma infatti il Nostro in un punto decisivo – l'evento ha luogo» (SPT, 11-12).

Ma come giunge Derrida a tale affermazione? È Derrida a dichiarare di prendere le mosse da quella che egli definisce una “povera evidenza”: «ecco una povera evidenza, un'evidenza che non è niente meno che evidente. È questa evidenza che non avrà mai cessato di guidarci, tra il possibile e l'impossibile» (SPT, 12). Derrida pretende di muovere da un'evidenza che lega il possibile all'accadere, e tutto ciò che si frappone a questa “povera evidenza” è semplicemente derivato e mistificatore, appartiene ad una *nostra* aggiunta. Si tratta della seguente osservazione: se il possibile fosse perfettamente

¹⁶ Cfr. SPT, 16.

¹⁷ Per una ricostruzione storica del trascendentale cfr. C. ESPOSITO, *L'impossibile*, in «Archivio di filosofia», LXXVIII, 2010, n. 1, pp. 297-313. Per una ricognizione problematica del trascendentale, anche per quanto riguarda i suoi sviluppi in epoca contemporanea, cfr. G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008, in part. l'introduzione.

prevedibile, immaginabile, esso sarebbe semplicemente l'esecuzione di un programma, di un calcolo, ma non per questo si potrebbe asserire che qualcosa accade. Invece, affinché qualcosa sia possibile, affinché cioè si dia, affinché accada, affinché insomma si possa parlare di un evento, è necessario che ciò che si dà non si riduca ad alcun orizzonte di prevedibilità o di attesa, bensì che configuri la venuta dell'impossibile. Scrive Derrida: «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» (SPT, 12). Ci sarebbe dunque una *necessità*, una *legge*, che lega il possibile all'impossibile, e questa legge è l'affermazione stessa, il darsi di qualcosa, l'evento, l'accadere.

Ed è così che, infine, quella che poteva sembrare una mera contrapposizione si rivela, più profondamente, una struttura di tipo aporetico. L'aporia, a differenza, della mera contrapposizione, come vedremo contempla anche una dinamica di affermazione del possibile.

L'impossibile non è semplicemente l'opposto del possibile, la sua negazione, ma paradossalmente ciò che lo rende possibile. Afferma infatti Derrida: «l'*im-* dell'impossibile è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso *introduce* al possibile, ne è l'*uscire*; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile – che del resto è, proprio così, l'origine della fede» (SPT, 13).

L'*im-* dell'impossibile non significa dunque che semplicemente *non* è possibile, l'impossibile non è la semplice negazione del possibile, bensì indica, *al contrario*, l'unica possibile affermazione del possibile, l'eccedenza stessa del possibile, è un *più che* possibile. L'impossibile è ciò che è richiesto affinché il possibile sia possibile; l'impossibile è la possibilità stessa del possibile, è possibilità della possibilità, possibilità alla seconda potenza. Essendo richiesto, l'impossibile si configura come *la legge stessa del possibile*¹⁸. Il possibile per essere tale deve valere anche come impossibile.

¹⁸ Per un approfondimento del concetto di *possibilità* cfr. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaka Book, Milano, (1983) 1997. In questo contributo, che ha rappresentato un fondamentale e profondo apripista per gli studi italiani su Derrida, il filosofo milanese sottolinea l'importanza del concetto di *possibilità* nell'economia del pensiero derridiano. «Derrida non afferma la negazione di ogni significato, la sua insignificanza o vanità, ma la possibilità, per ogni significato del proprio annullamento, afferma la possibilità dell'annullamento come costitutiva del significato stesso. In tal senso la scrittura, in Derrida, non intende collegarsi ai valori del non senso, dell'indifferenza o del puro gioco, ma si richiama al tema e alla funzione del possibile, si richiama ad una logica del possibile; la non semplicità della presenza e dell'assenza non significa pertanto la riduzione all'insignificanza di questi valori, ma la loro sempre possibile contaminazione, la loro essenziale possibilità di contaminarsi: la scrittura, luogo dell'istituzione, ma anche e proprio per questo del possibile, della sua sempre possibile distruzione» (Ivi, p. 186-187). Dopo la prima edizione, e alla luce degli sviluppi "politici" del pensiero derridiano, Petrosino torna ad insistere sulla centralità del concetto di possibilità con un'appendice (Appendice B. *La legge dell'impossibile*, in *ivi*, cit., pp. 221-249) in cui però il baricentro dell'attenzione si sposta, come dice il titolo stesso, sul concetto di *impossibilità*. Ciò non costituisce un ribaltamento, perché l'impossibile, nella lettura di Petrosino, non è semplicemente l'opposto del possibile, ma ciò che lo rilancia, l'impossibile è concepito come «riserva attiva di ogni autentico possibile» (Ivi, cit., p. 246). Afferma Petrosino in un punto decisivo: «[...] l'impossibile non è qui ciò che rende vano il possibile, ciò che lo chiude o ne attesta la fine, ma esattamente ciò che lo riapre e lo rilancia al di là della sclerotizzazione in cui rischia sempre di cadere una volta ch'esso è riconosciuto e posto. [...] l'impossibile si configura nei testi di Derrida come la "memoria necessaria" del possibile, come quella "memoria" che il possibile deve sempre avere per non misconoscere il proprio carattere di possibile: esso rappresenta così l'estrema possibilità per "un pensiero dell'affermazione che non si arresta alla perdita"; dunque, non il calcolo, ma l'impossibile è la legge del possibile» (Ivi, cit., p. 247). Cfr. anche l'ultimo contributo del filosofo milanese

Ma capiamo che, in questo modo, l'impossibile non è ciò che non si dà in alcun modo o ciò che non avviene mai. Dell'impossibile se ne fa esperienza, perché è ciò che rende paradossalmente possibile il possibile. Anzi, l'impossibile è tutto ciò che si dà, il darsi stesso, è tutto il possibile. Il fatto che si parli di un' *esperienza dell'impossibile*¹⁹ non significa che questo impossibile sia qualcosa d'altro da questa esperienza che se ne fa, si potrebbe anzi concludere che *non c'è che* esperienza dell'impossibile. Tutto ciò che accade, ogni aspetto dell'esperienza è la venuta dell'impossibile. Non c'è nulla che si sottragga a questa strana logica del possibile, a questa evenemenzialità²⁰. L'evento, il dono, il perdono, l'amicizia, la morte, ecc. sono tutti i nomi per l'impossibile, o, meglio, per l'*im*-possibile.

In conclusione, è chiaro che, se l'impossibile è legge e condizione paradossale del possibile nel senso di quest'eccedenza, questo significa che la sospensione delle condizioni di possibilità non è una semplice negazione della questione trascendentale, bensì un potenziamento e un rilancio della stessa, anzi questa sospensione è – a ben vedere – l'unico modo, per quanto paradossale, per poterla adeguatamente porre. Così, il “quasi” apposto al trascendentale non sta ad indicare una diminuzione o un depotenziamento della domanda critica, bensì, al contrario, un suo radicale potenziamento. Ecco che il “quasi-trascendentale” significa in definitiva un *iper- o ultra-trascendentale*²¹.

Ma c'è un'ultima difficoltà, che riguarda il rapporto tra questo *accadere* e la *responsabilità* del soggetto. C'è sempre il rischio, infatti, di intendere questa legalità del possibile, questa struttura generale dell'esperienza, ovvero l'accadere, come un qualcosa che avviene semplicemente al soggetto, che gli si impone con un'evidenza tale da non comportare la deliberazione del soggetto. Chiediamoci allora: che ruolo detiene dunque il soggetto in tutto questo? Come si esplica la sua libertà? Come può intervenire? O, meglio, *chi* è che interviene?

La questione del *chi* è centrale e assillante nell'Opera derridiana. In questo punto, non solo ne va della tenuta del punto di vista critico di Derrida, e dunque, ancora una

su Derrida: S. PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Studium, Roma, 2009, in particolare il paragrafo 4.2. *Il possibile e l'impossibile*, pp. 78-84.

Sulla stessa linea interpretativa si colloca un altro dei massimi studiosi e traduttori italiani di Derrida: Gianfranco Dalmaso. Nella sua introduzione alla *Grammatologia* egli afferma: «La possibilità che è in questione nel testo di Derrida non è data né dallo “sfondo” dell'essere né dal funzionamento del/nel linguaggio, conscio o inconscio che sia. La possibilità che è opera del movimento del segno riguarda piuttosto *la radice, impossibile, in cui sia le parole sia le cose nascono*. Sulla scia, se si vuole, della prospettiva heideggeriana, possiamo dire che la possibilità all'opera nel lavoro grammatologico è, più propriamente, un'impossibilità. Tuttavia c'è un'impossibilità più radicale, che vien prima ed abbraccia il rapporto tra il possibile e l'impossibile. [...] Si tratta di un'impossibilità come generazione, che funziona prima e al di là dell'io e del luogo occupato dalla (?) sua (?) coscienza. In Salvo il nome Derrida, commentando il termine *überunmöglichste* utilizzato da Angelo Silesius, chiama questa impossibilità più-che-impossibilità. Questa mi sembra essere la molla più segreta, ma al tempo stesso visibile e partecipabile, del pensiero di Derrida. L'ignoranza e il fraintendimento che spesso accompagnano la conoscenza di questo autore, documentate per lo più dalle varie immagini di un Derrida nichilista, irrazionalista, teorico della pura deriva e disseminazione del segno, mi sembra peschino nell'incapacità di cogliere questa struttura generativa del discorso» (G. DALMASO, “Impensabilità della scrittura”, introduzione a *Gr*, pp. I-VIII).

¹⁹ Cfr. J. DERRIDA, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano, 2009.

²⁰ «Non c'è nulla di fortuito nel fatto che questo discorso sulle condizioni di possibilità, persino laddove la sua pretesa è ossessionata, “travagliata dall'impossibilità di superare” la propria performatività, possa estendersi a tutti i luoghi in cui la performatività, anzi l'eventualità, è all'opera (l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, l'ospitalità, l'amicizia, la promessa, l'esperienza della morte – possibilità dell'impossibile –, l'esperienza in generale, ecc. eccetera, poiché il contagio è senza limite; ultimamente esso trascina tutti i concetti e senza dubbio il concetto di concetto, ecc.)» (*SPT*, 13, n. 3).

²¹ Cfr. *SC*, 214, n. 133.

volta, della sua fedeltà al trascendentale, ma si inserisce anche il motivo più profondo del politico. V'è infatti *in nuce* tutto il problema del potere del soggetto – diciamo della sua sovranità – e della responsabilità nei confronti dell'accadere. Ciò che è in gioco è il contrasto tra la necessità del darsi delle cose (la legge del possibile) e la responsabilità del soggetto, della sua capacità di cambiare le cose.

Ora, per Derrida, se è vero che ciò che accade, che opera, accade indipendentemente da qualsiasi deliberazione, da qualsiasi calcolo, previsione o anticipazione, se anzi ciò che accade, accade in quanto fora ogni orizzonte di attesa (e abbiamo visto che l'accadere è precisamente l'interruzione, la sospensione di ogni orizzonte di attesa), se è vero, in altri termini, che ciò che si afferma è ciò che non dipende da noi (è l'assoluto, l'altro), ma che anzi eccede il soggetto, ebbene, al soggetto non resta che *aggravare una trasformazione in atto*. Non siamo noi a produrre la trasformazione, il cambiamento, l'irrompere del nuovo, ma ciò che possiamo fare e che ci resta da fare è accelerare o aggravare ciò che già opera, produce cambiamento, trasforma. L'uomo non può cambiare le cose – osserva Derrida – «nel senso, forse un po' ingenuo, dell'intervento calcolato, deliberato e strategicamente controllato, ma nel senso della massima intensificazione di una trasformazione in corso» (*FL*, 56). In definitiva, all'uomo non resta che affermare ciò che già si afferma, ciò che rimane da fare è una sorta di *doppia affermazione*. Niente quindi di più lontano da tutte quelle interpretazioni in senso nichilistico della prospettiva derridiana, perché appunto si tratta di un gesto non solo affermativo, ma doppiamente affermativo.

In questa doppia affermazione, dicevamo, non è possibile *decidere* chi sia ad affermarsi. Dunque, proprio nel momento in cui si cerca di individuare la responsabilità del soggetto, si rimane sospesi ad un'*indecidibilità* irriducibile, o, detto altrimenti, ad un'impossibilità della responsabilità. La responsabilità è, in definitiva, questo lasciar venire l'impossibile, questo affermare ciò che già si afferma, e in cui non si sa più *chi* si afferma.

L'unico imperativo categorico possibile che rimane è quello di lasciare un varco per la venuta dell'impossibile, di lasciare aperto l'avvenire. E questo doppio “sì” detto all'avvenire non può che esprimersi nella forma più semplice di invocazione: “Vieni!”. Con questo, forse, tocchiamo il punto più profondo ma anche enigmatico del tentativo filosofico derridiano. Il “Vieni!” dice infatti la massima esposizione al rischio, perché aprirsi a ciò che viene significa esporsi all'incertezza più assoluta, laddove tuttavia questa massima incertezza rappresenta paradossalmente l'unica *possibilità* (*chance*) di riuscita.

§ 1.4 Aporie

«Vorrei quasi suggerire che la morale, la politica, la responsabilità, se ce n'è, non sarebbero mai cominciate senza l'esperienza dell'aporia» (*OE*, 31).

«E' senz'altro in *Aporie* – dichiara Derrida – che la traiettoria logica di questa decostruzione del possibile si raccoglie o si formalizza nel modo più esplicito» (*SPT*, 16, n. 9). Questo testo di Derrida costituisce il contenuto di un intervento ad una conferenza tenutasi a Cerisy-la-Salle, nel 1992, dal titolo “Il passaggio dei confini. A partire dal lavoro di Jacques Derrida”. Si tratta di un testo fondamentale per approfondire il concetto

centrale di aporia, ma anche per saggiare in modo specifico l'innesto del politico al cuore della decostruzione, il tutto in stretto collegamento col problema della possibilità.

Al centro della questione v'è naturalmente il concetto di *aporia*. Si tratta di una parola – come nota il Nostro – «stanca di filosofia e di logica» (*Ap*, 13), talmente abusata e inflazionata da non significare praticamente più nulla, e tuttavia occorre comprendere il sottile smarcamento che Derrida fa compiere a questo concetto. Il Nostro infatti non si preoccupa tanto di formalizzare il concetto di “aporia” (tant'è che Derrida cede all'utilizzo di questo termine solo al plurale), quanto piuttosto, come vedremo, di metterne alla prova i luoghi, per cercare di muoversi «non contro o a partire dall'*impasse* ma, in un altro modo, *secondo* un altro pensiero, forse più paziente, dell'*aporia*» (*Ap*, 13).

Ora, il riferimento storico principale è costituito da Aristotele, in cui il termine fa la comparsa per la prima volta²² e sta a significare «una certa impossibilità come non-viabilità, come non-via o cammino sbarrato; si tratta dell'impossibile o dell'impraticabile (*diaporeo* è qui la parola di Aristotele, che significa “sono in imbarazzo, non me la cavo, non posso fare niente”)» (*Ap*, 13).

Il termine *aporia*, dunque, ha a che fare con il non-passaggio, dice l'impossibilità del passaggio, l'impossibilità, in un certo senso, di ciò che dovrebbe consentire qualcosa, del passare, quindi l'impossibilità di una possibilità²³. Ecco le parole di Derrida: «L'“io entro”, passando la soglia, l'“io passo” (*perao*) ci mette dunque, se così posso dire, sulla via dell'*aporos* o dell'*aporia*: il difficile o l'impraticabile, qui il passaggio impossibile, rifiutato, negato o interdetto, o addirittura, indicando forse un'altra cosa ancora, il non-passaggio, un evento di venuta o di avvenire che non ha più la forma del movimento che consiste nel passare, traversare, transitare, il “passare” di un evento che non avrebbe più la forma o l'andatura di un passo: insomma, una venuta senza passo» (*Ap*, 9).

Fissiamo il punto. L'*aporia* si annuncia come passaggio paradossale, come passaggio impossibile, come passaggio non-passaggio. E tuttavia per Derrida c'è la possibilità di ripensare questa impossibilità del passare in un senso non meramente negativo, bensì in termini di un non-passaggio in cui tuttavia qualcosa passa (accade). Si tratterebbe, detto altrimenti, di un “evento di venuta” che non consiste in un passare, in un venire, bensì, paradossalmente, in un non-passo. In sintesi: il rapporto (aporetico, appunto) tra passaggio e non passaggio (tra possibile e non possibile) (è)²⁴ il passare (l'accadere). Il passaggio (è) l'accadere. Come si vede, Derrida gioca sul doppio senso di *passer* che significa sia passare che accadere²⁵. Il concetto derridiano di *aporia* non si riduce a quello di *contraddizione*, perché corrisponde all'impossibilità del passaggio coincidente col passare nel senso di accadere.

In generale, ne va dunque di un certo *passare*, di un *passaggio*, con tutta la carica di ambiguità, appunto, che porta questo termine. «*Il y va d'un certain pas*» (*Ap*, 9), dice Derrida ancorandosi a questa singolare espressione idiomatica francese.

Ora, il termine *pas* può significare tre cose. In primo luogo, può significare *un soggetto personale maschile*, per cui la frase può essere intesa nel senso che «qualcuno, l'altro, voi o io, un uomo o un animale che cammina, al maschile o al neutro, va da qualche parte con una certa andatura» (*Ap*, 10). In secondo luogo, potrebbe invece significare *un soggetto neutro e impersonale*, il passo stesso – per così dire –, «la questione del passo, del procedere, dell'andatura, del ritmo, del passaggio o

²² ARISTOTELE, *Fisica*, IV (217 b), ed. it. a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano, 2008.

²³ Cfr. *Ap*, 11: «Ora, riguardo specificamente alla soglia della morte, siamo qui condotti verso una certa possibilità dell'impossibile».

²⁴ Mettiamo tra parentesi la congiunzione per sottolineare l'indecidibilità del passaggio.

²⁵ Si conferma così ciò che dicevamo nel paragrafo precedente: il passaggio da un polo all'altro (dal possibile all'impossibile) è l'accadere stesso, l'evento.

dell'attraversamento» (Ap, 10)²⁶. In terzo e ultimo luogo, «questa volta tra virgolette – dice Derrida – o in un corsivo inudibili, si può anche menzionare citandola, un'impronta della negazione, un certo “pas” – no, not, nicht, kein» (Ap, 10). Gli elementi della struttura aporetica ci sono tutti: la soggettività, l'accadere ed il problema della negazione.

Ma il passaggio viene altrettanto generalmente immaginato come una *linea*, «il passaggio dei confini si annuncia sempre secondo il movimento di un certo passo – e del passo che supera una linea» (Ap, 11). «Una linea indivisibile» (Ap, 11) – aggiunge Derrida.

Ora, ciò che per Derrida rende *problematico* il passaggio è proprio questa indivisibilità della linea, qualora essa non sia indivisibile come si suppone. Osserva infatti Derrida: «Dove la figura del passo si sottrae all'intuizione, dove si vede compromessa l'identità o l'indivisibilità di una linea (*finis o peras*), l'identità a sé e dunque la possibile identificazione di un bordo intangibile, lì il passaggio della linea diviene un problema. C'è problema dal momento in cui la linea che segna il bordo è messa in pericolo» (Ap, 11).

Tuttavia, Derrida osserva come si tratti di un venir meno *strutturale* dell'indivisibilità, dell'identità a sé della linea e quindi della possibilità di istituzione di un passo, di un passaggio. Un'indivisibilità, in altri termini, non si sarebbe *mai* data in quanto tale, nella sua purezza. «Ma essa – afferma infatti il Nostro – si trova in pericolo fin dal suo primo tracciato, che può istituirlo solo dividendola intrinsecamente in due bordi. C'è problema dal momento in cui questa divisione intrinseca divide il rapporto con sé del confine e dunque l'essere-se-stessa, l'identità o l'ipseità di qualsiasi cosa» (Ap, 11). Il *problema* dunque è un che di strutturale, e non di sopraggiunto.

Ora, per Derrida, il termine “problema” è significativo per due ragioni fondamentali.

La prima ragione è che suggerisce l'idea della *proiezione* o della *protezione*, «ciò che si pone o si getta davanti a sé, la proiezione di un progetto, il compito da realizzare, ma anche la proiezione di un sostituto, di una protesi che mettiamo davanti per rappresentarci, sostituirci, proteggerci, dissimularci o nascondere qualcosa di inconfessabile, come uno scudo (problema vuol dire anche scudo, il vestito come barriera o guardabarriere) dietro il quale mantenersi in segreto o al riparo in caso di pericolo» (Ap, 12). Il termine problema ben esprime l'idea di confine, proprio perché contiene e suggerisce due sensi tra loro contraddittori: da un lato, la proiezione, il porre davanti a sé, ma anche, dall'altro lato, il fatto che ciò che è posto non solo protegge e ripara, ma anche maschera, nasconde, come uno scudo, appunto. Il confine è problematico in quanto, in effetti, si pone proteggendo, ma al contempo limitando ed oscurando.

In realtà, Derrida utilizza e sottolinea il termine problema – ed eccoci alla seconda ragione – anche per mostrarne “il limite” ed evidenziare così il passaggio e la differenza rispetto al concetto di *aporia*. Afferma infatti Derrida: «Mantengo la parola *problema* anche per un'altra ragione: per metterla in tensione con l'altra parola greca, *aporia*» (Ap, 12).

Abbiamo detto che l'aporia indica “il non sapere dove andare”, il non passaggio, o piuttosto una certa esperienza del non-passaggio (perché, come abbiamo detto, qualcosa pur arriva, accade, c'è evento, esperienza). Quindi anche l'aporia, come il problema, indica una situazione paradossale di passaggio non-passaggio, insomma indica una *problematicità* del passaggio.

E tuttavia l'aporia rappresenterebbe un qualcosa di *più grave* rispetto alla problematicità, perché essa, secondo il Nostro, non indica un'impossibilità del passaggio

²⁶ Si noti come torni il tema della dialettica, già anticipata sopra, tra il soggetto e l'accadere.

meramente negativa, bensì una sorta di impossibilità paradossalmente associata alla possibilità del passaggio, alla *venuta* dell'ospite (dell'alterità) al cuore dell'identità. Derrida parla a tal proposito della possibilità di un'esperienza dell'aporia. Nell'aporia ne va – osserva infatti il Nostro – «dell'esperienza del non-passaggio, della prova di ciò che succede [*se passe*] e appassiona in questo non passaggio, paralizzandoci, in modo non necessariamente negativo, in tale separazione» (*Ap*, 12).

Mentre la problematicità indicherebbe una sorta di contraddittorietà *irrisolvibile* tra il passaggio e il non passaggio, tra l'identità e l'alterità, ecc., l'aporia non concepisce queste istanze come *semplicemente contrapposte*, ma come *strutturali*, o meglio in contaminazione *archi-originaria*, perché non si sarebbe *mai* dato un passaggio *puro*, né un'identità o indivisibilità *pura* della linea che segna il passaggio. Questo non significa che il passaggio, l'identità e l'indivisibilità non si diano mai *assolutamente*, perché, come afferma lo stesso Derrida, vi sarebbe «un'esperienza del non-passaggio». È così che il paradosso del passaggio non-passaggio tipico dell'aporia non riproduce semplicemente lo stesso paradosso appannaggio invece del problema, in quanto, *aggravandolo archi-originariamente*, esso se ne differenzia radicalmente.

Ma per Derrida non vi sarebbe solo differenza tra il problema e l'aporia, bensì un rapporto più radicale di negazione. Infatti, se l'indivisibilità della linea viene strutturalmente meno, se anche il passaggio viene archi-originariamente meno, ecco allora che, in fondo, è il “problema” stesso ad essere negato. Afferma Derrida: «ne dovrebbe andare di ciò che sembra insomma sbarrarci la strada o separarci in quel luogo in cui *non sarebbe nemmeno più possibile costituire un problema*, un progetto o una protezione, poiché il progetto stesso o il compito problematico diviene impossibile e ci troviamo assolutamente esposti senza protezione, senza problema e senza protesi, senza sostituzione possibile, singolarmente esposti nella nostra unicità assoluta e assolutamente nuda, e cioè disarmati, in balia dell'altro, incapaci persino di rifugiarsi dietro ciò che potrebbe ancora proteggere l'interiorità di un segreto» (*Ap*, 12). Ecco allora che, in questo senso, l'aporia non è altro che l'impossibilità del problema. «Lì, insomma, in quel luogo di aporia, *non c'è più problema*» (*Ap*, 12), afferma il Nostro. Non che non ci sia problema provvisoriamente, ma in modo “essenziale”. L'aporia è la “cancellazione”, la “sospensione”, l'“interruzione” del problema, non nel senso che non ci sia *assolutamente* problema, e che quindi vi siano solo soluzioni, ma nel senso che egli viene meno “archi-originariamente” e quindi resta l'aporia come ultima dinamica di insorgenza e quindi di rilancio inesauribile del problema. Sembra suggerire ciò Derrida quando osserva: «Non perché, purtroppo o per fortuna, siano date le soluzioni, ma perché un problema non trova nemmeno più il modo di costituirsi come ciò che potrebbe essere mantenuto davanti a noi, come un oggetto o un progetto presentabili, come un rappresentante che protegge o un sostituto che funge da protesi, come qualche confine ancora da passare o dietro il quale proteggersi» (*Ap*, 12). Dire che l'aporia non è il problema non significa che essa sia semplicemente la negazione del passaggio, perché invece, come abbiamo visto, attraverso di essa qualcosa pur passa, succede; significa dunque che essa è più radicale, più grave di un passaggio programmato, calcolato: essa è esposizione assoluta alla venuta dell'altro. Rimane una sorta di evenemenzialità, per cui dell'aporia non ne è niente, bensì se ne può fare esperienza. Naturalmente si tratta di un paradosso, perché da un lato essa è, per definizione, ciò che non si lascia praticare, ma dall'altro v'è un'esperienza dell'aporia. «La parola – osserva Derrida – significa anche passaggio, attraversamento, sopportazione, prova del superamento, ma può essere un attraversamento senza linea e senza confine indivisibile» (*Ap*, 14).

Se fare esperienza dell'aporia è a sua volta paradossale Derrida tuttavia sembra concludere che non solo l'esperienza dell'aporia non è impossibile, non è assolutamente

impossibile, ma che in fondo non c'è *che* esperienza dell'aporia. Osserva infatti Derrida: «In che cosa consisterebbe tale esperienza? [...] Si può parlare di un'esperienza dell'aporia? Dell'aporia come tale? O viceversa: è possibile un'esperienza che non sia esperienza dell'aporia?» (Ap, 14). Si tratta ogni volta, in tutti i casi (dall'etico al politico, ecc.) di mettere alla prova altrimenti l'aporia: «Può mai trattarsi, propriamente (in tutti i campi in cui si pongono questioni di decisione o di responsabilità riguardo al confine: etica, diritto, politica ecc.), di andare oltre un'aporia, di superare una linea di opposizione oppure di comprendere, di sopportare, di mettere alla prova altrimenti l'esperienza dell'aporia?» (Ap, 14).

Inoltre, se è vero che per Derrida ci possono sostanzialmente essere due tipi di *limite*, a seconda che si tratti di *contenuti*²⁷ (cose, oggetti, referenti, quel che si vuole: territori, paesi, Stati, nazioni, culture, lingue, ecc.), di *concetti* (ad es. il concetto di dovere), allora – sembra suggerire Derrida – si può dire che l'aporia investa *ogni* tipo di realtà²⁸. Si ha così l'impressione che Derrida concepisca la realtà sotto la lente di una sorta di “aporetologia generale”²⁹.

Derrida infatti ripercorre i luoghi in cui, nel corso suo percorso di pensiero, si è dibattuto in situazioni assimilabili all'aporia: dal discorso più teoretico sulle marche agli indecidibili, al *double bind*, al concetto di decostruzione (che in *Psyché* viene definita esplicitamente come “esperienza aporetica dell'impossibile”), all'iterabilità, al concetto di im-possibilità, per arrivare «a quei luoghi in cui le questioni di responsabilità giuridica, etica o politica riguardano anche i confini geografici, nazionali, etnici o linguistici» (Ap, 15), e quindi a questioni di carattere più prettamente politico³⁰.

Osserva Derrida: «A proposito di uno stesso dovere che, in modo ricorrente, interminabile, si sdoppia, si fende, si contraddice senza smettere di restare lo stesso, e cioè il solo e medesimo “duplice imperativo contraddittorio”, senza cedere così a nessuna

²⁸ «C'è problema dal momento in cui questa divisione intrinseca divide il rapporto con sé del confine e dunque l'essere-se-stessa, l'identità o l'ipseità di qualunque cosa» (Ap, 11, ultimo corsivo nostro).

²⁹ Cfr. C. DI MARTINO, *Figure dell'evento*, Guerini Scientifica, Milano, 2009, § 1.5 “Verso un'aporetologia generale?”, pp. 46-51, ma anche lo studio di Vergani che rilegge il pensiero di Derrida proprio a partire dal concetto di aporia: M. VERGANI, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova, 2002.

³⁰ Ecco il passo completo in cui Derrida sintetizza «i luoghi dell'aporia nei quali – afferma – mi sono trovato, diciamo così, regolarmente invischiato, o addirittura paralizzato» (Ap, 13): «Ma devo risparmiarci questi richiami, si tratti dell'aporetologia o dell'aporetografia in cui da quel momento non ho smesso di dibattermi, si tratti della limitrofia paradossale di *Tympan* e dei margini, marche o marchi [*marges, marches ou marques*], dell'indecidibilità – e della lista interminabile di tutti i quasi-concetti indecidibili che non altrettanti luoghi o meglio dislocazioni aporetiche –, si tratti del *double bind* e di tutti i doppi legami di *Glas*, del lavoro del lutto impossibile, dell'opposizione impraticabile tra incorporazione e introiezione in *Fors*, in *Mémoires pour Paul de Man* e in *Psyché, Invention de l'autre* (qui la decostruzione è definita espressamente come una certa esperienza aporetica dell'impossibile), si tratti del passo e della paralisi di *Parages*, della “contraddizione non dialettizzabile”, di una data di anniversario che “non arriva che cancellandosi” in *Schibboleth*, dell'iterabilità, e cioè delle condizioni di possibilità come condizioni di impossibilità un po' ovunque, in particolare in *Signature événement contexte* e in *Limited Inc.*, dell'invenzione dell'altro come impossibile in *Psyché*, delle sette antinomie della disciplina filosofica in *Du droit à la philosophie*, del dono come l'impossibile (*Donner le temps...*) e, avvicinandomi a quei luoghi in cui le questioni di responsabilità giuridica, etica o politica riguardano anche i confini geografici, nazionali, etnici o linguistici, sarei stato tentato di insistere soprattutto sulla formalizzazione più recente di tale aporetica in *L'autre cap* (che porta la data della guerra del Golfo). A proposito di uno stesso dovere che, in modo ricorrente, interminabile, si sdoppia, si fende, si contraddice senza smettere di restare lo stesso, e cioè il solo e medesimo “duplice imperativo contraddittorio”, senza cedere così a nessuna dialettica, mi servii a un certo punto della parola aporia e proposi una sorta di sopportazione non passiva dell'aporia come condizione della responsabilità e della decisione» (Ap, 15).

dialettica, mi servii a un certo punto della parola aporia e proposi una sorta di sopportazione non passiva dell'aporia come condizione della responsabilità e della decisione» (*Ap*, 15). Ecco che si evidenzia un legame essenziale tra l'(esperienza) dell'aporia e la questione della responsabilità. Legame che fa sì che gli esempi politici siano molto più che semplici esempi³¹.

Ma l'accento a problematiche di carattere etico-politico ci introduce ad un'ulteriore questione riguardante il rapporto tra aporia ed *antinomia*. Per Derrida, dicevamo, una sorta di «sopportazione non passiva dell'aporia» (*Ap*, 15) è la «condizione della responsabilità e della decisione» (*Ap*, 15). Questa sopportazione non passiva rimanda ad un certo uso della libertà, ad una forma insomma di attività, di intervento. Ma perché parlare di aporia piuttosto di antinomia? In fondo anche il concetto di *antinomia* si collega a questioni etico-politiche. Il termine “antinomia” – osserva infatti Derrida – «ha a che fare, nell'ordine della legge (*nomos*), con contraddizioni o antagonismi tra leggi ugualmente cogenti» (*Ap*, 15). E infatti, per Derrida, il concetto di antinomia può essere valido fino a questo punto. Tuttavia – spiega – «l'antinomia merita qui piuttosto il nome di aporia, nella misura in cui non è né un'antinomia “apparente o illusoria”, né una contraddizione dialettizzabile in senso hegeliano o marxista, e nemmeno una “illusione trascendentale in una dialettica di tipo kantiano”, ma è un'esperienza interminabile» (*Ap*, 15, corsivo nostro). Solo “un'esperienza interminabile”, e non una semplice contraddizione, può permettere l'attuarsi di un *evento di decisione o di responsabilità*. Non si tratterebbe cioè semplicemente di una struttura dialettica ipostatizzabile (antinomia, lotta tra gli opposti, ecc.), bensì di *un qualcosa che accade a qualcuno*.

Ma cosa associa la responsabilità all'esperienza dell'aporia? Per Derrida, si tratta, nella sua forma più generale, di un certo rapporto paradossale (di richiesta e di sospensione) col *sapere* e con ogni orizzonte di ricevibilità. Se infatti l'aporia è, come abbiamo visto, esposizione assoluta a ciò che viene, così anche la responsabilità risponde a quello che a più riprese Derrida denomina “il paradosso della responsabilità”³².

Ecco come si configura questo doppio e medesimo dovere: da un lato, la decisione ha bisogno del sapere per poter esercitarsi, dall'altro lato però la decisione che si limitasse alla messa in opera di un sapere non sarebbe veramente tale, essa deve infatti essere anche il momento di sospensione di qualunque forma di sapere precostituito. In questo senso, la responsabilità è una decisione che a rigore non decide niente, che deve obbedire a un “bisogna” che non deve niente. La decisione decide in un certo senso di lasciar affermarsi ciò che la supera, anzi ciò che è talmente altro da non avere alcun rapporto con essa, insomma, ciò su cui essa – la decisione – non ha alcun potere³³. Ma ecco come Derrida esprime il paradosso nel testo che stiamo analizzando: «Una decisione per essere responsabile e davvero decisoria, non deve limitarsi alla messa in opera di un sapere determinabile o determinante, come se fosse la conseguenza di qualche ordine prestabilito. Ma, viceversa, chi chiamerà decisione una decisione senza regola, senza norma, senza legge determinabile o determinata? E chi ne risponderà, davanti a chi, come di una decisione responsabile? [...] È dunque necessario che la decisione, e la responsabilità di essa, si prendano, interrompendo il rapporto con ogni determinazione

³¹ «Non a caso si trattava di esempi politici. Non a caso riguardavano la questione dell'Europa e dei confini europei. E il confine del politico, della *politeia* e della Stato come concetti europei» (*Ap*, 16).

³² Derrida approfondisce il paradosso della responsabilità soprattutto in J. DERRIDA, *Passioni*, in ID., trad. it. di F. Garritano, *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997, e in ID., trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002.

³³ Cfr. sopra, e per una formalizzazione del paradosso della responsabilità cfr. J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit..

presentabile ma conservando nello stesso tempo un rapporto presentabile con l'interruzione e con ciò che essa interrompe» (Ap, 16).

Ora, questa interruzione paradossale – osserva ancora il Nostro – «assomiglia sempre al segno [*marque*] di un orlo di confine, di una soglia da non superare» (Ap, 16). Ecco dunque che si raggiunge una formulazione generalissima del paradosso o dell'impossibile che ha a che fare direttamente con la *différance*: «Questa formulazione del paradosso e dell'impossibile fa dunque appello a una figura che assomiglia a una struttura della temporalità, a una dissociazione istantanea del presente, a una differenza nell'essere con sé del presente, di cui diedi, a suo tempo, alcuni esempi. Non a caso si trattava di esempi politici. Non a caso riguardavano la questione dell'Europa e dei confini europei. E il confine del politico, della *politeia* e dello Stato come concetti europei» (Ap, 16).

Ma c'è un'ultima difficoltà. Se è vero che l'aporia non indica né una semplice negazione né un superamento dialettico, bensì l'*affermarsi* dell'evento, perché allora conservare una *forma negativa* per nominarla (*a-poria*)? «Perché questo linguaggio? Perché esso non assomiglia casualmente a quello della *via negativa* o di ciò a cui si dà troppo facilmente il nome di teologia negativa? Come giustificare la scelta della forma negativa (aporia) per designare un dovere che, attraverso l'impossibile o l'impraticabile, si annuncia tuttavia in modo affermativo?» (Ap, 18) – si chiede il Nostro. Di primo acchito il Nostro risponde: che «bisogna evitare a qualsiasi costo la buona coscienza» (Ap, 18). Si tratta infatti per il Derrida di intendere questa affermatività dell'aporia in termini non dogmatici. Osserva Derrida: «La buona coscienza come certezza soggettiva è incompatibile con il rischio assoluto che ogni pegno, ogni impegno, ogni decisione responsabile, se ce n'è, deve correre» (Ap, 18). Questa affermatività libera dalla buona coscienza si esprime, per Derrida, proprio nell'idea di una *esperienza* dell'aporia. Il concetto di esperienza avrebbe cioè il merito di racchiudere in sé sia l'idea di una certa affermatività (dell'aporia non ne è nulla: si fa esperienza di un passaggio), sia l'idea di una non conclusività, della processualità. «L'affermazione che si annunciava attraverso la forma negativa consisteva dunque nella necessità dell'*esperienza* stessa, l'esperienza dell'aporia (e queste due parole che dicono il passaggio e il non-passaggio si accoppiano così in modo aporetico), l'esperienza come sopportazione o come passione, come resistenza o restanza interminabile» (Ap, 18). Questa esperienza non può mai ridursi all'applicazione di una regola, di un sapere, di un programma. L'esperienza dell'aporia, sebbene preveda inevitabilmente anche tutto ciò, deve consistere piuttosto nel costante sfondamento di queste condizioni. Fare esperienza dell'aporia, affermare consiste, in ultima analisi, in una paradossale attività negativa/passiva di rinuncia a qualsiasi forma di protezione da una responsabilità cui invece siamo chiamati a rispondere.

Ora, a fronte di tutto quanto detto, si potrebbe dire che questo non-passaggio può essere fundamentalmente inteso in tre modi. In un primo caso, come il fatto che *c'è limite*, un *confine insuperabile e chiuso*, come una porta che non si apre o che si apre solo ad una determinata condizione. In un secondo caso, come il fatto che *non c'è limite*, il limite è troppo poroso, permeabile, indeterminato, non c'è ancora o non c'è già più confine da passare, non c'è più opposizione tra i due bordi. Ma ci sarebbe un terzo ed ultimo caso, che è il pensiero altro di aporia cui il Nostro ha tentato di introdurre: si tratta della forma più radicale di aporia, poiché è la sospensione di ogni passaggio, essa non ha nemmeno più rapporto con l'*impasse*, con l'aporia medesima. Osserva infatti il Nostro: «Aporia del terzo tipo: l'impossibile, l'antinomia o la contraddizione è un non-passaggio, poiché il suo ambiente elementare non dà più luogo a qualcosa che si possa chiamare passaggio, passo, marcia, procedimento, spostamento o sostituzione, *chinesi* in generale. Non c'è più cammino (*hodos, methodos, Weg* o *Holzweg*). La stessa *impasse* sarebbe

impossibile. La venuta o l'avvenire dell'evento non avrebbe nessun rapporto con il passaggio di ciò che passa o succede [*se passe*]» (*Ap*, 19-20).

Ecco allora che un pensiero radicale sull'aporia, un pensiero secondo l'aporia che vuole essere un pensiero altro dell'aporia non può presupporre l'aporia in quanto tale, bensì sfociare in una sorta di «logica plurale dell'aporia» (*Ap*, 19). Non ha più senso parlare di aporia al singolare, perché si ha soltanto esperienza dell'aporia e quindi solo molteplici figure dell'aporia. La nuova logica che si annuncia «si mostra – osserva infine Derrida – come abbastanza paradossale per far sì che la distinzione tra figure molteplici dell'aporia non opponga le une alle altre, ma introduca l'assillo dell'una nell'altra» (*Ap*, 19). Osserva ancora Derrida: «Ho ceduto a questa parola aporie, al plurale, senza sapere propriamente dove andassi e se sarebbe successo [*se passerait*] qualcosa, con la quale mi fosse permesso passare» (*Ap*, 12). Non *aporia*, dunque, ma *apories*, come d'altronde s'intitola significativamente la trattazione e la decostruzione derridiana del concetto classico di aporia.

§ 1.5 La *différance*

«Dirò dunque in primo luogo che la *différance*, che non è né una parola né un concetto, mi è parsa strategicamente ciò che è più proprio per pensare, se non per dominare – il pensiero essendo forse qui ciò che sta in un certo rapporto necessario con i limiti strutturali del dominio – ciò che della nostra “epoca” è più irriducibile» (*Ma*, 34).

Veniamo ora più da vicino a quello che abbiamo visto essere il paradosso, l'aporia, l'impossibile nella sua forma più radicale, veniamo alla *différance*³⁴. Si tratta di un altro termine chiave per identificare il pensiero derridiano. Esso fa la sua comparsa fin dai primissimi testi, ma viene posto a tema dal Nostro nella celebre conferenza del 1968 intitolata appunto *La différence*.

Qui l'autore non intende effettuare una ricostruzione storica dell'uso della parola, non intende cioè «raccontarne le tappe, testo per testo, contesto per contesto, mostrando ogni volta quale economia ha potuto imporre questa sregolatezza grafica» (*Ma*, 30). Si tratta piuttosto, per il Nostro, di ricostruire il *fascio* di fili, di direzioni, di linee di senso intorno a cui ha potuto organizzarsi il «*sistema generale di questa economia*» (*Ma*, 30). La parola *fascio* suggerisce bene il fatto che si ha a che fare con «la struttura di un groviglio, di una tessitura, di un incrocio che lascerà che i differenti fili e le differenti linee di senso – o di forza – riprendano la loro strada così come sarà pronto ad annodarne degli altri» (*Ma*, 30). Tra i fili principali troveremo l'innesto del pensiero derridiano nell'ambito delle seguenti filosofie: saussuriana, levinassiana, hegeliana, heideggeriana, nicciana, freudiana. La *différance*, come vedremo, viene utilizzata per tradurre, ed operare uno scarto, ovvero un gesto decostruttivo, dei punti decisivi di questi filosofi.

Ma a Derrida, per la verità, non interessa parlare tanto della *différance*, quanto piuttosto, come cercheremo di capire, di una lettera, della lettera *a*, «di questa lettera prima che è parso necessario introdurre, qua e là, nella scrittura della parola *différance*» (*Ma*, 29). Derrida non è cioè tanto interessato alla parola quanto piuttosto a questa lettera, in quanto la lettera *a* sarebbe ciò che contraddistingue specificamente la *différance*.

³⁴ Cfr. il contributo di C. DI MARTINO, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano, 2001, il capitolo quarto “La *différance*, l'impossibile”, pp. 113-169.

Quest'ultima infatti non rappresenta per il Nostro tanto una parola o un concetto, bensì una sorta di enorme trasgressione ortografica. «Non è – ci avverte immediatamente il Nostro – né una parola né un concetto, bensì una sorta di «neografismo» (*Ma*, 29), se non un «grosso errore di ortografia» (*Ma*, 29), in ogni caso una «sregolatezza grafica» (*Ma*, 30). E si tratta – osserva ancora Derrida – di una «trasgressione *silenziosa* dell'ortografia» (*Ma*, 29, corsivo nostro), in quanto non la si può *intendere* (nel duplice senso di *comprendere* con l'intelletto, concettualmente, e di sentire, di *udire* come parola). La si può solo *scrivere*. «Ora si dà il caso, direi in via di fatto, che questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza marcata tra due notazioni apparentemente vocali, tra due vocali resta puramente grafica: essa si scrive o si legge, ma non si intende [*ne s'entend pas*]. Non si può intenderla e vedremo in cosa essa supera anche l'ordine dell'intelletto [*entendement*]» (*Ma*, 30).

Non si tratterà di “giustificare” quello che a tutti gli effetti appare come un errore ortografico, una fuoriuscita dall'ortodossia, proprio perché ogni fuoriuscita non è di principio giustificabile: è ciò che eccede l'ortodossia, sembra un errore, perché non rispetta i canoni, ma in realtà si tratta di un'eccedenza necessaria (ingiustificabile, ma che a un certo punto s'impone). «Questa trasgressione silenziosa dell'ortografia, devo dire da adesso che il mio discorso di oggi non verrà tanto a giustificarla, ancor meno a scusarla, quanto ad aggravarne il gioco di una certa insistenza» (*Ma*, 29).

Questo cambiamento grafico è dato dalla lettera *a*, insomma. Derrida assimila – sulla scorta di un riferimento hegeliano – la lettera *a*, questo cambiamento grafico, la vera cifra della *différance*, questo corpo del segno, ad un marchio muto, ad un monumento tacito, e cioè alla Piramide egiziana. È Hegel infatti che paragona nell'*Enciclopedia* il corpo del segno alla Piramide egiziana, in quanto esso è, come la tomba, silenzioso, segreto e discreto. La *a*, che è il cuore silenzioso, muto, della *différance*, è insomma «residenza familiare e tomba del proprio» (*Ma*, 30).

Si tratta di un silenzio che funziona solo all'interno della scrittura fonetica. Anzi, questo silenzio ricorda che non esiste una scrittura fonetica pura: «in linea di principio e di diritto, e non solamente per un'insufficienza empirica o tecnica, la scrittura cosiddetta fonetica non può funzionare che accogliendo in se stessa dei “segni” non fonetici (punteggiatura, spaziamento, ecc.) in rapporto ai quali ci si potrebbe rapidamente render conto, se se ne esaminasse la struttura e la necessità, che essi tollerano assai male il concetto di segno» (*Ma*, 31).

Già Saussure aveva mostrato che anche la *phoné* (non solo la scrittura) non è pura: deve esserci un silenzio affinché di possano distinguere i fonemi. Osserva infatti Derrida: «Se dunque non esiste scrittura puramente fonetica, è perché non c'è una *phoné* puramente fonetica. La differenza che fa sorgere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé inudibile» (*Ma*, 31). Ma anche la differenza grafica, cioè quella differenza che permette il distinguersi e l'insorgere dei grafemi, dovrebbe restare assolutamente *insensibile*. In effetti, il passaggio dalla *e* alla *a* «suggerisce forse in modo efficace che bisogna lasciarsi qui rinviare a un ordine che non appartiene più alla sensibilità. Ma esso non appartiene parimente all'intelligibilità, a un'idealità che non a caso è associata all'oggettività del *theorein* o dell'intelletto; dunque, bisogna qui lasciarsi rinviare a un ordine che resiste all'opposizione fondativa della filosofia, tra il sensibile e l'intelligibile» (*Ma*, 32).

La *différance*, insomma, non apparterrebbe né alla voce, né alla scrittura *nel senso corrente*, apparterrebbe piuttosto ad una scrittura prima, e quindi a ciò che si colloca *tra* parola e scrittura «al di là, anche, della tranquilla familiarità che ci lega all'una e all'altra, e che a volte ci rassicura nell'illusione che esse siano due cose distinte» (*Ma*, 32).

Di una *différance* così concepita non può esserci un'esposizione in senso classico, perché il suo significato primo è proprio quello di essere l'impossibilità della presenza. «Si può esporre solo ciò che a un certo momento può diventare *presente*, manifesto, ciò che può mostrarsi, presentarsi come un presente, un essente-presente nella sua verità, verità di un presente, un essente-presente nella sua verità, verità di un presente o presenza del presente. Ora, se la *différance* è (barro anche l'“è”) ciò che rende possibile la presentazione dell'*essente presente*, essa non si presenta mai come tale. Non si concede mai al presente» (*Ma*, 32). Ma se la *différance* è l'impossibilità del presente, essa non lo è in un senso meramente negativo, bensì nel senso dell'*eccedenza*: «riservandosi e non esponendosi essa eccede proprio in tal punto e in maniera regolata l'ordine della verità, senza per questo dissimularsi, come un qualche cosa, come un ente misterioso, nell'occulto di un non-sapere o in un buco i cui bordi sarebbero determinabili (per esempio in una topologia della castrazione)» (*Ma*, 32).

In particolare, questa apparenza di negatività potrebbe far somigliare questo discorso sulla *différance* ad una sorta di teologia negativa. Quest'ultima – osserva Derrida – «si è sempre, come è noto, sforzata di aprire il varco ad una sopra-essenzialità oltre le categorie finite dell'essenza e dell'esistenza, cioè della presenza, e s'affretta sempre a ricordare che se il predicato dell'esistenza è rifiutato a Dio, ciò avviene per riconoscergli un modo d'essere superiore, inconcepibile, ineffabile» (*Ma*, 32-33). La teologia negativa intende Dio negandogli appunto l'esistenza, la presenza, come avviene per la *différance*, ma per riservargli una posizione ancora superiore, del tutto inattingibile. Ebbene, questa posizione superiore non è accettabile per quanto riguarda la *différance*. La *différance* infatti è la messa in questione anche di quest'ordine superiore, per quanto esso si svincoli dall'ordine della presenza. La *différance* è dunque, in definitiva, la messa in questione non solo dell'ontologia, ma, più radicalmente, dell'intera tradizione onto-teologica. Osserva infatti Derrida: «Qui non si tratta di una mossa di questo genere e ciò dovrà ricevere progressiva conferma. La *différance* è non solo irriducibile a ogni riappropriazione ontologica o teologica – onto-teologica – ma, aprendo anzi lo spazio nel quale l'onto-teologia – la filosofia – produce il suo sistema e la sua storia, essa la comprende, la iscrive e la eccede una volta per tutte» (*Ma*, 33).

Più in generale, la *différance* è non solo la messa in questione del dominio della presenza, ma di qualunque tipo di origine, di inizio, di *arché*. «Poiché in essa viene messa in questione proprio la richiesta di un inizio di diritto, di un punto di partenza assoluto, di una responsabilità come quella che può essere addossata ad un principio» (*Ma*, 33).

Ma, se la *différance* è l'operare della scrittura prima al di fuori della quale non v'è alcun *arché* a comandare la catena, ecco allora che «tutto nel tracciato della *différance* è strategico e avventuroso» (*Ma*, 33).

È un'operazione *strategica* perché, come abbiamo ripetuto spesso fin qui, «nessuna verità trascendente e presente fuori dal campo della scrittura può comandare teologicamente la totalità del campo» (*Ma*, 33), quindi neanche il concetto di *différance* può considerarsi assoluto. Non c'è una gerarchia assoluta, la gerarchia è necessaria ma impossibile, o meglio *im*-possibile. Occorre, comunque, non intendere il senso di strategia facendo riferimento al concetto di *finalità*: si tratta infatti, paradossalmente, di una strategia senza finalità, «si potrebbe chiamarla tattica cieca, erranza empirica» (*Ma*, 33), ma qui il riferimento all'empirismo porterebbe ad altri rischi.

Essa è quindi maggiormente assimilabile a un'*avventura*, proprio perché non si tratta di una strategia orientata da uno scopo, da un *telos*, dal tema di un dominio, di una padronanza o di una riappropriazione ultima. Si tratta piuttosto di un *gioco*, di un esercizio di pensiero che si situa al limite di sfondamento del discorso filosofico-logico.

Infine, non solo la *différance* è gioco strategico, ma, se è vero che la *différance* non è né una parola né un concetto, essa è a propria volta ciò che a Derrida è parso più *strategicamente* adeguato, a un determinato punto, per indicare la dinamica messa in questione dell'originario, della presenza e dell'ontoteologico, dinamica che coincide, come abbiamo detto, con un nuovo modo di intendere la scrittura. Si tratta, dunque, di un termine protagonista all'interno dell'itinerario derridiano, ma per motivi ancora, semplicemente strategici. Osserva Derrida: «Si è imposto “oggi”, in una determinata “epoca”, quindi bisogna partire da ciò che “noi” siamo, dal problema odierno, posto però che la *différance* stessa chiarirà ciò che noi siamo» (*Ma*, 34).

Per analizzare la questione dal punto di vista prettamente etimologico, possiamo notare, con Derrida, che il termine *différance* deriva dal latino *differre*. La derivazione latina è rilevante perché aggiunge al *diapherein* greco sia l'idea della temporalizzazione sia quella dello spaziamento. Vi sono infatti, per Derrida, due significati principali della *différance*³⁵.

In primo luogo, c'è l'idea di *temporeggiamento* [*temporisation*]: il rimandare a più tardi, il calcolo economico, la deviazione, la dilazione, la riserva, la rappresentazione. Il *differire*, in questo senso, è una mediazione temporale, una deviazione che sospende il compimento o il riempimento del desiderio o della volontà. Questo primo significato lega la differenza al concetto di *presenza* e di *presente*. Ed il temporeggiamento è anche temporalizzazione e spaziamento ovvero *divenir-tempo dello spazio* e *divenir-spazio del tempo*, è costituzione originaria del tempo e dello spazio.

Il secondo significato contenuto nel concetto latino *differre* è appunto l'idea di *spaziamento*. Si tratta del senso più comune, ovvero il non essere identico a sé, l'essere altro, l'essere discernibile. In quest'ultimo senso, *differire* significa che una cosa è distinta dall'altra, e si utilizzano le categorie dell'*identità* e dell'*alterità*.

Inoltre, Derrida osserva che il termine “differenze” [*différents*] si pronuncia allo stesso modo di “dissidi” [*différends*], laddove le differenze sono le cose che si distinguono, che non si somigliano, e indicano un'alterità di dissomiglianza, mentre i dissidi indicano un'alterità di allergia, di polemica.

«Ora – osserva Derrida – la parola *différence* (con la *e*) non ha mai potuto rinviare né al differire come temporeggiamento né al dissidio [*différend*] come *polemos*. È questa perdita di senso che la parola *différance* (con la *a*) dovrebbe – economicamente – compensare» (*Ma*, 35).

Dal canto suo, il participio presente (*différant*) indica l'azione del differire nel corso del suo svolgimento, prima ancora che essa abbia prodotto un effetto costituito in differente o in differenza. Verrebbe dunque da pensare che la *différance* «designi la causalità costituente, produttrice e originaria, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti» (*Ma*, 35). Ma così facendo ricadremmo in una concettualità di tipo classico. In realtà, non abbiamo a che fare con una semplice attività: il sostantivo *différance* neutralizza ciò che l'infinito differire denota come semplicemente attivo. La stessa terminazione *-ance* denota questa indecidibilità e contaminazione tra l'*attivo* e il *passivo*. «Ciò che si lascia designare con *différance* – osserva Derrida – non è né semplicemente attivo né semplicemente passivo, annunciando o richiamando piuttosto qualcosa come la voce *media*, dicendo un'operazione che non è un'operazione, che non si lascia pensare né come passione né come azione di un soggetto su un oggetto, né a partire da un agente né a partire da un paziente, né a partire né in vista di alcuno di questi termini» (*Ma*, 35).

³⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Tympan*, in ID., *Margini – della filosofia*, cit..

Ma, per Derrida, per comprendere il collegamento che sussiste tra temporeggiamento e spaziamento diventa centrale il concetto di *segno*. Ci sarebbe, infatti, secondo Derrida, nella dinamica classica del segno e della presenza un'intrinseca circolarità tra tempo e spazio: «dato che questo intervallo si costituisce, si divide dinamicamente, esso è ciò che si può chiamare spaziamento, divenir-spazio del tempo o divenir-tempo dello spazio (temporeggiamento)» (Ma, 40).

Secondo la concezione classica il segno è ciò che sta al posto di altro, è dunque ciò che rappresenta, media, ecc. «Quando non possiamo prendere o mostrare la cosa – osserva Derrida – cioè il presente, l'essente-presente, quando il presente non si presenta, noi significhiamo, passiamo attraverso la deviazione del segno. [...]. Il segno sarebbe dunque la presenza differita» (Ma, 36). Questa concezione classica del segno è, secondo Derrida, tutta ancorata al concetto della *presenza*; «essa presuppone che il segno, differendo dalla presenza, non sia pensabile che *a partire* dalla presenza che esso differisce e *in vista* della presenza differita di cui si mira a riappropriarsi» (Ma, 36). Il segno giunge dunque *dopo* la presenza, è secondo e provvisorio.

Ebbene, la *différance* scaturisce non appena si tenta di decostruire questa concezione semiologica classica, ossia non appena si rovescia la gerarchia tra segno e presenza, e si compie un'effrazione in senso archi-originario. Anche la *différance* è, come il segno, una presenza differita, tuttavia in essa il riferimento alla presenza viene meno archi-originariamente. È così che si annuncia l'avvento di qualcosa di più originario del segno: la *différance* originaria. Ma dire che la *différance* è "originaria" sarebbe errato, fuorviante, nella misura in cui i valori di origine, di *archia*, di *telos*, ecc., valori che hanno sempre denotato la presenza, vengono meno.

Come vedremo, questa differenza archi-originaria è in stretto collegamento con la *differenza ontologica* heideggeriana, in quanto questa revisione del concetto classico di segno è anche la revisione di quel limite «che ci ha sempre costretti, che sempre ci costringe – costringe noi, gli abitanti di una lingua e di un sistema di pensiero – a formare il senso dell'essere in generale come presenza o assenza, nelle categorie dell'ente o dell'entità (*ousia*)» (Ma, 37).

Ma la differenza archi-originaria è prima di tutto direttamente debitrice nei confronti della concezione saussuriana del segno. Saussure infatti – come nota Derrida – è «colui che ha posto l'*arbitrarietà del segno* e il *carattere differenziale* del segno» (Ma, 38). L'arbitrarietà è, per Saussure, strettamente legata al carattere differenziale, proprio perché il sistema dei segni sarebbe dato, secondo lui, da differenze e non da termini pieni. La critica derridiana del concetto classico di segno ricalca fondamentalmente quella saussuriana e tuttavia non si riduce ad essa, anzi la radicalizza. Per capire in che senso si produca questo scarto di prospettiva occorre almeno accennare al decisivo confronto con il concetto saussuriano di *struttura*.

Per Saussure, come noto, non esistono noccioli di senso, bensì si ha a che fare con un principio differenziale che affetta la totalità del segno. Sia il *significante* che il *significato* sono definiti solo all'interno di un sistema di differenze, di relazione (un significato con altri significati, e il significante con altri significati), per cui nella lingua vi sono solo differenze concettuali (e non concetti positivi) e differenze foniche (e non suoni puri). Ogni concetto non è mai presente in se stesso, ma essenzialmente inscritto in una catena di altri concetti, in un gioco sistematico di differenze. Ecco che la *différance*, come Derrida traduce questo gioco, non designa più un concetto, ma la condizione di possibilità della concettualità. Inoltre, non è nemmeno più una parola. Vedremo alla fine che ne sarà della parola *différance*.

Fino a questo punto la critica semiologica derridiana ricalca perfettamente quella di Saussure: «in una lingua, nel sistema della lingua, non ci sono che differenze»³⁶ (Ma, 37). E più precisamente «nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*» (Ma, 38). Ma ecco lo scarto: per Derrida non si tratta di un mero gioco di differenze, si tratta piuttosto di ciò che *accade*, di un qualcosa di *storico*. Non che non ci sia affatto gioco; ma non c'è *semplicemente* gioco: «da una parte queste differenze giocano [...] dall'altra parte queste differenze sono esse stesse degli *effetti*» (Ma, 39). All'istanza strutturalista Derrida “contrappone”, o meglio affianca, l'istanza genetista: le strutture sono infatti anch'esse *date*. Ciò significa che «non sono cadute dal cielo bell'e fatte» (Ma, 39), bensì sono state prodotte, hanno, in altri termini, una *storia*. Non c'è *puro* gioco dunque: c'è qualcosa che accade. Si tratta in altri termini di un processo di generazione, di produzione delle differenze. Quindi non mera stasi, ma genesi, e non mera struttura, ma storia.

Questo deriva fundamentalmente dal fatto che, per Derrida, una differenza *pura* non si è mai data come tale, essa viene meno archi-originariamente. Questo, al solito, significa non che non vi sia assolutamente differenza pura, ma che essa, come tale, *accade*. Ciò che tuttavia rimane fraintendibile nel concetto, che Derrida riabilita, di *storia* è l'idea sottintesa che potrebbe esserci una sorta di repressione finale della differenza. Se è vero infatti che la lingua, le strutture, i codici, ecc. non sono caduti dal cielo, ma sono stati prodotti, sono degli effetti prodotti, sono cioè dei prodotti storici, c'è sempre il rischio di pensare ad un rapporto classico di causalità ed effetto, per cui vi sarebbe da un lato una *différance* come attività causale, e dall'altro delle differenze come effetti, appunto. Certo, il movimento di *différance* è ciò che produce le differenze, ma «ciò non vuol dire che la *différance* che produce le differenze sia prima di esse, in un presente semplice e in sé immodificato, l'origine strutturata e differente [*différent*] delle differenze. Il nome di “origine” non le si confà dunque più» (Ma, 39).

Le differenze sono effetti prodotti. Dunque c'è una causalità, e tuttavia, per liberare questo riferimento pur necessario ad una causalità dall'idea di una causalità originaria, bisognerebbe qui pensare piuttosto qualcosa d'impensabile: un *effetto senza causa*, degli effetti che non hanno per causa un soggetto o una sostanza, una cosa in generale, un ente presente da qualche parte e che sfugga, per quanto lo riguarda, al gioco della *différance*.

Ebbene, per uscire da questa *impasse* determinato dall'uso dei concetti di causa e di effetto, di un “effetto senza causa”, Derrida ha introdotto il concetto di *traccia*. Non si parla più di cause o di effetti, ma di tracce. Il concetto di *traccia* “supera” la dicotomia tra causa ed effetto, ed opera una trasgressione decisiva del concetto classico di segno. Ecco che, in breve, Derrida può affermare che «la *différance* non è più statica che genetica, non più strutturale che storica» (Ma, 40). Ancora una volta la traccia non rappresenta un'impossibile in senso meramente negativo, bensì nel senso dell'accadere.

Ma se questa divisione archi-originaria è proprio quello che prima avevamo definito lo spaziamento e il temporeggiamento, ne consegue che il presente viene concepito come «sintesi “originaria” e irriducibilmente non semplice, dunque *stricto sensu*, non-originaria, di archi, di tracce e di ritenzioni e protezioni [...] che io propongo di chiamare archi-scrittura, archi-traccia o *différance*. Questa (è) (nello stesso tempo) spaziamento (e) temporeggiamento» (Ma, 41).

Una volta assodato che la *différance* costituisce uno spostamento nel movimento di significazione classica, si può analizzare il rapporto tra la *différance* e la questione dell'*alterità*. Tutto ciò che si presenta, il “presente”, tutto ciò che appare sulla scena della presenza è tale proprio grazie al rapporto con ciò che non è assolutamente tale, ovvero

³⁶ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (1906-11), Lausanne-Paris 1916 ; trad. it. *Corso di linguistica generale*, Bari, 1972, pp. 143-145.

con ciò che è assolutamente *altro*. Dunque lo scardinamento della presenza (e di tutta la semiologia classica) in cui consiste la *différance* non può che avvenire attraverso il rapporto all'assolutamente altro, attraverso il rapporto all'alterità. C'è un intervallo, uno spostamento (spazio) che scardina il regime della presenza, del presente (tempo): c'è un divenir spazio del tempo, e viceversa. L'assolutamente altro dal presente non è nemmeno un passato o un futuro intesi come presenti modificati: «Perché il presente sia se stesso bisogna che un intervallo lo separi da ciò che non è tale» (*Ma*, 40). In questo modo, viene diviso in se stesso anche tutto ciò che si pensa a partire da esso (dal presente), ossia ogni *ente*, e in particolare la *sostanza* o il *soggetto*. Occorre, insomma, scardinare questo predominio della presenza e del presente attraverso il riferimento all'alterità, non per sconfinare in un'eterologia assoluta, o in un'alterità assoluta o teologia negativa³⁷. Il passaggio, infatti, rimane (indecidibile).

Il presente, insomma, è «sintesi “originaria” e irriducibilmente non semplice, dunque, *stricto sensu*, non-originaria, di marchi, tracce di ritenzioni e protezioni (per riprodurre qui, per analogia e provvisoriamente, un linguaggio fenomenologico e trascendentale che si rivelerà fra poco inadeguato) che io propongo di chiamare arciscrittura, arcitraccia o *différance*. Questa (è) (nello stesso tempo) spaziamento (e) temporeggiamento» (*Ma*, 40). Si noti che non c'è identità semplice tra tempo e spazio, ma una tensione, un rapporto irriducibile ma irrisolvibile. Questa (*e*) tra parentesi dice, infatti, un legame senza legame, un legame che non è un legame, un legame non-legame. Il presente non è solo diviso da ciò che è altro (passato e futuro), è diviso in se stesso, o, meglio, questa alterità da altro, questa distanza da ciò che è assolutamente altro è ciò che lo definisce, che lo delimita in se stesso, ciò che lo divide in sé: è costituito dal suo rapporto con l'altro da sé.

Derrida rileva ancora il rischio di intendere «questo movimento (attivo) della (produzione della) la *différance* senza origine» (*Ma*, 41) in termini di *differenziazione*. Il problema di questo termine è, secondo il Nostro, che esso induce a pensare ad un'unità organica, originaria e omogenea, che solo successivamente può eventualmente dividersi e ricevere la differenza come un evento. Il termine *differenziazione* perderebbe, in altre parole, il senso del *temporeggiamento*, ossia della dilazione temporeggiatrice, il divenir-tempo dello spazio, il significato *economico* del *differre*.

Derrida richiama l'idea hegeliana di differenza, e ricorda come Hegel, in generale, per indicare la differenza usi termini come *Unterschied* e *Verschiedenheit*, però a proposito del tempo e del presente, nella *Logica di Jena*, parla di una «*differente Beziehung*», si rifà dunque alla parola di origine latina *different*. Il tempo è infatti definito, nel suo momento presente, come «un rapporto assolutamente differente del semplice (“*sondern es ist absolut differente Beziehung*”)». E ancora: «*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*. (Questo rapporto è (il) presente come rapporto differente)». Derrida riporta qui la traduzione di Koyré il quale è costretto a precisare: «Rapporto differente: *differente Beziehung*. Si potrebbe dire: rapporto differenziante», e «il termine *different* è preso qui in senso attivo». Derrida tradurrebbe però questo punto con *différant* e *différance* piuttosto che con *différent* e *différente*, in modo da evitare di dover precisare ogni volta il senso *attivo* del differire, che appunto sarebbe ciò che, secondo il Nostro, intende dire Hegel³⁸.

Con ciò veniamo al punto più enigmatico della *différance*. Finora Derrida non ha fatto altro che cercare di sgombrare il campo da equivoci, di dirci che cosa la *différance*

³⁷ Cfr. J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, in ID., *La scrittura e la differenza*, cit..

³⁸ Cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano, 1989.

non è. Ed è come se l'esito cui si approda fosse praticamente nullo e fallimentare. La *différance*, sembra la conclusione da trarre, non si può definire, non se ne può dire nulla. Ma ciò che va più profondamente messo in discussione è proprio questa idea, questo presupposto appena percettibile (ma in realtà fondamentale) che vi sia una sorta di *medesimezza* della *différance*, pur considerata nel suo scartarsi da tutta una tradizione metafisica potrebbe essere equivocabile. Questa "economicità" della *différance*, per quanto innovativa e dirompente rispetto alla tradizione rischia pur sempre di essere "qualcosa", di essere compresa, pensata, assunta. Questo è l'estremo rischio: che noi pensiamo di aver capito il termine *différance*. Mentre invece – ecco l'estremo gesto derridiano – non bisogna affrettarsi a decidere tra l'economico e il non-economico. La *différance* non è semplicemente il medesimo, l'economico, ma è il non-economico, l'assolutamente altro (ciò che rompe radicalmente con ogni regime di economicità). Com'è possibile? È *impossibile* – risponderebbe il Nostro. «Se la *différance* è questo impensabile, forse non bisogna affrettarsi a portarla all'evidenza che farebbe presto a dissiparne il miraggio e l'illogicità, con l'infallibilità di un calcolo che conosciamo bene, per aver riconosciuto con precisione il suo posto, la sua necessità, la sua funzione nella struttura della *différance*» (*Ma*, 48). Torna, alla fine, quest'ultimo riferimento al concetto di impossibilità, che, se inteso nel senso di un'impossibilità, non chiude ma rilancia la questione.

Ma a questo punto resta ancora una domanda fondamentale: che cos'è che differisce? *chi* o *che cosa*? Per Derrida si tratta di domande che, per quanto inevitabili, risultano in ultima istanza fuorvianti, perché la forma interrogativa sembra presupporre che la *différance* sia derivata, sopravvenuta, dominata e comandata a partire da un essente-presente, «che può essere un qualche cosa, una forma, uno stato, un potere nel mondo, ai quali si potranno dare tutti i tipi di nomi, un *che cosa*, o un essente-presente come *soggetto*, un *chi*» (*Ma*, 42).

Il problema di categorie concettuali, come quelle della *coscienza* (intesa come presenza a sé, percezione di sé nella presenza) e del *soggetto*, sta per Derrida nel fatto che esse presuppongono sempre un rinvio ultimo alla presenza, un privilegio accordato al presente. «Questo privilegio è l'etere della metafisica, l'elemento del nostro pensiero in quanto esso è irretito nella lingua della metafisica» (*Ma*, 44).

Occorre – per riassumere con Derrida quanto detto finora – «porre la presenza – e particolarmente la coscienza, l'essere presso di sé della coscienza – non più come la forma-matrice assoluta dell'essere ma come una "determinazione" e come un "effetto". Determinazione o effetto all'interno di un sistema che non è più quello della presenza ma quello della *différance*, e che non tollera più l'opposizione di attività e passività, non più che quella di causa ed effetto o di indeterminazione e determinazione, ecc., in modo tale che, designando la coscienza come un effetto o una determinazione, si continua, per delle ragioni strategiche che possono essere più o meno lucidamente deliberate e sistematicamente calcolate, a operare secondo il lessico che si delimita» (*Ma*, 44-45).

La messa in questione della presenza, è qualcosa d'altro di un semplice ribaltamento dell'opposizione o di un semplice cambio di prospettiva. Su questa concezione di un ribaltamento, Derrida ha in mente certamente sia l'oltrepassamento heideggeriano della metafisica della presenza, ma anche la lezione di Nietzsche (anzi, il gesto è talvolta più nicciano che heideggeriano), e di Freud. La *différance* interpreta questo smarcamento dal predominio della presenza, traducendo l'opera dei maestri del sospetto e interpretandone l'esigenza (in un distanziamento sottile che è in realtà un approfondimento).

Da Nietzsche, in ogni caso, Derrida riprende in particolare l'idea di una *differenza di forze*. Come noto per Nietzsche la coscienza è «l'effetto di forze la cui essenza, i cui

percorsi e i cui modi non le sono propri» (*Ma*, 45). Ma la forza per Nietzsche non è mai presente, bensì non è che un gioco di differenze e di quantità. «Non ci sarebbe forza in generale senza la differenza fra le forze» (*Ma*, 45). E per Nietzsche – osserva sempre Derrida – la filosofia sarebbe stata per lo più indifferente proprio nei confronti di questa *differenza*³⁹ e di quella che egli definisce *medesimezza*⁴⁰, laddove per “medesimo” s’intende non l’identico, bensì «precisamente la *différance* (con la *a*) come passaggio deviato ed equivoco da un differente all’altro, da un termine dell’opposizione all’altro» (*Ma*, 45).

Da Freud, invece, Derrida riprende i concetti di *traccia* (*Spur*), di apertura di un cammino (*Bahnung*) e di forze che aprono un cammino. V’è poi l’idea di una messa in riserva, e l’idea di deviazione (*Aufschieben*, *Aufschub*). Si pensi oltre al grande tema dell’inconscio, all’idea di una differenza tra il principio di piacere e il principio di realtà, che, come noto, consiste in una deviazione, in una rinuncia del piacere immediato al fine di ottenere un obiettivo. Poi c’è il grande tema dell’inconscio.

Ma veniamo ad Heidegger. Abbiamo visto come la *différance* sia la messa in questione dell’*entità*, oltre che della presenza. Ma allora questo comporta che anche la *différance* non è. Da un lato, la *différance* non è che il dispiegamento della differenza ontologica, ma è anche vero che, dall’altro lato, ciò non è che un effetto intra-metafisico della *différance*. Afferma infatti Derrida: «Forse bisogna pensare questo pensiero inaudito, questo tracciamento silenzioso: che la storia dell’essere, il cui pensiero coinvolge il *logos* greco-occidentale, non è essa stessa, così come essa si produce attraverso la differenza ontologica, che un’epoca del *diapherein*» (*Ma*, 51). Si tratta cioè di tentare di pensare la differenza ontologica come una *différance*, traducendo dunque differenza con *différance*, il che significa tentare di ripensarla in termini archi-originari, come una differenza che non si è mai data puramente come tale. È così che anche l’idea di un’“epoca”, e di una “storia dell’essere” viene archi-originariamente meno.

La *différance* è, in breve, più “vecchia”, per questo archi-originaria, della differenza ontologica. Afferma il Nostro: «Poiché l’essere non ha mai avuto “senso”, non è mai stato pensato o detto come tale se non dissimulandosi nell’ente, la *différance*, in una certa e assai strana maniera, (è) più “vecchia” della differenza ontologica o della verità dell’essere» (*Ma*, 51). Si passa dalla storia dell’essere al gioco della traccia, «di una traccia che non appartiene più all’orizzonte dell’essere ma il cui gioco sostiene e forma il bordo del senso dell’essere: gioco della traccia o della *différance* che non ha senso e che non è. Che non appartiene» (*Ma*, 51). La posizione di Derrida non è dunque in antitesi rispetto all’idea heideggeriana di una differenza ontologica, bensì consiste in un suo radicale ed inesausto ripensamento: «pensare la differenza ontologica resta senza dubbio un compito difficile il cui enunciato è rimasto questi inudibile. [...] Bisogna al contrario soffermarsi nella difficoltà di questo passaggio, ripeterlo nella lettura rigorosa della metafisica ovunque essa normalizza il discorso occidentale, e non solamente nei testi della “storia della filosofia”» (*Ma*, 51).

Della *différance* non ne è niente, non è niente, né si presenta, a dispetto di ogni onto-fenomenologia. E tuttavia ne resta *traccia*. Ecco il concetto che consente a Derrida di operare una decostruzione dell’onto-fenomenologia: «traccia che è al di là di ciò che lega in profondità l’ontologia fondamentale e la fenomenologia. Stando sempre in *différance*, la traccia non è mai come tale in condizione di presentazione di sé.

³⁹ «Potremmo dunque chiamare *différance* questa discordia “attiva”, in movimento, di forze differenti e di differenze di forze che Nietzsche oppone a tutto il sistema della grammatica metafisica ovunque essa comanda la cultura, la filosofia e la scienza» (*Ma*, 46).

⁴⁰ «È a partire dal dispiegamento di questo medesimo come *différance* che si annuncia la medesimezza della differenza e della ripetizione dell’eterno ritorno» (*Ma*, 46).

Presentandosi essa si cancella, risuonando si assorda e si smorza, come la *a* quando si scrive, quando iscrive la sua piramide nella *différance*» (*Ma*, 51-52).

Ora, ciò che Heidegger lamenta è proprio il fatto che di questa differenza si sia obliata ogni *traccia*: «la differenza dell'essere dall'ente, ciò che la metafisica ha obliato, è scomparsa senza lasciar traccia. La traccia stessa della differenza è sprofondata» (*Ma*, 53). Derrida s'appiglia proprio a questo ricorso heideggeriano al concetto di traccia per operare, quasi insensibilmente, il suo gesto decostruttivo.

Infatti, se è vero, come abbiamo visto, che, per Derrida, la *différance* (termine con cui s'interpreta il senso della differenza ontologica) è essa stessa traccia, ciò che la metafisica oblia è la traccia di una traccia⁴¹. Afferma infatti Heidegger: «La storia dell'essere incomincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza fra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata. Solo i due differenti, il presente e la presenza, si svelano, ma non in quanto differenti. La stessa traccia primitiva [*die frühe Spur*] della differenza è cancellata perché la presenza appare come un essente-presente la cui origine è riposta in un essente-presente supremo»⁴².

La traccia, per sua essenza, si cancella sin dal suo primo tracciamento. Osserva Derrida: «La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura. [...] La cancellazione della traccia precoce ("*die frühe Spur*") della differenza è dunque "il medesimo" del suo tracciamento nel testo metafisico» (*Ma*, 53). Si annuncia così una struttura paradossale: «il presente diviene il segno del segno, la traccia della traccia. Non è più ciò a cui in ultima istanza rinvia ogni rinvio. Diviene una funzione in una struttura di rinvio generalizzato. È traccia e traccia della cancellazione della traccia» (*Ma*, 53).

Dal *presente* alla *traccia*, dunque, e ad una traccia che contempla strutturalmente la propria cancellazione e che quindi non può in alcun modo a sua volta rimandare ad un qualche tipo di presente o di presentazione, ma che piuttosto appartiene a quella che Derrida definisce appunto una "struttura di rinvio generalizzato". Ancora una volta, Derrida accosta il concetto di traccia all'idea di matrice hegeliana della Piramide: «non un confine che si possa oltrepassare, ma di pietra, su una muraglia, da decifrare in altro modo, un testo senza voce» (*Ma*, 54).

Sinora abbiamo parlato del concetto di *différance*. Ma che ne è, infine, del nome di *différance*? Che ne è di questa parola? «Per noi, – afferma Derrida – la *différance* resta un nome metafisico e tutti i nomi che essa riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici» (*Ma*, 56). La *différance* dunque in quanto nome, cioè proprio solo per il fatto di essere un nome, resta interna alla metafisica che si tratta di decostruire.

La *différance*, che dovrebbe significare la differenza tra l'essere e l'ente, è per la verità «più "vecchia" dell'essere stesso, una *différance* siffatta non ha nome alcuno nella nostra lingua» (*Ma*, 56). Ma il fatto che non vi sia un nome per essa non significa l'ineffabilità di un essere, ad esempio divino. «Ciò che sappiamo, ciò che sapremmo se qui si trattasse semplicemente di un sapere, è che non c'è mai stato, che non ci sarà mai una parola unica, un nome-signore» (*Ma*, 56-57). D'altronde, *différance*, con la *a*, è una sorta di messa in questione del nome, una sorta di errore ortografico: l'attenzione sarebbe

⁴¹ Osserva Di Martino: «Derrida fa riverberare cioè sull'espressione heideggeriana quel che già si è configurato a proposito del rapporto *différance*/traccia e opera così una sostituzione che provoca un raddoppiamento: se la *différance* è altro dalla presenza-assenza, se cioè la *différance* (è) traccia, allora è la traccia della traccia (= *différance*) che si è cancellata. Bisogna avere presente questo raddoppiamento per intendere adeguatamente l'argomentazione derridiana» (C. DI MARTINO, *Oltre il segno*, cit., p. 138).

⁴² M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Hozwege*, Frankfurt am Main, 1950; trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1968, p. 340.

da porre nei confronti di una lettera, la lettera *a*. E difatti è di una lettera che Derrida intende parlare: «parlerò dunque della lettera *a* – ci dice sin dall’inizio della conferenza sulla *différance* –, di questa lettera che è parso necessario introdurre, qua e là, nella scrittura della parola *différance*» (*Ma*, 29). Ma adesso questa dichiarazione di intenti non dovrebbe più apparire scandalosa, quanto piuttosto essere accettata *senza nostalgia* del nome unico e della parola propria, cioè fuori dal mito della lingua puramente materna o puramente paterna. Mentre l’affermazione è affine al modo in cui Nietzsche intende un certo riso ed una certa danza, la nostalgia sarebbe invece, sempre secondo Derrida, ancora appannaggio di Heidegger, ed è ciò che Derrida definisce la *speranza* heideggeriana.

§ 1.6 La decostruzione

Torniamo al termine da cui avevamo preso le mosse, ovvero al termine e al concetto di decostruzione. Dicevamo che “decostruzione” è un termine che, trattando di Derrida, è praticamente impossibile evitare, anzi si tratta del termine con cui più spesso viene identificato il pensiero derridiano. E tuttavia è forse, allo stesso tempo, il termine più equivocato, per cui ci sembra valga la pena ripercorrerne brevemente il senso, per chiarire di che cosa si parla quando si dice “decostruzione”.

Nella *Lettera ad un amico giapponese*, contenuta in *Psyché*, Derrida stesso ripercorre la genesi di questo termine. Siamo nel 1985, e questo termine, che per la prima volta fa la sua comparsa in *Della grammatologia*, si è ormai imposto e diffuso, fino ad inglobare l’intero senso del percorso derridiano. Derrida si propone in questo saggio non tanto di far chiarezza su che cosa sia la decostruzione, quanto piuttosto di sgombrare il campo da molti equivoci, e quindi di limitarsi a chiarire «che cosa non è la decostruzione» (*Psy*, 7), o piuttosto che cosa non dovrebbe essere (perché i rischi di fraintendimento non sono mai casuali, e costituiscono sempre una possibilità immanente).

In realtà, nel contesto di questa lettera, il problema è quello di tradurre il termine in giapponese, ma per far ciò occorre chiedersi quale sia il senso originario del termine, il senso che esso assume nella lingua madre. Tuttavia, anche all’interno della propria lingua è impossibile riscontrare un’univocità di significato. Osserva infatti Derrida: «Già nella mia lingua c’è un oscuro problema di traduzione tra quanto, qua e là, può concernere questa parola, e la sua utilizzazione, la sua possibilità» (*Psy*, 7).

Derrida dunque si accinge a descrivere il contesto preciso entro cui, ad un certo punto, gli si è imposto l’uso di questa parola.

Come anticipato, la parola fa la sua comparsa per la prima volta in *Della grammatologia*, e in quell’occasione il contesto per cui s’era reso necessario l’utilizzo di questa parola era la traduzione dei termini heideggeriani *Destruktion* o *Abbau*. Derrida ricorda che questi termini significavano «un’operazione relativa alla struttura o all’architettura tradizionale dei concetti fondatori dell’ontologia o della metafisica occidentale» (*Psy*, 8). Tradurre in francese questi termini con “distruzione” «implicava troppo scopertamente un annichilimento, una riduzione negativa forse più vicina alla “demolizione” nietzscheana che non all’interpretazione heideggeriana o al tipo di lettura che proponevo io» (*Psy*, 8). Questo è un passaggio importante, perché non solo emerge come il termine decostruzione s’imponga a partire da una circostanza ben precisa, ossia un innesto nel pensiero heideggeriano, ma anche come il problema sia quello di

esprimere il senso di un'operazione *non meramente negativa*. Questo punto deve essere tenuto presente da tutte quelle critiche che interpretano la decostruzione come operazione negativa e nichilista, distruttiva. Occorre cioè tener presente che, almeno nell'intenzione dichiarata, *non* vuole essere questo il senso della decostruzione.

Dopo aver scartato il termine "distruzione", Derrida ricorda che gli venne in mente in modo molto spontaneo il termine "decostruzione". Si tratta di una parola di uso raro e spesso ignorato in Francia, che però, secondo i significati eumerati nel *Littré*, si avvicinava molto a ciò che Derrida intendeva dire. Nel *Littré* infatti si faceva riferimento, come termine grammaticale, ad un sovvertimento del costruito delle parole in una frase, ad un disassemblare le parti di un tutto (ad esempio, il decostruire una macchina per portarla altrove). Insomma, l'uso grammaticale, linguistico e retorico di questo termine, rimandava a un certo uso macchinino. «Questa associazione – afferma Derrida – mi sembrò felicissima, molto adatta a ciò che intendevo dire» (*Psy*, 8). Ma Derrida si affretta a precisare: «Va da sé che se tutti i significati enumerati dal *Littré* mi interessavano per la loro affinità con quello che "volevo dire", essi concernevano però metaforicamente, se si vuole, modelli o regioni di senso e non la totalità di quanto, nella sua ambizione più radicale, può avere di mira la decostruzione. Essa non si limita né a un modello linguistico-grammaticale, neppure a un modello semantico, e meno che mai a un modello macchinico. Anch'essi andrebbero sottoposti ad interrogazione decostruttiva. È vero che in seguito, quei "modelli" – a cui si era tentati di ridurla – sono stati all'origine di numerosi malintesi circa il concetto e la parola decostruzione» (*Psy*, 9).

Insomma, per cercare di evitare il più possibile dei malintesi, occorre tenere presente il significato etimologico, letterale, del termine, ma anche, contemporaneamente, il suo utilizzo a partire da una precisa situazione problematica, ossia la traduzione del termine heideggeriano. Occorre cioè non presumere che esista un significato univoco o primitivo, ma vedere come tutto nasca a partire da una strategia contestuale: la parola non ha un significato univoco, quanto piuttosto un valore d'uso, un valore strategico. Solo avendo presente questo è possibile approssimarsi a ciò che tale parola vuol dire⁴³.

Tuttavia, nel momento in cui Derrida adotta il termine decostruzione ha in mente anche un secondo elemento contestuale: l'allora dominante "strutturalismo". Questo termine gli sembrava adatto per segnare uno scarto anche rispetto a questa tradizione di pensiero. Si impone cioè a Derrida una presa di posizione nei confronti del concetto di *struttura*. Nondimeno, la decostruzione non è semplicemente un gesto strutturalista, solo per il fatto di prendere in carico il problema della struttura, bensì si configura altrettanto come antistrutturalista, dal momento che approfondisce, va *oltre* lo strutturalismo.

Derrida inoltre fa riferimento non solo a strutture linguistiche, logocentriche o fonocentriche (la linguistica strutturale di De Saussure) ma anche a strutture socio-istituzionali, politiche, culturali e, anzitutto, filosofiche. La decostruzione coinvolge insomma *ogni* tipo di struttura. Strutture che, a loro volta, – precisa il Nostro – non sono semplicemente idee, né forme, né sintesi. Derrida sottolinea come l'operazione di decostruzione o di destrutturazione *non* costituisca un'operazione meramente negativa nei confronti della struttura: «Più che di distruggere, si trattava anzi di comprendere come si fosse costruito un certo "insieme", e per questo ricostruirlo» (*Psy*, 10). Certo, Derrida è consapevole del fatto che il prefisso "de-" costituisca inequivocabilmente un'apparenza

⁴³ Naturalmente, c'è qui tutta la problematica del *nome*. Problematica, di cui Derrida si è occupato nelle prime opere sul segno e la scrittura, e che occorrerebbe tenere ben presente. C'è qui tutta la critica al logocentrismo e al fonocentrismo, da cui esce strategicamente un concetto di scrittura che, come abbiamo cominciato a vedere, non è certo riducibile al senso ordinario di scrittura, ma che nasce dallo scarto rispetto ad un concetto canonico per cui essa era ritenuta inferiore e strumentale rispetto al *logos*, al linguaggio puro, alla voce, alla nominazione.

di negatività, tuttavia tale prefisso avrebbe a che fare più con una derivazione genealogica, che con una demolizione.

In ogni caso, al di là degli influssi heideggeriani o strutturalisti, questa parola, anche presa di per sé, è sempre parsa al Nostro insoddisfacente: «Questa parola [il termine “decostruzione”], almeno se usata da sola – dichiara Derrida – mi è sempre parsa insoddisfacente (ma quale parola non lo é?), e deve essere sempre accompagnata da un discorso» (*Psy*, 10).

«Ogni frase tipo “la decostruzione è X” o “la decostruzione non è X” – afferma Derrida – manca a priori di pertinenza, è a dir poco falsa»⁴⁴. Il termine “decostruzione” trae il suo valore solamente dall’iscrizione in una catena di sostituzioni possibili, in ciò che troppo schematicamente si chiama “contesto”; “decostruzione” non è affatto una buona parola, è semplicemente una parola che ha reso dei servigi, in una situazione ben determinata; essa rimane essenzialmente imperfetta, e va sempre inserita in una catena di sostituzioni possibili. Occorrerà quindi moltiplicare le avvertenze, produrre uno scarto rispetto a diversi concetti filosofici della tradizione.

Vediamo, in breve, di che malintesi si tratta.

In primo luogo, la decostruzione non è, secondo Derrida, un’*analisi* né una *critica*.

Non è un’*analisi*, perché non si tratta di una regressione verso l’elemento semplice, verso un’origine non scomponibile. Ma non è nemmeno una forma di *critica*, né in senso generale, né in senso kantiano. «L’istanza del *krinein* o della *krisis* (decisione, scelta, giudizio, discernimento) è anch’essa, come del resto tutto l’apparato della critica trascendentale, uno dei “temi” o degli “oggetti” essenziali della decostruzione» (*Psy*, 10). La decostruzione è decostruzione anche del concetto di critica, comunque lo si intenda.

In secondo luogo, non si tratta di un *metodo*, perché essa non ha valore meramente procedurale o tecnico. Non è quindi un “metodo” di scomposizione, di vivisezione testuale, come spesso viene concepita. Non è neanche un metodo interpretativo dei testi, un insieme di strumenti metodologici, un insieme di regole o di procedure trasferibili, è anzi precisamente la dinamica di sospensione di tutto ciò.

Ma non basta. In terzo e ultimo luogo, la decostruzione non consiste, più genericamente, in un *atto* o un’*operazione*. Non è semplicemente un atto prima di tutto perché essa «non compete a un soggetto (individuale o collettivo) che se ne assumerebbe l’iniziativa e la applicherebbe a un oggetto, a un testo, a un tema, ecc.» (*Psy*, 11). Ed il fatto che la decostruzione non sia qualcosa che compete ad un soggetto, ovvero un’operazione del soggetto da applicare ad un oggetto, fa sì che essa sia un qualcosa in qualche modo *subito* dal soggetto, un che di passivo, un qualcosa che comunque non si riduce ad una attività del soggetto, che non dipende solo da lui.

Ma se non è semplicemente un’attività, bensì un qualcosa che il soggetto subisce, che cosa è la decostruzione? Derrida la definisce appunto come un qualcosa che capita al soggetto, come l’accadere stesso. Ecco il punto decisivo: «La decostruzione ha luogo, è un *evento* che non attende la deliberazione, la coscienza o l’organizzazione del soggetto, neppure della modernità. Ciò [*ça*] si decostruisce» (*Psy*, 11). Qui Derrida ci dice qualcosa su che cosa sia la decostruzione “in positivo”: è un evento. La decostruzione è un qualcosa che accade. Si noti come per Derrida non solo la decostruzione ha luogo, accade, ma ha luogo ovunque ciò [*ça*] ha luogo, ovunque ci sia qualcosa. Quindi non solo la decostruzione ha luogo, ma ciò che ha luogo è la decostruzione. Quindi *non* accade *che* la decostruzione.

Ma *chi* o *che cosa* si decostruisce? Il “*ça*” a chi o cosa si riferisce? «Qui il *ça* non è una cosa impersonale che si opporrebbe a una qualche soggettività egologica» (*Psy*, 11).

⁴⁴ *Ibidem*.

In effetti, la prima tentazione che si avrebbe sarebbe quella di identificare il soggetto della decostruzione, se non con il soggetto umano, personale, per lo meno con un'istanza astratta, oggettiva, impersonale. Ma Derrida ci previene su questo punto, affermando una sostanziale indecidibilità del soggetto del decostruirsi. «È in decostruzione. E il “si” di decostruirsi, che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si fa carico di tutto l'enigma» (*Psy*, 11). Di nuovo, dunque, laddove si pensava di poter finalmente dire che cos'è la decostruzione, s'insinua un enigma. Ed in effetti Derrida stesso conclude affermando: «Capisco, mio caro amico, che cercando di chiarire una parola per facilitarne la traduzione, non faccio che moltiplicare le difficoltà: l'impossibile compito del traduttore (Benjamin), ecco tra l'altro cosa vuole dire “decostruzione”» (*Psy*, 12). L'enigma della decostruzione può essere espresso in questo modo: ciò che accade *coincide* con la dinamica di risposta a ciò che accade del soggetto, con la sua *responsabilità*.

La decostruzione solo riduttivamente può essere considerata quale operazione teoretico-testuale, eventualmente applicabile anche a tematiche di tipo etico-politico, mentre è vero che essa ha a che fare più propriamente col corso delle cose, è ciò che è in corso, ciò che accade, è un evento del e nel pensiero, un avvenimento in cui la partizione tra teoria e pratica si complica “originariamente”.

Da un lato, la decostruzione non consiste in un mero lavoro della scrittura, bensì è la circoscrizione di un evento, il luogo in cui è (im-)possibile la venuta dell'altro, quindi è esercizio di apertura, e infine assunzione di responsabilità. Alla decostruzione pertiene costitutivamente una vocazione etico-politica, poiché essa è essenzialmente risposta all'ingiunzione di lasciar/far venire l'altro. D'altro canto, ciò che avviene, il reale, si dà, avviene decostruttivamente: la dinamica del reale non è altro che la stessa decostruzione. «Ciò che avviene, avviene decostruendosi. Non sono io che decostruisco, è l'esperienza di un mondo, di una cultura, di una tradizione filosofica cui avviene qualcosa che chiamo “decostruzione”: qualcosa si decostruisce, non funziona, qualcosa si muove, si sta dislocando, disgiungendo o disaggiustando, e incomincio a prenderne atto; si sta decostruendo e bisogna risponderne» (*GS*, 98). La decostruzione, insomma, non è riducibile ad un gesto deliberato di analisi e di presa in carico della nostra tradizione: essa è il mondo in decostruzione.

Lo è da sempre, ma *oggi* ciò è più evidente. Le trasformazioni tele-tecnoscientifiche, nonché le trasformazioni degli assetti politico-economici hanno accelerato vertiginosamente i tempi di questa trasformazione in atto. Oggi il mondo è, riecheggiando *L'Amleto* shakespeariano, *out of joint*, fuori di sesto, disaggiustato, in perenne e vertiginosa dislocazione. La decostruzione è dunque, in definitiva, il modo per convenire al proprio tempo, per corrispondere alla sua istanza ultima, che tuttavia, paradossalmente, è la dislocazione stessa. «La decostruzione – può dunque concludere il Nostro – è l'anacronia nella sincronia, è un modo per accordarsi con qualcosa di *out of joint*, di disaccordato» (*GS*, 100).

Questo aggravamento culminerà poi con l'evento dell'*11 settembre*. Osserva Derrida: «Questa situazione non è certo stata creata, e nemmeno rivelata, dal cosiddetto “evento maggiore” che risale a un certo “undici settembre 2001”, anche se queste uccisioni da una parte e questi suicidi dall'altra (ma anche tanti altri ancora) ne hanno mediateatralizzato le premesse e alcune ineluttabili conseguenze; e anche se questa media teatralizzazione ha costituito la struttura e la possibilità del suddetto evento» (*SC*, 12).

Ma, se la decostruzione è riconducibile, in ultima analisi, ad una *riaffermazione* di una trasformazione già in atto, perché – si chiede il Nostro – decostruire? «Se la decostruzione è tutt'altro che una mia iniziativa, o un metodo, una tecnica, ma è ciò che avviene, l'evento di cui si prende atto, perché allora, andare in quel senso? Perché

aggravare la situazione? Non sarebbe meglio riparare?» (GS, 99-100). Certo, la decostruzione è ciò che è in corso oggi, ciò che urge ed interpella una risposta. E tuttavia «bisogna sapere se si è *pro* o *contro*, se si è contenti o no, e se si vuole accentuare il processo o rallentarlo – osserva il Nostro» (GS, 100). Ma aggiunge: «è qui che non ho risposta» (GS, 100). Non si sa se la decostruzione sia un bene o sia un male, si sa soltanto che essa è ciò che accade. Allora è meglio andare «nel senso della decostruzione perché è ciò che avviene ed è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia. Perché qualcosa venga bisogna che ci sia un avvenire, e dunque, se c'è un imperativo categorico, è di fare tutto il possibile perché l'avvenire resti aperto» (GS, 100).

Ciò cui si approda è dunque un pensiero dell'evento, o meglio dell'avvenimento. Il termine ultimo è l'evento non in quanto si tratti semplicemente di farne un oggetto di pensiero o di enunciazione, ma in quanto si tratta, paradossalmente, di *farlo avvenire*. Non perché ciò sia *preferibile*, ma perché è ciò a cui non si potrà mai sfuggire: «Qualcuno potrebbe dirvi ad esempio: “Talvolta è meglio che questo o quello non accada. [...] L'evento non è buono in sé, l'avvenire non è incondizionatamente preferibile”. Certo, ma si potrà sempre mostrare che ciò a cui ci si oppone, quando si preferisce condizionatamente che questo o quello non avvenga, è qualcosa di cui si pensa, a torto o a ragione, che sbarrì l'orizzonte o semplicemente formi l'*orizzonte* (parola che vuol dire *limite*) per la venuta assoluta del totalmente altro, per l'avvenire stesso» (ET, 23).

In definitiva, l'assioma della decostruzione è che è meglio che vi sia avvenire, piuttosto che non vi sia: «L'apertura dell'avvenire è meglio, ecco l'assioma della decostruzione, ciò a partire da cui essa si è sempre messa in movimento e che la collega, come l'avvenire stesso, all'alterità, alla dignità senza prezzo dell'alterità, ossia alla giustizia. È anche la democrazia come democrazia a venire» (ET, 22-23).

L'EVENTO

§ 2.1 Dalla scrittura all'evento

Abbiamo già visto come in Derrida il concetto di *scrittura* vada ben oltre il mero senso letterale di *testo scritto* per significare invece, più propriamente, il *testo generale*, ovvero l'accadere, il darsi delle cose, gli eventi. È esattamente questo legame stretto tra la scrittura e l'eventualità che ci obbliga ad un approfondimento del concetto stesso di scrittura, al fine di comprendere poi più adeguatamente il concetto derridiano di *evento*.

La trattazione specifica di questo rapporto tra scrittura ed evento è offerta da Derrida nel suo saggio *Firma evento contesto*⁴⁵ contenuto in *Margini – della filosofia*. Si tratta di un saggio molto importante e precoce (è del 1971), che, tra l'altro, diede l'avvio ad un'intensa *querelle* con Searle circa la teoria degli atti linguistici di Austin⁴⁶.

Il tema del colloquio concerne il concetto di *comunicazione*. Ebbene, in generale, il termine "comunicazione" designa – osserva il Nostro – «il veicolo, il trasporto o il luogo di passaggio di un *sensò* e di un *sensò uno*» (*Ma*, 396). Tuttavia, Derrida osserva anche come, in realtà, non è detto che ciò che si tratta di trasmettere sia sempre *un sensò*, non è detto cioè che il concetto di comunicazione debba limitarsi al campo della semantica, della semiotica o della linguistica. Esso può infatti designare anche dei movimenti di tipo non semantico. Per esempio, si può trasmettere, propagare anche un urto, una scossa, una forza, un movimento, e in questo caso non si tratterebbe, evidentemente, di fenomeni di *sensò*, eppure non si potrebbe negare che è comunque in atto un processo di trasmissione, di comunicazione, anche se ciò che viene trasmesso non consiste in un contenuto semantico o concettuale. Questo tuttavia non significa che un *sensò* non semantico di comunicazione preceda, costituendone il *sensò proprio* e primitivo, il concetto semantico di comunicazione. In altri termini, il *sensò* semantico, semiotico o linguistico di comunicazione non costituisce una derivazione o un'estensione di un presunto *sensò* primitivo e non semantico di comunicazione.

In ogni caso, Derrida mette in questione il presupposto di base, e cioè che si dia qualcosa come *un contenuto proprio*, sia in *sensò* semantico che non, e che quindi sia possibile fuoriuscire semplicemente dal dinamismo metaforico, di spostamento e di trasporto. Inoltre, Derrida osserva come la presupposizione di *un contenuto proprio* faccia necessariamente il paio con la presupposizione di un *contesto* in grado di delimitare l'orizzonte della comunicazione. «Ma – si domanda Derrida – sono mai

⁴⁵ Si tratta di una comunicazione al *Congrès International des Sociétés de philosophie de langue française* (Montréal, agosto 1971). Il tema del colloquio era *La communication*. Saggio riprodotto successivamente e corredato della relativa *querelle* in J. DERRIDA, *Limited inc.*, cit..

⁴⁶ Il testo di J. Austin preso di mira è il celebre J. AUSTIN, *How to do things with words* (1955), Oxford 1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Milano, 1987.

determinabili in modo assoluto i requisiti di un contesto? [...] La nozione di contesto non nasconde, dietro una certa confusione, dei presupposti filosofici ben determinati?» (*Ma*, 397).

Ebbene, Derrida – diciamolo fin da subito – tenterà non solo di porre in questione l'ammissibilità di un qualcosa come un contenuto e più specificamente di un *sensu proprio*, ma anche di dimostrare che «un contesto non è mai determinabile in modo assoluto» (*Ma*, 397). Vi sarebbe anzi una sorta di «insaturazione strutturale» (*Ma*, 397) che non solo renderebbe teoricamente insufficiente il concetto corrente di *contesto* (linguistico o non linguistico), ma che obbligherebbe inoltre ad una revisione, ovvero una determinata generalizzazione e spostamento del concetto di *scrittura*. Infatti, la nozione da cui Derrida prende direttamente le mosse è quella tradizionale, ovvero, sempre secondo il Nostro, quella che concepisce la scrittura come *mezzo di comunicazione* del senso, come ciò che è in grado di *estendere* la comunicazione. Afferma infatti Derrida: «Si deve [...] riconoscere in essa un potente mezzo di comunicazione, che *estende* per un largo raggio, se non infinitamente, il campo della comunicazione orale o gestuale» (*Ma*, 398).

A partire da un'idea di scrittura tradizionalmente circoscritta all'interno del concetto di comunicazione, si potrà vedere come una critica efficace del concetto di comunicazione consentirà allo stesso tempo di ripensare il concetto di scrittura e, più precisamente, di allargarlo oltre le maglie della comunicazione stessa entro cui risultava ristretta. Gli effetti di comunicazione risulteranno alla fine essere riducibili ad effetti particolari, secondari e supplementari.

Ma vediamo intanto di approfondire il *concetto tradizionale di comunicazione*. Derrida osserva come esso, innanzitutto, presupponga l'esistenza di uno *spazio omogeneo* di comunicazione. Infatti, il concetto di *espansione*, che il concetto più generale di comunicazione, come abbiamo visto, presuppone, dà l'idea che vi sia un confine empirico nella forma dello spazio e del tempo che si tratterebbe di allargare: il senso verrebbe portato, attraverso mezzi differenti e tecnicamente più o meno potenti, a distanze maggiori, «ma in un *milieu* fondamentalmente continuo e uguale a se stesso, in un elemento omogeneo attraverso il quale l'unità, l'integrità del senso non sarebbe affettata nella sua essenza» (*Ma*, 398).

Ecco allora che i presupposti di ogni concezione filosofica tradizionale della scrittura sarebbero i seguenti: «la semplicità dell'origine, la continuità di ogni derivazione, di ogni riproduzione, di ogni analisi, l'omogeneità di tutti gli ordini» (*Ma*, 398-399).

Ma il concetto tradizionale di scrittura comunicherebbe inoltre direttamente con il concetto di *rappresentazione*. Infatti, ciò che la scrittura trasporta, comunica è un'idea, un contenuto significato. La scrittura è anzi *finalizzata* alla comunicazione e alla rappresentazione appunto di un significato, di un pensiero, di un'idea. La scrittura è rappresentativa nel senso che è *segno* dell'idea. Certo, i *mezzi* rappresentativi, come accennavamo, possono essere differenti, e tuttavia essi sono sempre sostanzialmente omogenei per quanto riguarda la loro funzione. Ogni tipologia di scrittura risponde, per Derrida, ad una «legge di economia meccanica: risparmiare il massimo dello spazio e del tempo con l'abbreviazione più conveniente» (*Ma*, 399). La modalità via via si complica: si può passare da una comunicazione ed una rappresentazione tramite gesti e suoni, all'utilizzo di sistemi di notazione quali inizialmente la pittura, e poi il geroglifico e l'ideografico, sino ad arrivare alla scrittura fonetica. Ma, in tutti questi casi – osserva Derrida – «la struttura rappresentativa che marca il primo grado della comunicazione espressiva, il rapporto idea/segno, non sarà mai abolita né trasformata» (*Ma*, 400). «La

nascita e il progresso della scrittura – osserva ancora il Nostro – seguiranno una linea diretta, semplice e continua» (*Ma*, 399).

Ma la scrittura non si contraddistingue solamente per questo «motivo della riduzione economica, *omogenea* e *meccanica*» (*Ma*, 400), per questo suo essere cioè un meccanismo di trasmissione e rappresentazione di un significato. Derrida individua quello che è il vero *fattore specifico* della scrittura (rispetto all'ambito più generale della comunicazione): si tratta di una *certa assenza* incorporata nella sua stessa struttura. In altri termini, se in generale la comunicazione si rifà ad una teoria del segno come rappresentazione dell'idea che a sua volta rappresenta la cosa percepita, la scrittura *si distingue* nell'abito della comunicazione proprio perché essa porta in sé un certo fattore dell'assenza. La differenza specifica della scrittura consiste insomma in una certa assenza. E si tratta di un fattore *costitutivo*: questa assenza appartiene alla struttura di ogni scrittura.

Questo è vero, dicevamo, per quanto riguarda il concetto tradizionale di scrittura. Come a dire che il fattore di una certa *assenza* per quanto riguarda la scrittura costituisce un motivo classico. Quest'assenza tuttavia è sempre stata per lo più intesa, come si tratterà di mostrare (questo costituisce il punto critico fondamentale), nel senso di *una modificazione o di un indebolimento di una presenza*. La funzione rappresentativa della scrittura consiste infatti tradizionalmente nel *supplire* la presenza, ovvero nel fungere da *traccia* (marchio, resto) per ricordare, come avviene per l'immaginazione o la memoria, un oggetto che non sia immediatamente presente.

In ogni caso, tradizionalmente questa assenza della scrittura significa più precisamente *assenza del destinatario*, nonché *assenza dell'emittente*. La scrittura, infatti, abbandona in un certo senso, si stacca da chi l'ha prodotta e dalla sua intenzione di significato, e mira a propagare i propri effetti al di là della sua presenza e dell'attualità presente del suo *voler-dire*.

Ora, per Derrida, se si vuole operare una critica al concetto tradizionale di scrittura, occorre ripartire proprio da un ripensamento di questa specificità dell'assenza⁴⁷. Perché

⁴⁷ Sull'importanza di questo punto insiste ancora Petrosino. Questo punto infatti gli serve per mostrare come il pensiero di Derrida non sia affatto nichilistico. Per comprendere il perché occorre interpretare adeguatamente il senso secondo cui Derrida si riferisce ad un "certo assoluto dell'assenza". In particolare, Petrosino prende in considerazione non solo J. DERRIDA, *Firma evento e contesto*, in ID., *Limited inc.*, cit., ma anche J. DERRIDA, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier Flammarion, 1980. (Del testo in italiano sono stati tradotti in volumi differenti i seguenti saggi: *Speculer – sur Freud*, trad. it. di L. Gazziero, *Speculare – su "Freud"*, Milano, Cortina, 2000; *Le facteur de la vérité*, trad. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 1978). Il passaggio cruciale è tratto proprio da quest'ultimo testo di Derrida: «[...] una lettera può sempre – e dunque deve non arrivare mai a destinazione [...]. E tutto ciò non è negativo, ma è un bene, ed è la condizione [...] perché qualcosa arrivi/accada» (*CP*, 133). «Ma allora – si chiede Petrosino – come può una lettera non arrivare mai a destinazione? E soprattutto: come può *dovere* non arrivare mai? Inoltre, come è possibile mettere in relazione questo "certo assoluto dell'assenza" del destinatario addirittura con qualcosa di non semplicemente negativo?» (S. PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, cit., p. 48).

Petrosino fa notare come per Derrida tale necessità di un certo assoluto dell'assenza sia implicata anche, e forse soprattutto, nel caso di "successo", nel caso cioè in cui la lettera arrivasse a destinazione. Ora, per Petrosino, affinché l'assenza non sia un alcunché di meramente negativo è necessario intendere un'"originaria" implicazione dell'alterità al cuore della presenza, si tratta, in altri termini, di riabilitare un'eccedenza al cuore della presenza: «a me sembra che si possa affermare che la lettera "deve" non arrivare mai a destinazione solo se quel "certo assoluto dell'assenza", oltre e prima ancora di riferirsi all'assenza e alla morte del destinatario, si trova già iscritto nel modo d'essere della sua presenza in quanto "altro", solo se l'assolutezza della sua "assenza" coincide con lo stesso modo d'essere della sua "presenza". [...] Vi è dunque "un'assenza assoluta del destinatario", il destinatario è dunque assolutamente assente solo in quanto altro, ma l'altro è assolutamente assente non come pura e semplice assenza, ed è anzi proprio nel rifiuto di una simile "pura assenza" che la riflessione derridiana può affermare un "certo

forse, alla fine, quest'assenza, ovvero ciò che consente di distinguere la scrittura all'interno dei vari mezzi di comunicazione si rivelerà tale, se ripensata, da scardinare questo stesso ordine gerarchico tra scrittura e comunicazione, e tale da impedire di continuare a pensare qualcosa come la comunicazione prima e separatamente dal fenomeno della scrittura. Alla fine, quella che si configurava inizialmente come una specificità della scrittura, tale da poterla distinguere all'interno della sfera della comunicazione, si rivelerà come il fattore che rovescia la gerarchia di subordinazione tra il linguaggio in generale e la scrittura, ponendo quest'ultima in posizione "archi-originaria", ovvero in una posizione che eccede una logica meramente oppositiva. Vedremo, in altri termini, che questa qualificazione dell'assenza si rivelerà appannaggio di *ogni* tipo di comunicazione, per cui ciò che si viene infine a determinare, una volta criticata la scrittura e ripensata la specificità dell'assenza, è una sorta di spostamento generale.

Ma vediamo ora di approfondire il senso di questa assenza, analizzandolo dapprima nel suo primo senso, ovvero come *assenza del destinatario*. L'assenza del destinatario non dev'essere intesa come il fatto che il destinatario dello scritto non sia immediatamente presente, o che sia semplicemente assente rispetto al campo di percezione dell'emittente, perché la scrittura deve presupporre un'assenza *assoluta* del destinatario. Osserva infatti Derrida: «Quest'assenza non è solamente una presenza lontana, ritardata o idealizzata» (*Ma*, 403), piuttosto «questa distanza, questo scarto, questa *différance* devono poter essere portate ad *un certo assoluto dell'assenza* perché si costituisca la struttura della scrittura, supponendo che la scrittura esista» (*Ma*, 403). In altri termini, l'assenza non deve essere percepita come una semplice modificazione, o allontanamento, o indebolimento della presenza, ma in termini assoluti: il destinatario deve essere assolutamente, strutturalmente assente. Tutto ciò – tiene a specificare Derrida – vale anche nel caso in cui lo scritto arrivi *certamente* a destinazione e nel caso in cui esso venga perfettamente compreso, insomma, anche in caso di successo dell'operazione di invio. Anzi, paradossalmente, per Derrida, è *specialmente* in caso di riuscita dell'invio, ovvero quando il messaggio arriva a destinazione, che si verifica l'assenza strutturale del destinatario. L'assenza del destinatario non costituisce una semplice modificazione continua della presenza, ma è, insomma, «una rottura di presenza, la "morte" o la possibilità della "morte" del destinatario inscritta nella struttura del marchio» (*Ma*, 404). L'assenza del destinatario, ovvero la non condivisibilità di un senso, la non comunicabilità è, in altri termini, un fattore necessario e strutturale, benché ciò renda la scrittura, che invece dovrebbe essere leggibile in quanto trasmissione di un significato, im-possibile. Osserva Derrida: «È necessario, se volete, che la mia "comunicazione scritta" resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario determinato in generale perché essa abbia funzione di scrittura, cioè la sua leggibilità» (*Ma*, 403).

assoluto dell'assenza" senza cadere per questo nella mera paradossalità, assurdità ed ovvietà. In conclusione, in Derrida la sottolineatura del "non-arrivare-mai" della lettera, di quella ch'egli anche definisce l'"*a-destination*" o la "*destinerrance*", non coincide in alcun modo con un elogio dell'incomunicabilità o con una sorta di celebrazione dell'assenza e del fallimento, poiché essa è relativa piuttosto al riconoscimento di un'eccedenza, di quell'eccedenza dell'altro che è sempre "ancora impensabile" perché è sempre e definitivamente impensabile, cioè altro. Nel non-arrivare-mai della lettera non si tratta quindi sono dell'intercettazione, dell'interferenza e della distruzione che possono sempre sopraggiungere lungo il percorso che il parlante/scrivente crede e/o spera sicuro, quanto anche e soprattutto della legge dell'eccedenza, legge dell'alterità in quanto unicità, che sempre scarta ed impedisce l'arrivo della lettera anche quando quest'ultima, senza essere empiricamente intercettata, deviata o distrutta, dovesse arrivare» (S. PETROSINO, *Ivi*, pp. 48-49). Cfr. anche S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, cit., in particolare il capitolo quarto "Legge e possibilità", pp. 181-192, e l'appendice B "La legge dell'impossibile", pp. 221-249.

Tutto questo è appunto paradossale, persino impossibile da concepire, e, ancora una volta, aporetico. Come si può infatti pensare di mantenere assieme queste le due istanze della leggibilità e del funzionamento nell'assenza *assoluta* (e non accidentale o provvisoria) del destinatario? Per nominare con un sol termine questa struttura aporetica della scrittura Derrida ricorre al concetto di *iterabilità*. Afferma infatti Derrida: «Una scrittura che non fosse strutturalmente leggibile – iterabile – oltre la morte del destinatario non sarebbe una scrittura» (*Ma*, 404). Derrida si serve di questo termine in quanto esso che riunisce in sé i concetti di ripetizione e di alterazione. Etimologicamente infatti *iterabilità* si compone di *iter*, da *itara*, che significa “nuovamente”, e di *alter*, che deriva dal sanscrito “altro”. La scrittura è un codice che, da un lato, nella sua singolarità e identità, può essere sconosciuto e non linguistico, e quindi dovrebbe poter valere a priori in assenza radicale di ogni destinatario empiricamente determinato, ma, dall'altro lato, proprio perché in qualche modo si identifica con qualcosa, questo identificarsi, questo reificarsi lo espone immediatamente alla reiterabilità e alla condivisibilità e quindi leggibilità da parte di un altro. La scrittura in quanto strutturalmente apertura alla ripetizione si può definire strutturalmente iterabile.

Un analogo discorso deve valere per quanto riguarda l'assenza strutturale dell'*emittente*. Infatti, «la situazione dello scrittore e del firmatario è, riguardo allo scritto, fondamentalmente la stessa di quella del lettore» (*Ma*, 405). «Scrivere – osserva Derrida – è produrre un marchio che costituirà una sorta di macchina produttrice a sua volta, a cui la mia futura scomparsa non impedirà in via di principio di funzionare e di fare e farsi leggere e riscrivere» (*Ma*, 404). La scomparsa dell'emittente significa, per Derrida, l'assenza del *voler-dire*, di un'intenzione di significazione, del voler comunicare, quindi in generale del senso. Lo scritto, in altri termini, continua ad agire e a farsi leggere anche al di là dell'intenzione dell'autore, rendendo quest'ultimo impotente ed impossibilitato a rispondere di ciò che ha scritto e prodotto. Inoltre, scrivendo, l'autore consegna l'opera, che pur ha firmato, nelle mani di chi potrebbe abusarne. Ma ciò che anche stavolta si tratta di sottolineare è che siamo al cospetto di un'assenza del tutto strutturale, non legata alla mancanza provvisoria o alla morte dell'autore. Naturalmente questa concezione di una scrittura «sciolta da ogni responsabilità assoluta, dalla *coscienza* come autorità in ultima istanza, orfana e privata fin dalla nascita dell'assistenza del padre» (*Ma*, 405) non può che rimandare all'imprescindibile tradizione platonica del *Fedro*.

Ma vediamo di trarre le conclusioni da quanto detto. Sia che si tratti dell'assenza del destinatario sia che si tratti invece dell'assenza dell'emittente, siamo al cospetto di un'assenza di tipo *strutturale* che non si contrappone semplicemente ad un'intenzione significativa piena e presente, ovvero che non succede ad essa a seguito del suo venire meno. Che si tratti di un'assenza strutturale significa piuttosto che qualcosa come un senso pienamente ed immediatamente presente, nonché un contesto pienamente saturabile non si sono mai dati in quanto tali, puramente, ma sempre per così dire “contaminati” dalla possibilità reale dell'assenza. In altri termini, la concezione della scrittura, che vede una certa assenza come strutturale, e che contempla strutturalmente la possibilità della propria impossibilità, finisce per mettere in crisi l'idea per cui sia possibile pensare ad un senso, ad un voler-dire, ad un contesto semantico o ermeneutico prima e indipendentemente dal fenomeno dell'iscrizione.

Tutto ciò conduce ad un concetto paradossale, aporetico, im-possibile di scrittura che Derrida tenta di ripensare, come abbiamo visto, avvalendosi del concetto di *iterabilità*. Ma soprattutto, tutto ciò comporta un ribaltamento di quello che tradizionalmente si è sempre pensato essere il rapporto tra la scrittura e il fenomeno della comunicazione: se l'assenza è un fattore strutturale al darsi di qualcosa come il senso, allora quello che pareva essere un caso particolare rispetto al fenomeno più ampio di

comunicazione (ovvero la scrittura come caso particolare di comunicazione), si rivela come condizione di im-possibilità del darsi stesso del linguaggio e del fenomeno comunicativo. Quest'ultimo è in altri termini già da sempre reso im-possibile dal fenomeno della scrittura. Naturalmente, questo aggravamento, questa complicazione in senso aporetico del rapporto che si presupponeva meramente oppositivo e subordinante tra linguaggio e scrittura, comporta anche un ripensamento ed un aggravamento del concetto stesso di scrittura. Se l'assenza non è derivata, bensì è, come dice Derrida, "archi-originaria", questo significa che anche la scrittura, il cui fattore specifico è come abbiamo visto questa certa assenza, non è semplicemente derivata e secondaria rispetto al fenomeno più generale della comunicazione, bensì è per così dire già da sempre implicata e richiesta da esso, di modo che anzi diventa essa stessa archi-originaria rispetto all'evento comunicativo, determinando così non solo un rovesciamento, ma più radicalmente un aggravamento della gerarchia classica. Da tutto ciò si può concludere come la *crisi del senso* così legata al concetto di scrittura non sia un fatto *accidentale* bensì la stessa possibilità positiva e struttura interna del linguaggio.

La scrittura cioè non può più essere intesa nel senso del rinvio ad un senso che si presume come già dato, non indica quindi semplicemente cioè che resta della trasmissione di un significato che così rimarrebbe esterno ed assente. Piuttosto, se è vero che un senso in quanto tale non si è *mai* dato, allora la scrittura non può che essere non rinvio di qualcosa ma rinvio *tout court*: ci sarebbero insomma solo rinvii, marchi, tracce. La scrittura si ridurrebbe, in ultima analisi, ad una forza di rottura col contesto, ad una forma di spaziamento e quindi alla possibilità sempre aperta di prelievo ed innesto, in una catena appunto interminabile di rinvii, che non consente l'ancoraggio fisso ad alcun contesto determinato. Naturalmente, questo non significa che sia semplicemente possibile fare a meno del contesto e fuoriuscire da esso; il fatto è che vi sono soltanto contesti senza nessun centro di ancoraggio *assoluto*, non vi sono cioè contesti *saturabili*. È quello che Derrida definisce anche il fenomeno della *citazionalità*, per il quale ogni termine, non essendo assolutamente legato ad alcun contesto, può sempre essere estrapolato e reinserito, ovvero, appunto, *citato*, in un altro contesto. Ma si badi che tutto ciò non è da confondere una sorta di polisemia o di plurivocità del senso, bensì, dal momento che non si dà originariamente un senso univoco prima del suo tracciamento, abbiamo a che fare con una sorta di dispersione originaria del senso, quella che Derrida definisce come una "*disseminazione*" del senso.

Ma questo aggravamento del concetto di scrittura significa soprattutto che quelli che potevano apparire come caratteristiche appannaggio esclusivamente della scrittura così come era classicamente intesa, costituiscono invece i fattori propri di ogni "segno", di ogni forma di linguaggio, e, ancora più radicalmente – ed eccoci al punto che ci interessa – di ogni *esperienza*, di tutto ciò che accade. Afferma infatti Derrida: «I tratti che si possono riconoscere nel concetto classico e definito in senso stretto di scrittura – osserva Derrida – sono generalizzabili. Essi possono valere non solo per tutti gli ordini di "segni" e per tutti i linguaggi in generale ma anche, al di là della comunicazione semio-linguistica, per tutto il campo di quello che la filosofia chiamerebbe l'esperienza, o addirittura l'esperienza dell'essere: la suddetta "presenza"» (*Ma*, 405).

È l'esperienza⁴⁸ nella sua totalità che può essere quindi definita attraverso l'idea di *iterabilità*. Infatti, ogni elemento del linguaggio ma anche appunto dell'esperienza può infatti essere identificato, riconosciuto, quindi ripetuto⁴⁹. E «perché quest'identità è paradossalmente la divisione o la dissociazione da sé [...]»? Perché quest'unità della forma significativa si costituisce solo grazie alla sua iterabilità, grazie alla possibilità di esser ripetuta in assenza non solamente del suo "referente", il che è ovvio, ma in assenza di un significato determinato o dell'intenzione di significato attuale, come di ogni intenzione di comunicazione presente» (*Ma*, 407). Non si darebbe, insomma, secondo Derrida, un'esperienza *pura* della presenza, ma solamente catene di marchi differenziali (quelli che altrove definisce *tracce*), laddove ogni marchio è «un *resto* non presente di un marchio differenziale staccato dalla sua pretesa "produzione" o origine» (*Ma*, 407). Eccoci dunque, infine, al punto in cui il concetto di scrittura tocca quello di esperienza, in cui la scrittura arriva a significare il darsi, in modo *différentielle*, di tutte le cose.

§ 2.2 L'evento e il performativo

Derrida approfondisce ulteriormente la questione osservando come questo intrinseco legame tra la scrittura e l'esperienza, il fatto cioè che non siano così perfettamente distinguibili una sfera prettamente linguistica da una parte e una sfera pratica dall'altra, possa far pensare che la comunicazione linguistica sia assimilabile a quello che Austin definisce il *performativo*, ovvero atti linguistici che non si limiterebbero ad enunciare in modo descrittivo e secondo i parametri del vero e del falso, ma che in più comunicherebbero un movimento originale, un'operazione, la produzione di un effetto. Derrida trova interessante questa teoria di Austin, perché costituisce in effetti un tentativo di *complicazione* del concetto classico di comunicazione che sembrerebbe andare nella sua stessa direzione. Infatti, anche la teoria austiniana del *performativo* non concepisce un referente al di fuori o prima di sé: «non descrive qualcosa che esiste al di fuori del linguaggio e prima di esso. Esso produce o trasforma una situazione, opera» (*Ma*, 412). Inoltre, il *performativo*, sempre secondo Austin, si sottrae all'autorità del valore di verità, all'opposizione vero/falso, mentre si rifà al valore di forza, e alla differenza di forza (*illocutionary* o *perlocutionary force*). Insomma, – osserva Derrida – «potrebbe sembrare che Austin abbia fatto esplodere il concetto di comunicazione come concetto puramente semiotico, linguistico o simbolico» (*Ma*, 412). Infatti, il performativo, così come è concepito e teorizzato da Austin, «è una "comunicazione" che non si limita essenzialmente a trasportare un contenuto semantico già costituito e sorvegliato da un intento di verità» (*Ma*, 412), bensì in qualche modo a

⁴⁸ In realtà, Derrida utilizza anche questo termine di *esperienza* con estrema cautela. Scrive il Nostro in *Della grammatologia*: «Quanto al concetto di esperienza, esso è qui molto imbarazzante. Come tutte le nozioni di cui ci stiamo servendo, esso appartiene alla storia della metafisica e non possiamo utilizzarlo che in forma barrata. *Esperienza* ha sempre designato il rapporto ad una presenza, che questo rapporto abbia o no la forma della coscienza. Dobbiamo tuttavia, con quella sorta di contorsione e di contenzione cui il nostro discorso è obbligato, esaurire le risorse del concetto di esperienza prima ed al fine di raggiungerlo, per decostruzione, nel suo ultimo fondo. È la sola condizione per sfuggire ad un tempo all'"empirismo" ed ai critici "ingenui" dell'esperienza» (*Gr*, 91-92).

⁴⁹ Si noti come la trattazione del concetto di scrittura proietti già il discorso derridiano sulla problematica degli sviluppi mediatici *tecnologici* odierni. Non è un caso, infatti, che il titolo del paragrafo che tratta di questa revisione del concetto di scrittura sia proprio "Scrittura e telecomunicazione".

produrre ciò che trasporta. Per tutte queste ragioni, che appaiono estremamente in linea con l'impostazione derridiana, la teoria austiniana del performativo rappresenta agli occhi del Nostro quasi un passaggio obbligato per comprendere appieno la crisi del concetto di comunicazione.

Tuttavia, vi sarebbe un punto in cui, secondo il Nostro, Austin non porterebbe sino in fondo la sua critica. In particolare, la difficoltà consisterebbe nel fatto che Austin non avrebbe pensato *radicalmente* la contaminazione archi-originaria tra linguaggio e scrittura. Questa mancanza lo avrebbe costretto quindi ad operare una serie di distinzioni (a partire da quella principale tra atto linguistico *performativo* ed atto linguistico *constativo*) che, sempre agli occhi di Derrida, non possono che apparire problematiche. Ecco, dunque, l'ipotesi che si tratterà di verificare: «Austin – afferma il Nostro – non ha preso in considerazione quello che, nella struttura della locuzione (dunque prima di ogni determinazione illocutoria o perlocutoria), comporta già quel sistema di predicati che chiamo *grafematici in generale* e che di conseguenza scompiglia tutte le opposizioni ulteriori di cui Austin ha invano cercato di fissare la pertinenza, la purezza, il rigore» (*Ma*, 413). Come vedremo, la decostruzione derridiana di questo presupposto acritico dell'impostazione austiniana del performativo consentirà al Nostro di approfondire ulteriormente la contaminazione "originaria" tra linguaggio e scrittura, nell'unico fenomeno dell'iterabilità.

Ora, il punto principale è che, per Derrida, in Austin vi sarebbe, a dispetto delle intenzioni, un arresto alla concezione classica della *comunicazione* per quanto riguarda alcuni essenziali aspetti come per esempio il mantenimento di un riferimento ad un *contesto*, addirittura a quello che Austin definisce il "contesto totale", ma anche per quanto riguarda il mantenimento di un riferimento ad una coscienza libera e presente alla totalità dell'operazione, nonché ad un voler-dire assolutamente pieno e padrone di se stesso. Si rimarrebbe fermi, in definitiva, ad una giurisdizione teleologica di un campo totale il cui centro organizzatore resta l'*intenzione*.

Il fatto che queste condizioni spesso vengano meno è da imputare a quelli che Austin definisce degli *infortuni* o delle *infelicità*. Austin, da un lato, sembra ammettere che tali infortuni siano inevitabili e quindi in un certo senso strutturali, ma, dall'altro lato, sembra considerarli in fondo come accidentali, esteriori, tali da non dirci nulla sul fenomeno considerato in sé. In altri termini, da un lato, egli riconosce che il performativo è costitutivamente difettoso/contaminato, ma, dall'altro lato – e simultaneamente –, egli considera tale rischio come meramente accidentale. Insomma, «il valore di rischio o di esposizione all'infelicità, benché possa affettare a priori, come Austin riconosce, la totalità degli atti convenzionali, non viene interrogato come predicato essenziale o come legge» (*Ma*, 415). Mentre invece, per Derrida, si tratta proprio di intendere tali infortuni come delle *possibilità necessarie*; il rischio di infortunio deve essere cioè considerato come una sorta di legge e possibilità strutturale. Austin, ad avviso di Derrida, sembrerebbe invece voler liquidare troppo in fretta questo rischio: «Austin non si domanda quali conseguenze derivino dal fatto che un possibile – che un rischio possibile – sia sempre possibile, sia in qualche modo una possibilità necessaria» (*Ma*, 415)⁵⁰. Insomma, ciò che Austin non riconosce, perlomeno non completamente, è che *non* esiste un performativo *puro*. Tutto questo, tradotto in termini più concreti, significa che non è vero che il contesto sia sempre saturabile, e nemmeno che vi sia una coscienza libera e presente, e ancora che il voler-dire sia assolutamente pieno e padrone di sé.

In particolare, Derrida si sofferma a prendere in considerazione quella forma di infelicità che Austin chiama *convenzionalità*. Per Austin, infatti, ogni atto linguistico e

⁵⁰ Come si vede, si torna alla problematica fondamentale della *possibilità necessaria*.

ogni locuzione performativa devono implicare una certa dose di convenzionalità e di ritualità.

Questo è ammissibile anche per Derrida. Tuttavia, Derrida osserva che, se una contaminazione tra convenzionalità e performatività è strutturale, allora occorrerebbe una rielaborazione generale e sistematica della struttura di locuzione, cosa che invece Austin, secondo Derrida, mancherebbe sintomaticamente di fare. Austin si limita a liquidare la possibilità di una contaminazione col convenzionale come si trattasse di un fenomeno anormale e parassitario, come una forma di «agonia del linguaggio che bisogna con forza tenere a distanza o a cui bisogna risolutamente volgere le spalle» (*Ma*, 416). Mentre per Derrida il riferimento alla convenzionalità dovrebbe essere considerato come decisivo in quanto rimandante fondamentalmente al fenomeno della scrittura: «anche la scrittura è – afferma infatti il Nostro – sempre stata trattata dalla tradizione filosofica come un “parassita”, e l’accostamento non è qui per nulla azzardato» (*Ma*, 417).

Come si può affermare che tali “infelicità” sono strutturali se poi alcuni performativi non si può negare che accadano? Osserva Derrida che non si può «negare che ci sono anche dei performativi che riescono e bisogna renderne conto: si aprono delle sedute, Paul Ricoeur l’ha fatto ieri, si dice “pongo una domanda”, si scommette, si lanciano sfide, si varano navi e talvolta addirittura ci si sposa. A quanto pare, eventi di tal genere si sono verificati. E se pure uno solo di essi avesse avuto luogo una sola volta, bisognerebbe ancora poterne rendere conto» (*Ma*, 418).

Per Derrida quest’obiezione è sensata, tuttavia per prenderla seriamente in considerazione occorrerebbe prima di tutto puntualizzare il concetto di evento e cercare in particolare di tenere distinto l’*evento* dal *performativo*. L’evento infatti, per Derrida, *non* è il performativo puro, il presente e il singolare puro, bensì è già dotato di una struttura ripetitiva o citazionale, in breve, e ancora una volta, *iterabile*. Quindi, nel caso degli eventi citati come esempi, Derrida si chiede se possa trattarsi di eventi scevri da qualsiasi tipo di enunciato “codificabile” o iterabile: gli enunciati performativi possono davvero essere concepibili come privi di qualsivoglia conformità a modelli iterabili? Si pensi in particolare al matrimonio: si può dire che esso non rimandi a qualche modello reiterabile e che non costituisca in fondo una forma di citazione?

Naturalmente questo accostamento dell’evento all’iterabilità va intesa nel senso di un’iterabilità che complichino la semplice opposizione tra atto performativo e atto constativo: «bisogna dunque non tanto opporre la citazione o l’iterazione alla non-iterazione di un evento, quanto costruire *una tipologia differenziale di forme di iterazione* [...]» (*Ma*, 419, corsivo nostro). Si annuncia cioè un concetto di *iterazione* che renda conto della contaminazione “originaria” e che non presupponga un’opposizione tra enunciati citazionali, da una parte, ed enunciati-eventi singolari e originali, dall’altra. Non che non ci siano atti performativi, effetti di parola, eventi discorsivi (*speech acts*): «semplicemente, questi effetti non escludono ciò che in generale viene ad essi opposto» (*Ma*, 420). Ciò che viene di solito opposto andrebbe in realtà – osserva Derrida – già presupposto, «in modo dissimetrico, come lo *spazio generale della loro possibilità*» (*Ma*, 420, corsivo nostro). E a cosa corrisponderebbe questo “spazio generale della possibilità”? A niente meno che alla *scrittura*, ovviamente nel senso allargato con cui lo intende Derrida, e quindi nel senso di spaziamiento, ovvero di frantumazione della presenza nel marchio⁵¹.

L’emblema di un evento così reinterpretato in termini di iterabilità è, per Derrida, la *firma*, l’*evento di firma*. Ora, la firma, classicamente intesa, è l’equivalente della fonte presente di un enunciato, ovvero dell’autore che parla. La firma corrisponde alla *presenza*

⁵¹ Cfr. *Ma*, 420.

dell'autore come persona che enuncia, come fonte, alla produzione dell'enunciato. Ma, se, da un lato, la firma implica la presenza dell'autore, dall'altro lato, essa implica allo stesso tempo la non-presenza *attuale* o *empirica* del firmatario. Inoltre, la firma fissa questo «esser-stato presente in un ora passato [*maintenant*], che resterà un ora futuro, dunque in un ora in generale, nella forma trascendentale del mantenimento [*maintenance*]. Questo mantenimento generale è in qualche modo inscritto, fissato nella puntualità presente, sempre evidente e sempre singolare, della forma di firma» (Ma, 422). Insomma, è come se venisse trattenuta la singolarità assoluta di un evento di firma, ottenendo così la riproducibilità di un evento puro. Si può dire dunque che la firma ci dica qualcosa di molto interessante sull'accadere in generale. Infatti, da un lato, “effetti di firma” si può dire che accadano tutti i giorni, essi sono la cosa più corrente al mondo. Dall'altro lato, effetti di firma sembrano non poter accadere mai, data la loro strutturale aporeticità, in quanto «la condizione di possibilità di questi effetti è simultaneamente, ancora una volta, la condizione della loro impossibilità, dell'impossibilità della loro rigorosa purezza» (Ma, 422).

In definitiva, questo affondo nel pensiero austiniano è valso a Derrida la possibilità di mostrare che anche nell'ambito di un pensiero consapevole della crisi che investe il concetto di comunicazione è pur sempre possibile ancorarsi ad una concezione classica di scrittura. Mentre invece ciò che occorre sforzarsi di fare è aggravare quest'opposizione semplice, che si dà per presupposta, tra scrittura e linguaggio, nonché approfondire il concetto stesso di scrittura, sino a contemplare il fenomeno dell'esperienza tutta.

§ 2.3 Evento, *ex-appropriazione* e avvenimento

Ma vediamo di accostarci a questo punto direttamente al concetto derridiano di evento, senza dover passare attraverso concetti affini, come quelli appena visti di scrittura o di performativo. Il concetto derridiano di *evento* è in fondo riducibile ad una definizione minimalista, secondo la quale l'evento corrisponderebbe ad «una certa *inappropriabilità* di ciò che accade» (FT, 98). «L'evento – afferma il Nostro – è ciò che accade [*arrive*] e che, accadendo [*en arrivant*], giunge [*arrive*] a sorprendermi, a sorprendere e a sospendere la comprensione: l'evento è, in primo luogo, *ciò che* in primo luogo io non comprendo. Ancora meglio, l'evento è in primo luogo *il fatto che* io non comprenda» (FT, 98).

Come si vede, Derrida sembra fondamentalmente riprendere la concezione heideggeriana di evento⁵², secondo la quale l'*Ereignis* non comporterebbe solamente un'*appropriazione* del proprio (*eigen*), ma anche una certa dinamica di *espropriazione* (*Enteignis*)⁵³. L'evento è infatti, per Heidegger come per Derrida, ciò che, da un lato, si

⁵² Infatti, nell'intervista di Giovanna Borradori a Derrida alla domanda: «Intende “evento” nel senso di Heidegger?» il Nostro risponde: «Senza dubbio» (FT, 98). Per un'analisi del confronto tra il concetto heideggeriano e quello derridiano di evento rimandiamo in particolare al contributo di Carmine Di Martino (cui questo paragrafo è fortemente debitore), in particolare al paragrafo 1.2. “*Ereignis*, evento”, in C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, cit., pp. 26-35. Sulla questione si veda anche C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, in particolare il capitolo secondo “L'evento e (è) l'impossibile”, pp. 30-43.

apre all'esperienza, ad un orizzonte di comprensione di visibilità, ma anche ciò che, dall'altro lato, non vi si riduce, in qualche modo vi si sottrae sempre e vi resiste. Fare esperienza di un evento richiede certamente che vi sia un movimento di *appropriazione* (comprensione, riconoscimento, identificazione, descrizione, determinazione, interpretazione a partire da un orizzonte di interpretazione), e tuttavia, se l'evento si riducesse a tutto questo, esso non sarebbe, secondo il Nostro, propriamente tale, non si potrebbe dire che qualcosa accade. È per questo che, affinché qualcosa meriti il nome di evento, è necessario che si verifichi anche la sorpresa assoluta, l'imprevedibilità, l'incomprensione, il rischio di equivoco, la novità non anticipabile, la singolarità pura, l'assenza di orizzonte. Da un lato, dunque, affinché vi sia evento un certo ordine di prevedibilità e di ricezione è richiesto, ma, dall'altro lato, questo stesso ordine deve essere sospeso e disatteso, perché altrimenti si finisce per ammortizzare e neutralizzare in anticipo l'evento. «L'evento – osserva Derrida – non si riduce al fatto che qualcosa accada» (ET, 14), ciò che accade [*arrive*] deve essere piuttosto assolutamente inatteso, deve sorprendermi ogni volta come un'occasione [*chance*] sempre nuova e inaudita. «L'arrivante deve essere assolutamente altro, un altro che mi attendo di non attendere, che non attendo, la cui attesa è fatta di una non attesa [...]» (ET, 14).

Per Heidegger, il concetto di *evento* è inoltre strettamente correlato al concetto di *dono*. Osserva Derrida: «Questa parola *Ereignis*, che significa correntemente evento, fa segno verso un pensiero dell'appropriazione o della deappropriazione che non può essere senza rapporto con quello del dono» (DT, 21). Infatti, per dire che qualcosa accade, Heidegger usa l'espressione *es gibt*, darsi. «Tutto ciò – osserva anche il Nostro – si gioca attorno all'espressione tedesca *es gibt*» (DT, 21).

L'*Ereignis*, l'evento, corrisponderebbe, per Heidegger, al darsi dell'essere e del tempo, esso corrisponde infatti alle espressioni *es gibt Zeit* e *es gibt Sein*. Si tratta naturalmente un darsi che si ritrae: tempo ed essere non “sono”, ma “si danno”, “ci sono”, nel movimento appunto della donazione/ritrazione, dell'ap-propriazione im-propriante⁵⁴.

Ma, tornando a Derrida, occorre notare come la sua critica all'orizzonte di attesa costituisca, in definitiva, e ancora una volta, un *double bind*, una doppia ingiunzione allo stesso tempo irriducibile ed impossibile, al cuore della definizione di evento. Doppia ingiunzione come abbiamo visto prettamente heideggeriana ma che Derrida aggrava e denomina *ex-appropriazione*⁵⁵. L'evento è precisamente ciò che corrisponde a questa dinamica singolare di appropriazione e espropriazione, laddove questi due movimenti, pur essendo l'uno la negazione dell'altro, non si escludono a vicenda, bensì sono in contaminazione archi-originaria *différentielle*.

Ma per comprendere la specificità dell'aggravamento derridiano rispetto alla concezione heideggeriana di evento, occorre, secondo il Nostro, ricorrere ad un *lessico della venuta*, e quindi parlare di evento in termini di *avvenimento*, di *avvenire*.

Per Derrida infatti è proprio il concetto di avvenimento in grado di salvaguardare un pensiero radicale dell'evento. Per Derrida, l'unica possibilità di intendere questa paradossale *attesa senza orizzonte di attesa* attraverso un'ingiunzione che non sia riducibile ad una qualsivoglia forma di preghiera, domanda o desiderio, è quella che

⁵⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980, pp. 122-123: «La donazione di presenza (*die Gabe von Anwesenheit*) è proprietà dell'*Ereignen*, dell'ap-propriadere a sé il proprio [...]; al dare come destinare appartiene il tenersi-in-sé come sospensione, rifiuto, ritenzione, mostra qualcosa come un sottrarsi (*ein Sichentziehen*), detto in breve: il ritrarsi (*den Entzug*). Ma in quanto i modi del dare da esso determinati, il destinare e l'arrecare, riposano nell'ap-propriadere im-propriadere (*im Ereignen*), il ritrarsi deve appartenere a quel che è proprio e peculiare dell'*Ereignis*».

⁵⁵ Per il concetto di evento e di *ex-appropriazione*, nel confronto con Heidegger, cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Milano, Cortina, 1996, in particolare il capitolo primo “Il tempo del re”, pp. 3-35.

passa attraverso uno scarno, quanto essenziale, “Vieni!”. Afferma Derrida: «Se vi fosse orizzonte d’attesa, anticipazione, programmazione, non vi sarebbero né evento né storia (ipotesi che, paradossalmente, e per la stesse ragioni, non si può mai escludere razionalmente: è quasi impossibile pensare l’assenza di un orizzonte d’attesa). Perché vi siano evento e storia, occorre dunque che un “vieni” si apra e si indirizzi a qualcuno, a qualcun altro che non posso né devo anticipatamente determinare [...]» (ET, 13). Si tratta, osserva ancora Derrida, di una chiamata che si indirizza *a qualcuno* o *a qualcosa*, e in questo senso «occorre pensare l’evento a partire dal “vieni”, e non l’opposto» (ET, 12). Tuttavia, «chiunque sia colui o colei a cui è detto “vieni”, non deve lasciarsi determinare in anticipo» (ET, 13). L’arrivante, colui che si invoca, è l’assolutamente altro, per questo l’evento è niente meno che *l’esperienza dell’altro*, un’*apertura affermativa alla venuta dell’altro*.

Per Derrida, mentre in Heidegger si rimarrebbe ancorati ad una dimensione fondamentalmente impersonale, sottolineata dal riferimento non casuale all’*Es*, nel proprio pensiero si profilerebbe una concezione dell’evento più radicalmente declinata in termini di singolarità.

In effetti, per Heidegger, per pensare l’evento è necessario *distinguerlo nettamente* dall’avvenimento, e infatti afferma: «Noi non possiamo più rappresentare ciò che si nomina nel nome *Ereignis* seguendo il filo conduttore del significato corrente della parola, giacché questo intende *Ereignis* nel senso dell’avvenimento (*Vorkommnis*), dell’accadimento (*Geschehnis*) – non a partire dallo *Eignen*, dall’ap-propriadere come il dischiudere salvaguardante nell’aperto dell’arrecare e del destinare. [...] L’unica intenzione di questa conferenza è proprio volta a portare allo sguardo l’essere stesso in quanto l’*Ereignis*. Solo, ciò che è nominato con la parola “l’*Ereignis*” dice tutt’altro che “avvenimento”»⁵⁶.

Il concetto di *Ereignis* servirebbe per Heidegger per chiudere con la differenza ontologica (il pensare l’essere a partire dalla distinzione tra l’essere e l’ente) e quindi per tentare di pensare l’essere in ciò che gli è proprio, ovvero lo *Es* dell’*Es gibt* (*Sein, Zeit*). E di questo *Es*, ovvero dell’*Ereignis*, per Heidegger si può dire solo che è «l’ap-propriadimento im-propriadere ad-propria»⁵⁷, un darsi che si ritrae, un’appropriazione che è anche un’espropriazione. Il proprio dell’essere consiste paradossalmente nella dinamica del suo ritrarsi, (*Enteignis*). All’appropriazione è essenziale una ritrazione: «All’*Ereignis* come tale appartiene l’*Enteignis*, la disappropriazione. Per il suo tramite l’*Ereignis* non rinuncia a se stesso, ma salvaguarda quello che gli è più proprio»⁵⁸.

Ora, da un lato, questa concezione heideggeriana è recuperata *in toto* da Derrida, anche se quest’ultimo accentua forse maggiormente il lato dell’espropriazione, dell’*Enteignis*, pur non rinunciando mai a riconoscere l’ineliminabilità della “fase” di appropriazione. Derrida come abbiamo visto parla infatti di un’aporetica *ex-appropriazione*.

Ma, dall’altro lato, vi sarebbe un punto di scarto precisamente nel recupero, come dicevamo, di un *lessico della venuta* che sarebbe radicalmente incompatibile con l’*Ereignis* heideggeriano. Osserva a questo proposito Di Martino: «Niente è tanto estraneo all’*Ereignis* heideggeriano quanto quel venire o quella venuta (“la venuta di ciò che arriva e di chi arriva, ossia dell’arrivante”, la “venuta imprevedibile dell’altro”) di cui parla Derrida quando si spiega a proposito dell’evento, facendo leva, significativamente, “sulla risorsa latina della lingua francese” (il venire, l’avvenire, la venuta, l’evento, l’avvento, l’invenzione, tutta la costellazione che ruota intorno a un tale “venire”: *venio*,

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, cit. pp. 121-122.

⁵⁷ *Ivi*, p. 125.

⁵⁸ *Ivi*, p. 124.

ex-venio, ad-venio, in-venio). All'*Ereignis* non si potrebbe affatto applicare il lessico del “venire” e della “venuta”, anzi, specialmente a questo esso risulterebbe allergico, proprio perché l'*Ereignis* dice tutt'altro che “avvenimento”, o “accadimento”, prende le distanze soprattutto dall'avvenimento»⁵⁹.

Ma cosa significa per Derrida *avvenimento*? E perché la riabilitazione del concetto della venuta produrrebbe lo scarto rispetto alla concezione heideggeriana? Sempre Di Martino sembra suggerire che il recupero dell'idea di venuta sia in grado di imprimere al discorso «una piega in direzione della singolarità dell'evento, del suo aver luogo, della sua incidenza»⁶⁰, per cui diverrebbe possibile parlare non dell'evento in generale, ma «dell'esperienza di *un* evento»⁶¹. «Se attraverso la nozione di *Ereignis* Heidegger si propone di pensare l'essere in ciò che gli sarebbe proprio, in quanto movimento del dare-destinare che si ritrae in se stesso, con “evento” Derrida intende piuttosto pensare “ciò che accade” o, ancora meglio, “una certa *inappropriabilità* di ciò che accade”. L'evento derridiano – in altri termini – viene, avviene, ha luogo, non è “u-topico”, sebbene il suo *ad-venire* non possa essere pensato secondo “la categoria data di avvenimento”»⁶².

Naturalmente in Derrida il fatto che si valorizzi la venuta, il venire, per poter pensare la singolarità, non significa che essa sia intesa nel senso del rendersi presente⁶³. Come sappiamo il pensiero di Derrida è anzi un tentativo di radicale decostruzione dell'idea di presenza. In realtà, l'avvenimento, l'aver luogo in Derrida è contemplato «a patto di pensare l'ad-venire di questo avvenimento nella sua irriducibilità all'anticipazione, alla previsione, all'economia, all'ordine della presenza, del proprio, del come tale»⁶⁴.

§ 2.4 L'evento come ospitalità incondizionata

Ma, se l'evento consiste in questa inanticipabilità nell'accadere come *venuta* dell'altro, allora è chiaro che esso si configura altresì come una forma di «*ospitalità assoluta*» (*ET*, 13). L'ospitalità, assieme al tema del *dono*, del *perdono*⁶⁵ e dell'*università senza condizione*⁶⁶, rappresenta una di quelle che Derrida denomina, in *Stati canaglia*,

⁵⁹ C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, cit., p. 29.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. il paragrafo 2.5 “Evento, venuta e invenzione”.

⁶⁴ *Ivi*, p. 29.

⁶⁵ Per il concetto di *dono* e di *perdono* in Derrida cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit.; J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit.; e J. DERRIDA, trad. it. di L. Odello, *Perdonare*, Milano, Cortina, 2004. Interessante in merito il confronto con Jean-Luc Marion: J. DERRIDA, *On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in J.D. Caputo, M.J. Scanlon (a cura di), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1999, in cui Derrida si confronta con le critiche di Marion circa il senso dell'impossibilità del dono. Per una “difesa” della critica di Marion cfr. il contributo di C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia storica. Le eresie fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, Il nuovo melangolo, Genova, 2008, che fornisce una puntuale ricostruzione del dibattito a partire dal confronto di Derrida e Marion con la fenomenologia heideggeriana e husserliana. Per una “difesa” invece delle controargomentazioni derridiane cfr. C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, cit., pp. 40-46.

⁶⁶ Cfr. J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. di G. Berto, *L'università senza condizione*, con P.A. Rovatti, Milano, Cortina, 2002.

figure dell'evento. Si tratta di esperienze consistenti nella venuta o nel venire dell'altro, cioè accadimenti caratterizzati, in quanto tali, dall'incondizionatezza, ovvero dalla sospensione di ogni condizione di possibilità. Afferma infatti il Nostro: «L'incondizionalità dell'incalcolabile dà da pensare l'evento. Essa si dà da pensare come venuta o venire dell'altro in esperienze di cui nominerò solo qualche figura metonimica» (SC, 210). Ritroveremo ed approfondiremo questo ricorso derridiano al lessico dell'incondizionatezza in seguito, a proposito della decostruzione della sovranità⁶⁷ (il cui carattere specifico è, appunto, il fatto di essere incondizionata). Tuttavia, osserviamo fin da ora come esso non sia considerato da Derrida un linguaggio definitivo (come ogni espressione da lui usata, d'altronde). Per Derrida parlare di incondizionatezza risponde all'esigenza di esprimere l'idea fondamentale circa la propria concezione dell'evento per cui quest'ultimo consisterebbe in una sorta di "sospensione" di ogni condizione, di ogni orizzonte di attesa, di prevedibilità, di possibilità. Si tratta di un lessico di certo non valido in assoluto, ma strategicamente utile a suggerire questa idea. Osserva Derrida: «Il ricorso che farò al lessico dell'incondizionalità mi pare certamente utile, perché la tradizione e la traduzione (*anhypotheton, unbedingt*, "incondizionale") ne facilitano l'intelligibilità, se non addirittura la pedagogia. Ma non sono sicuro che un'elaborazione a venire non imporrà un altro termine maggiormente libero da queste implicazioni semantiche tradizionali, del resto differenti da una lingua all'altra: *anhypotheton, unbedinget*, "incondizionale" non sono esattamente la stessa cosa. Un altro linguaggio aiuterà, forse, un giorno, a dire meglio ciò che vi sarebbe ancora da dire di queste figure metonimiche dell'incondizionale» (SC, 210).

Naturalmente per incondizionalità non si intende, in generale, come abbiamo visto, la semplice negazione del condizionale, bensì si vorrebbe esprimere l'idea di una transazione «fra, da una parte, l'esigenza ragionata del calcolo o della condizionalità, e, dall'altra parte, l'esigenza intransigente, cioè non negoziabile, dell'incalcolabile incondizionale. [...] *occorre e il calcolo e l'incalcolabile*» (SC, 214). La più grande difficoltà consiste – osserva ancora il Nostro – in una «transazione impossibile tra il condizionale e l'incondizionale, il calcolo e l'incalcolabile. Transazione senza regola data in anticipo, senza garanzia assoluta» (SC, 214-215).

Tema questo molto caro a Derrida, e dai risvolti politici fondamentali, ma che tuttavia occorre non fraintendere riducendone la portata ad un atteggiamento squisitamente politico, ma nemmeno *morale*, cui tuttavia è molto vicino. Afferma infatti Derrida: «Ciò che assomiglia qui a una morale dell'ospitalità va ben al di là di una morale, e soprattutto di un diritto e di una politica» (ET, 13). Cerchiamo di vedere perché.

Innanzitutto, occorre mettere a fuoco il concetto di *ospitalità*. Derrida osserva come l'atteggiamento veramente ospitale preveda, per principio, che colui che si lascia venire non debba essere preventivamente identificato, non debba cioè essere fatto rientrare all'interno di condizioni di accoglienza e di integrazione. Lo scopo non dovrebbe essere infatti quello di assimilarlo o di imporgli degli obblighi, perché altrimenti non si tratterebbe di un'ospitalità pura, bensì si avrebbe a che fare con una sorta di *ospitalità condizionata*. Ecco dunque la distinzione fondamentale per comprendere il concetto di ospitalità: da una parte, vi sarebbe l'ospitalità di tipo *incondizionato*, che corrisponderebbe alla vera ospitalità, e, dall'altra parte, un'ospitalità di tipo *condizionato*.

Quest'ultima è associata da Derrida a ciò che in genere si chiama *tolleranza*, e consiste in una virtù che, sotto le sembianze del buon costume, cela in realtà una volontà di conservazione del proprio potere sovrano: «È un discorso dalle radici religiose, ed è quasi esclusivamente il discorso dei potenti, pur sempre con qualche concessione

⁶⁷ Cfr. il paragrafo 3.7 "L'ipsocentrismo e la decostruzione della sovranità".

accondiscendente... [...] La tolleranza è sempre la “ragione del più forte”, è un segno della sovranità; è il buon viso della sovranità che, dalla sua altezza, fa capire all’altro: non sei insopportabile, ti lascio un posticino a casa mia, ma non dimenticarlo, sei a casa mia...» (FT, 136-137). «Se credo di essere ospitale – osserva ancora il Nostro – perché sono tollerante, voglio limitare la mia accoglienza, mantenere il potere sull’altro e controllare i limiti della mia “casa”, la mia sovranità, il mio “io posso” (il mio territorio, la mia casa, la mia cultura, la mia religione)» (FT, 137).

Si noti l’immediata ed immensa portata *politica* del discorso. Derrida è ben consapevole che un’ospitalità pura e incondizionata sarebbe *impossibile* da porre in essere in ambito politico, essa anzi provocherebbe l’autodistruzione delle identità sovrane statali. Se infatti gli Stati aprissero le porte a chiunque, questo significherebbe un’irrimediabile esposizione al rischio della propria rovina. «Mi accorgo bene – osserva il Nostro – che questo concetto della pura ospitalità non può avere alcuno statuto giuridico o politico. Nessuno Stato può iscriverlo tra le sue leggi». Tuttavia, prosegue il Nostro, «senza almeno il pensiero di quest’ospitalità pura e incondizionata, dell’ospitalità stessa, non si darebbe alcun concetto di ospitalità in generale, e forse non si potrebbe neppure determinare alcuna norma dell’ospitalità condizionata (con i suoi riti, il suo statuto giuridico, le sue convenzioni nazionali e internazionali)» (FT, 138). Nonostante cioè questa impossibilità strutturale di attuazione dovuta al suo irrimediabile effetto caotico e distruttivo, Derrida sa che il concetto di ospitalità dovrebbe essere comunque contemplato come punto di riferimento anche nell’ambito delle *pratiche politiche*, e che lo stesso concetto incondizionato di ospitalità ha comunque bisogno di calarsi in forme di ospitalità di tipo condizionato per essere in qualche modo attuato.

Occorre insomma *distinguere rigorosamente* tra l’ospitalità condizionata e ospitalità incondizionata, laddove – specifica il Nostro – la prima configura una specie di invito corredato da condizioni alle quali si deve attenere l’arrivante, mentre la seconda indica più propriamente una visita, in cui l’arrivante non è né atteso né invitato, bensì giunge in qualità di visitatore assolutamente straniero, come «un *nuovo* arrivo non identificabile e imprevedibile, totalmente altro» (FT, 138). Tuttavia, allo stesso tempo, questi due concetti di ospitalità sono *strutturalmente indissociabili*⁶⁸. Se è vero infatti che l’ospitalità incondizionata è assolutamente *eterogenea*, trascendente rispetto al politico e al giuridico, essa non può che divenire effettiva soltanto reinscrivendo l’incondizionato in alcune condizioni. Osserva infatti Derrida: «Ciò che rimane incondizionato ed assoluto (*unbedingt*, se si vuole chiamarlo così) rischia di non essere nulla se delle condizioni (*Bedingungen*) non ne fanno qualche cosa (*Ding, thing*)». E aggiunge: «Le responsabilità (politiche, giuridiche, etiche) hanno il loro luogo, se esse hanno luogo nella transazione, ogni volta unica come un evento, tra queste due ospitalità, l’incondizionata e la condizionata» (FT, 139). Transazione che comporta dunque l’assunzione responsabile del peggio, ovvero di un rischio assoluto per la propria esistenza come realtà politica.

Che l’ospitalità incondizionata sia trascendente e impossibile non significa che essa non *accada*, anzi essa coincide, come abbiamo visto, con l’*evento* in quanto apertura alla venuta dell’altro⁶⁹. «Dell’ospitalità incondizionata, ho sempre sostenuto, con costanza e insistenza, che in quanto *impossibile*, essa restava eterogenea al *politico*, al *giuridico* e

⁶⁸ «Sono qui in gioco i rapporti paradossali, o aporetici, tra due concetti contemporaneamente *eterogenei* e *indissociabili*, l’ospitalità *incondizionata* e l’ospitalità *condizionata* (vale a dire l’unica che, lo ripeto, appartenga all’ordine delle leggi, delle regole o delle norme – etiche, giuridiche o politiche – nazionali o internazionali)» (SC, 211, n. 131).

⁶⁹ «E’ chiaro che un’ospitalità incondizionata è quasi impossibile da vivere, giacché, per definizione, non la si può organizzare. Quello che accade, accade (*ce qui arrive arrive*), ed è in fondo il solo evento degno di questo nome» (FT, 138).

persino all'*etico*. Ma *impossibile* non significa “nulla”, anzi, è persino ciò che capita (*arrive*), per definizione» (*SC*, 210, n. 131).

Infine, se è vero che il rapporto tra l'ospitalità e l'ambito politico soffre di questa aporeticità, cosa si può dire del rapporto con la morale? Ebbene, Derrida tiene a sottolineare che l'ospitalità, pur avendo a che fare con un assetto *morale*, e dunque con la giustizia – definita con Lévinas come rapporto con l'alterità – non si riduce nemmeno all'*etico*, perché – osserva Derrida – essa *non dipende da una decisione*⁷⁰. L'evento dell'altro, d'altronde, è proprio ciò che non si può né si deve evitare, è ciò per cui noi siamo assolutamente impreparati e impotenti.

E qui forse si tocca il cuore ma anche il punto più difficile della decostruzione: la venuta dell'altro, quindi l'evento, non è semplicemente ciò che accade, ciò che ha luogo, bensì «esso è anche ciò che può sempre non aver luogo» (*ET*, 15). «È nel vuoto sempre aperto di questa possibilità, ossia la non venuta, la delusione assoluta, che mi riferisco all'evento» (*ET*, 15), osserva infatti il Nostro. L'accadere dell'evento contempla la possibilità della propria impossibilità.

Ma non solamente l'evento è ciò che non si può evitare né ridurre né disconoscere, essendo la venuta dell'altro ciò che *eccede* il nostro potere. Infatti, osserva Derrida: «la venuta dell'evento è ciò che non si può né si deve mai impedire, un altro nome dell'avvenire stesso» (*ET*, 12). Oltre a ciò, non si può evitare l'esposizione al rischio che l'accoglimento dell'altro determina, ovvero la possibilità del *peggio*. Non si può cioè dire che l'avvenire sia tanto preferibile in sé: esporsi all'alterità che viene, significa esporsi a ciò che non possiamo assolutamente comandare e che quindi può essere anche il *peggio*, il pericolo estremo.

Certo, come abbiamo già visto, non si tratta di arrendersi passivamente all'accadere, occorre decidersi, fare di tutto perché accada il meglio e si eviti il peggio. Osserva Derrida: «Qualcuno potrebbe dirvi ad esempio: “talvolta è meglio che questo o quello non accada. La giustizia ordina di impedire che certi eventi (certi “arrivanti”) capitino [*arrivent*]. L'evento non è buono in sé, l'avvenire non è incondizionatamente preferibile”» (*ET*, 23). E tuttavia, per il Nostro, il fatto che l'avvenire non sia incondizionatamente preferibile, dal momento che contempla strutturalmente la possibilità del peggio, non toglie che «ciò a cui ci si oppone, quando si preferisce condizionatamente che questo o quello non avvenga, è qualcosa di cui si pensa, a torto o a ragione, che sbarri l'orizzonte o semplicemente formi l'orizzonte (parola che vuol dire limite) per la venuta assoluta del totalmente altro, per l'avvenire stesso» (*ET*, 23). Rimane, in altri termini, un'ultima vera esigenza, che non è più semplicemente quella di auspicare che accada questo o quello, il meglio piuttosto che il peggio, ma che ci sia *sic et simpliciter* un avvenire. Un avvenire che, in quanto tale, contempla inevitabilmente e costitutivamente anche la possibilità del peggio.

In definitiva, è proprio questa apertura ad un avvenire così inteso a costituire il solo ed ultimo *imperativo categorico* della decostruzione, quello che Derrida definisce anche “l'assioma” della decostruzione. Afferma infatti Derrida in modo definitivo in *Ecografie della televisione*: «L'apertura dell'avvenire è meglio, ecco l'assioma della decostruzione, ciò a partire da cui essa si è sempre messa in collegamento [...]» (*ET*, 22-23).

Questo filo diretto con l'avvenire implica, tra l'altro, un ripensamento radicale della *cronologia* cui normalmente si associa l'evento. Si tratta, in particolare, di mettere in discussione il rapporto che normalmente si crede di poter registrare tra l'accadere e i diversi ordini temporali. Di norma, si lega l'accaduto ad un qualcosa che sta avvenendo ora o che è avvenuto. Derrida, invece, tenta di mostrare come l'evento, e l'istanza di

⁷⁰ Cfr. *FT*, 139.

inappropriabilità che ne costituisce l'essenza, sia legato unicamente all'avvenire, laddove l'avvenire a sua volta non è riducibile né al presente né al passato. Il fattore di inappropriabilità che caratterizza l'evento non gli è determinato «È l'avvenire – dichiara il Nostro – che determina l'inappropriabilità dell'evento, non sono né il presente, né il passato» (FT, 104). Il concetto di avvenire d'altronde è da tenere distinto anche dal concetto di *futuro* il quale mantiene comunque come punto di riferimento il presente.

Ma se non si tratta di preferire che accada questo piuttosto di quello, bensì semplicemente di tenere aperto un varco per l'avvenire, si può affermare che *tutto ciò che accade è un evento*? La risposta derridiana è affermativa, a patto però che con quel “tutto ciò che accade” si intenda appunto quella che avevamo definito fin da subito una certa inappropriabilità. «Dopo tutto – osserva Derrida – ogni volta che qualche cosa accade e anche nella più banale esperienza quotidiana, c'è una parte di evento e di singolare imprevedibilità: ogni istante segna un evento, come anche tutto ciò che è “altro”, ogni nascita e ogni morte, anche le più dolci e naturali» (FT, 99). La *parte di evento* dice proprio quel *fattore di imprevedibilità* che scardina ogni ordine di realtà pur costituendone l'intima condizione di possibilità.

Ma soffermiamoci per un momento proprio sull'esempio che Derrida riporta della *nascita*. Derrida stesso più volte ne sottolinea l'importanza, e anzi si spinge a considerare la nascita di un bambino «la prima figura dell'arrivante assoluto» (ET, 22). Il Nostro osserva come, per quanto la *nascita* di un bambino possa essere desiderata, prevista, programmata, preparata nei minimi dettagli, e perfino sognata e immaginata, ovvero «presa in uno spazio simbolico che ammortizza l'arrivo [*arrivance*]» (ET, 13), essa resta in ogni caso un evento del tutto imprevedibile. Il bambino che arriva è come se sorprendesse tutto l'ambiente all'interno del quale è più che mai atteso e accolto, «parla di se stesso come all'*origine* di un altro mondo, o a un'*altra* origine di questo mondo» (ET, 13). «Alla nascita di un bambino, *prima figura dell'arrivante assoluto*, si possono analizzare le causalità, le premesse genealogiche, genetiche o simboliche, e tutti i preparativi di nozze che si vogliono. Posto che si possa mai esaurire questa analisi, non si ridurrà mai l'alea, questo luogo dell'aver-luogo, vi sarà comunque qualcuno che parla, qualcuno di insostituibile, un'iniziativa assoluta, un'altra origine del mondo. Anche se essa deve dissolversi con l'analisi o tornar cenere, è un frammento incandescente d'assoluto» (ET, 22, corsivo nostro).

Questo esempio è particolarmente significativo perché suggerisce come ciò che costituisce in ultima analisi l'inappropriabilità di ciò che accade, quella *parte di evento* di cui parla Derrida, corrisponde al fatto puro e semplice che qualcosa accada, venga alla luce, nasca, appunto, nella singolarità dell'istante, del qui e ora. Si può dire che ciò che rimane assolutamente imprevedibile sembra essere in definitiva solamente il luogo e il momento dell'aver-luogo. Ovvero la *data*. Afferma infatti Derrida: «L'assolutamente nuovo non è questo piuttosto che quello, è il fatto che ciò accada [*arrive*] una sola volta, è ciò che una *data* segna (un momento e un luogo unici), e sono sempre una nascita e una morte a essere datati con una data» (ET, 22, corsivo nostro).

Ma tutto questo discorso non fa che riportarci direttamente alla questione, che analizzeremo nell'ultimo capitolo, dell'*11 settembre*. Non è un caso, per Derrida, che questo evento venga designato con una data. Per Derrida nulla era meno certo che un evento come quello dell'*11 settembre* fosse imprevedibile: non si può dire che ciò che veramente stupisce e turba siano i vari dati quantitativi che vanno a descrivere l'accaduto, ciò che era imprevedibile, in questo caso, ma anche nel caso ad esempio del crollo del

Muro nell' '89, era semplicemente la *data*⁷¹. Che dovesse accadere era in qualche modo prevedibile, e addirittura necessario, ma *quando* dovesse accadere non era in alcun modo dato a sapere: «In tutte le trasformazioni di cui parliamo – afferma infatti il Nostro – ciò che rimane incalcolabile è innanzitutto il ritmo, il tempo dell'accelerazione e l'accelerazione del tempo» (FT, 144).

§ 2.5 Evento, venuta e invenzione

Tutte queste problematiche verranno riprese anni dopo con l'intento di approfondire in particolare il concetto di evento, di venuta e di invenzione. Più volte ci siamo imbattuti nel concetto di *invenzione*, il quale, in effetti, si rivela decisivo nella comprensione di alcuni snodi concettuali della riflessione derridiana. Vediamo dunque di approfondirne il significato, così come esso viene delucidato da Derrida in particolare in *Psyché*.

Derrida riprende anzitutto la provenienza latina del concetto di invenzione, e segnatamente la sua apparizione all'interno dell'opera ciceroniana. Fu infatti Cicerone a tracciare quelli che saranno i due significati fondamentali del concetto di invenzione: in un primo senso, per Cicerone, invenzione significa *trovare qualcosa*, mentre, in un secondo senso, essa significa *situare le cose, localizzarle, porle disponendole*. Da allora il concetto di *invenzione* ha sempre significato, da un lato, il *trovare*, lo scoprire un qualcosa che era già lì (significato veritativo), e dall'altro il *dislocare*, il *localizzare*, il *disporre*, il *produrre* (significato più tecnico).

Ecco dunque la struttura semantica *generale* dell'"invenzione". Essa si compone di due significati principali che Derrida sintetizza in questo modo: «1. "prima volta", evento di una *scoperta*, invenzione di ciò che si trovava già lì e che si svela come esistenza o come senso e verità. 2. invenzione produttrice di un dispositivo tecnico che, invece, non si trovava, in quanto tale già lì. E al quale pertanto si dà *luogo trovandolo*, mentre nel primo caso ad essere trovato era il suo luogo, là dove già *si trovava*» (Psy, 46-47). In entrambi i casi, che occorre tenere distinti, si tratta sempre di un rapporto con la verità che declina il difficile rapporto tra il *cercare* ed il *trovare*: «Per non trovare a seconda di un incontro o di una "trovata" casuali la verità che si trova già lì, ci vuole un programma di ricerca, un metodo, e un metodo analitico, che si chiama metodo d'invenzione» (Psy, 49).

Come si vede, nel primo caso, si pone l'accento sull'atto dello scoprire; infatti si scopre un'esistenza o una verità che erano già lì, e allora la novità consisterebbe appunto nella scoperta (e non nella produzione o creazione). Si pensi – sono esempi di Derrida – all'Invenzione della Croce – da parte di Elena, la madre dell'imperatore Costantino, a Gerusalemme nel 326, o all'invenzione del corpo di san Marco, del Tintoretto. Nel secondo caso, invece, si pone l'accento della novità sull'oggetto inventato, ed il rapporto con la verità si modifica, poiché in questo caso si «produce ciò che, in quanto *téchne*, certo non si trovava lì, ma non per questo viene creato, nel senso forte della parola, ma

⁷¹ «Ciò che restava imprevedibile è il ritmo, la velocità, la data: ad esempio quella della caduta del muro di Berlino» (ET, 17). «Anche se si potevano prevedere certi eventi che hanno segnato con un traumatismo, felice o infelice, la nostra generazione o anche l'ultimo decennio, anche se si poteva prevedere questo o quello, la caduta del muro di Berlino ad esempio, o la stretta di mano tra Rabin e Arafat, o la fine dell'apartheid in Sud Africa, ciò che era impossibile prevedere, persino per gli esperti più accorti, e quasi alla vigilia dell'evento, era l'istante in cui ciò si sarebbe prodotto» (ET, 78-79).

soltanto congegnato, a partire da una riserva di elementi esistenti e disponibili, in una determinata configurazione» (*Psy*, 38). Infatti, per Derrida, «*produzione* significa [...] la messa in opera di un dispositivo meccanico relativamente indipendente, a sua volta capace di una certa ricorrenza auto-riproduttiva e perfino di una certa simulazione re-iterativa» (*Psy*, 45). Esempi di questo secondo caso sono tutte le scoperte in ambito tecnico e scientifico, ma in genere si tratta di un dispositivo tecnico che prima non esisteva: la stampa, un vaccino, una forma musicale, un'istituzione, un congegno di telecomunicazione, ecc.

Dunque, da un lato, l'invenzione viene concepita come scoperta privata, espressione di una singolarità, di naturalità, originalità, genialità, mentre, dall'altro lato, l'invenzione come un qualcosa di identificabile, di aperto, di pubblico, dotata cioè di uno statuto tale da renderla fruibile da parte di una comunità sociale, universalizzabile, riproducibile.

Ora, per Derrida, questa aporeticità intrinseca al concetto di invenzione può essere resa attraverso una concezione dell'invenzione proprio come *evento*, affidandosi in particolare ad un lessico della *venuta*⁷²: «Il “nuovo”, l'“evento”, il “venire”, la “singolarità”, la “prima volta” [...] sono tutte parole che portano l'intero peso dell'enigma» (*Psy*, 16).

Pensare l'invenzione in termini di evento significa infatti analizzarla in termini di *novità*, significa cioè analizzare l'invenzione come un “venire una prima volta”, con tutte le difficoltà che quest'espressione comporta, perché è paradossale pensare che qualcosa possa “venire una prima volta”. Si pone infatti immediatamente il problema di conciliare l'eccezionalità, la singolarità, dell'unicità della scoperta con la ripetibilità di questa *venuta*, e quindi il problema, ancora una volta, dell'*iterabilità*. Osserva Derrida: «L'“una sola volta” o l'“una prima volta” dell'atto di invenzione si trova diviso o moltiplicato in se stesso, per il fatto di aver dato luogo a una iterabilità» (*Psy*, 50). Vediamo di approfondire il punto. Afferma Derrida: «Ogni invenzione suppone che qualcosa o qualcuno venga una prima volta, qualcosa a qualcuno, o qualcuno a qualcuno, e che sia altro» (*Psy*, 17). Ma – si chiede – «che cosa vuol dire, *venire*? Venire una prima volta?» (*Psy*, 17). Il problema, nell'invenzione, consiste esattamente nel dover collegare l'“una sola volta”, la singolarità, l'unicità dell'atto di invenzione al fatto che l'invenzione comporti però inevitabilmente una certa generalità, una certa idealità obiettiva; l'artefatto inventato infatti deve poter essere essenzialmente ripetibile, trasmissibile e trasponibile. L'invenzione, insomma, implica sia l'evento inaugurale che l'iterabilità: «Una volta inventata, se così si può dire, l'invenzione è inventata solo se, nella struttura della prima volta, si annunciano la ripetizione, la generalità, la disponibilità comune e quindi la pubblicità» (*Psy*, 50).

Ma allora, quale si può dire che sia lo *statuto* dell'invenzione? Ne possiede uno, a rigore?

Da una parte, se per “statuto” si intende «l'essenza considerata come stabile, fissata e legittimata da un ordine sociale e simbolico in un codice, in un discorso e in un testo istituzionalizzabili» (*Psy*, 41), ebbene allora un'invenzione *non* dovrebbe avere uno *statuto*: «nel momento in cui fa irruzione, l'invenzione instauratrice dovrebbe debordare, ignorare, trasgredire, negare (o per lo meno, complicazione supplementare, evitare o denegare) lo statuto che le si sarebbe voluto assegnare o riconoscere anticipatamente, o addirittura lo spazio nel quale tale statuto stesso prende senso e legittimità, insomma tutto l'ambito di *ricezione* che per definizione non dovrebbe mai essere pronto per accogliere un'autentica innovazione» (*Psy*, 35). L'invenzione dovrebbe presentarsi come *novità assoluta*, come irrompere di una *prima volta assoluta*, di un'unicità, deve sconcertare

⁷² Cfr. il paragrafo 2.3 “Evento, *ex-appropriazione* e avvenimento”.

l'*habitus* di attesa e di ricezione. Osserva Derrida: «In tutti i casi e attraverso tutti gli spostamenti semantici della parola “invenzione”, questa rimane il *venire*, l'evento, di una novità che deve sorprendere: nel momento in cui sopravviene non poteva essere predisposto uno statuto per attenderla e ridurla al medesimo» (*Psy*, 38). D'altro canto, l'invenzione *richiede* allo stesso tempo un ordine di ricezione. Inventare infatti non significa, come abbiamo detto, creare *ex nihilo*, ma trovare, scoprire qualcosa che si trovava già lì, o che comunque è riconducibile ad un qualche apparato categoriale di comprensione.

Quindi, se, da un lato, l'invenzione sembra consistere nella sospensione di ogni statuto, di ogni regola e istituzione, di ogni convenzione; dall'altro lato, «bisogna pur che essa implichi o produca altre condizioni statutarie, non solo per essere riconosciuta, identificata, legittimata, istituzionalizzata come tale (brevettata, si potrebbe dire) ma anche per prodursi, diciamo per sopravvivere» (*Psy*, 40). «Vediamo dunque – conclude Derrida – il paradosso farsi più acuto: ogni invenzione dovrebbe infischiarne dello statuto, ma non c'è invenzione senza statuto» (*Psy*, 40)⁷³.

Derrida osserva come la concezione dell'invenzione sia ovviamente influenzata da tutta una serie di trasformazioni tecniche e da fattori politici ed economici. Questo è vero da sempre, ma lo è in modo più marcato oggi. Più in particolare, anche se i due sensi di invenzione permangono sempre in contaminazione reciproca, si può dire che mentre in epoca passata s'intendeva l'invenzione per lo più secondo il primo significato di scoperta (di verità o di esistenze), di colpo di genio, di irruzione di una novità, ecc., ultimamente ciò che tende a prevalere è senza dubbio il secondo significato principale di invenzione, ovvero quello che pone l'accento sulla produzione come messa in opera di un dispositivo meccanico relativamente indipendente.

Osserva Derrida: «Inventare ha sempre avuto il significato di “arrivare a trovare per la prima volta”, ma fino all'alba di quella che si potrebbe chiamare la “modernità” tecnoscientifica e filosofica (diciamo, a mo' di indicazione molto approssimativa e insufficiente, nel XVII secolo) si poteva ancora parlare (ma da quel momento in poi non sarà più possibile) di invenzione a proposito di esistenze o di verità che, pur non essendo evidentemente create dall'invenzione, sono scoperte o svelate per la prima volta: trovate lì» (*Psy*, 45). «Poi, – continua Derrida – con uno spostamento già avviato ma che, secondo me, si stabilizza nel XVII secolo, forse tra Descartes e Leibniz, non si parlerà pressoché più di invenzione come scoperta svelante di ciò che si trovava già lì (esistenza o verità) ma sempre di più, se non unicamente, come scoperta produttiva di un dispositivo che si può chiamare tecnico in senso lato, tecno-scientifico o tecno-poetico» (*Psy*, 45). Derrida precisa che questo spostamento «non è una semplice tecnologizzazione dell'invenzione. Quest'ultima è sempre stata legata all'intervento di una *téchne*, ma ora nella *téchne* sarà ormai la produzione – e non soltanto lo svelamento – a dominare l'uso della parola invenzione» (*Psy*, 45).

Oggi il termine invenzione vive sicuramente un momento di rinascita, e tuttavia risulta un termine talmente inflazionato da apparire quasi logoro e abusato. Questo è dovuto appunto al fatto che ciò che tende a prevalere è solo uno dei due significati, segnatamente quello tecnico del concetto di invenzione, mentre si tende a perdere il senso della novità assoluta. Ciò di cui pertanto si sente l'esigenza è una riabilitazione del senso pieno di invenzione, con tutta la sua portata di scoperta. «Perché – si chiede Derrida – la parola “invenzione”, questa parola classica, usurpata, logorata, conosce oggi una nuova

⁷³ «Se un'invenzione sembra dover sorprendere o perturbare delle condizioni statutarie, bisogna pur che a sua volta implichi o produca altre condizioni statutarie, non solo per essere riconosciuta, identificata, legittimata, istituzionalizzata come tale (brevettata, si potrebbe dire) ma anche per prodursi, diciamo per sopravvivere» (*Psy*, 40).

vita, una nuova moda e un nuovo modo di vita?» (*Psy*, 36). Si sente l'esigenza, in qualche modo, di reinventare l'invenzione: di fronte al dilagare di questa pratica se ne avverte lo sfinimento e se ne ricerca il ritorno autentico.

Oggi, osserva Derrida, si tenta in tutti i modi di formalizzare il processo inventivo: sia nel campo dell'arte che in quello tecno-scientifico, si cerca di regolamentare l'invenzione, di definire cioè le regole secondo le quali un'invenzione possa definirsi tale. Anche tutto il campo della ricerca scientifica e culturale ha a che fare con la programmatica delle invenzioni. Si pensi alle politiche editoriali, agli ordinativi dei commercianti di libri o di quadri, alla definizione dei cosiddetti "indirizzi di ricerca". Esiste tutto un insieme di istituzioni erette proprio al fine di formalizzare e seguire l'espletamento di tale procedura di regolamentazione dell'invenzione. Ma soprattutto è esemplare la questione concernente la politica dei brevetti. Il brevetto è l'atto con cui le autorità politiche conferiscono un titolo pubblico, cioè uno statuto, e se anche un certo margine di aleatorietà è contemplato, si cerca di tenerlo sotto controllo attraverso raffinati calcoli probabilistici.

Certo, l'idea che l'invenzione si riduca al colpo di genio e all'improvvisazione sarebbe comunque idealistica e quindi insostenibile, dal momento che è sempre necessario invece un approccio metodologico e, per così dire, obliquo all'opera, tuttavia oggi di fronte ad un'attenzione eccessiva al funzionamento delle macchine per programmare l'invenzione, si riaccende il desiderio di «reinventare l'invenzione al di là delle matrici di programma» (*Psy*, 43). Di fronte al tentativo di formalizzazione, di istituzionalizzazione massima dell'invenzione, torna il desiderio di ristabilire tutto il reale portato innovativo dell'invenzione. «Ciò di cui ci siamo stancati è l'invenzione del medesimo e del possibile, l'invenzione sempre possibile» (*Psy*, 64). Abbiamo bisogno dell'alterità assoluta, della venuta dell'altro, di ciò che fuori esce, che scardina l'orizzonte di possibilità. D'altronde l'alterità è, per definizione, ciò che fuoriesce dal campo di prevedibilità, di programmabilità e potremmo anche dire di possibilità: «l'altro non è il possibile» (*Psy*, 64). Ma è possibile e concepibile una novità assoluta? E se è impossibile, ha ancora senso mantenere il nome ed il concetto di invenzione? Che cosa resiste insomma dell'invenzione?

Per Derrida la "risposta" è ancora una volta possibile in termini *decostruttivi*. In effetti, quest'idea per cui «un'invenzione dovrebbe produrre un dispositivo di disturbo, aprire un luogo di perturbazione o di turbolenza per qualsiasi statuto sia assegnabile nel momento in cui sopravviene» (*Psy*, 35-36), assomiglia molto ad una pratica destabilizzante come quella in cui consiste la decostruzione. Tutto sta nel non concepire quest'operazione in termini meramente negativi, perché se è vero che anche la decostruzione può essere intesa come "esperienza dell'impossibile"⁷⁴, ciò non significa che non sia una dinamica affermativa. Anzi, a ben vedere, la decostruzione deve essere a sua volta inventiva: «la decostruzione è inventiva o non è; non si accontenta di procedure metodiche, apre un passaggio, è in marcia e marca; la sua scrittura non è solo performativa, produce regole – altre convenzioni – per nuove performatività e non si installa mai nella sicurezza teorica di un'opposizione semplice tra performativo e constativo. Il suo *passo* implica un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'evento, dell'avvenimento e dell'invenzione» (*Psy*, 37).

Derrida intende mantenere il concetto di invenzione, a patto naturalmente di decostruirla, di riuscire a pensare altrimenti, di andare verso cioè un *altro* sopravvenire, un'*altra* invenzione, quella che lui definisce *l'invenzione dell'altro*. Non si tratta di

⁷⁴ «L'interessante della decostruzione, se essa ne ha, sta in una certa esperienza dell'impossibile» (*Psy*, 28).

andare *contro* l'invenzione ma *al di là* di essa: «Stiamo cercando – afferma il Nostro – di re-inventare l'invenzione stessa, un'altra invenzione, o piuttosto un'invenzione dell'altro che, attraverso l'economia del medesimo, o anche mimandola o ripetendola [...], venga a dar luogo all'altro, lasci venire l'altro» (*Psy*, 64).

Si tratta dell'invenzione del *tutt'altro*, «quella che lascia venire una alterità ancora non anticipabile, per la quale ancora non sembra pronto, disposto, disponibile, alcun orizzonte di attesa. Ma d'altra parte occorre prepararsi, dato che per lasciar venire il tutt'altro la passività, un certo genere di passività rassegnata per la quale tutto ritorna al medesimo, non è adeguata. Lasciar venire l'altro, non è l'inerzia disposta a tutto» (*Psy*, 57). «Prepararsi a questa venuta dell'altro – conclude Derrida – è ciò che si può chiamare *decostruzione*» (*Psy*, 58). «E dico *lasciar venire* perché se l'altro è precisamente ciò che non si inventa, l'iniziativa o l'inventiva decostruttrici possono consistere solo nell'aprire, nel forzare la chiusura, nel destabilizzare delle strutture di preclusione per lasciar il passaggio all'altro. Ma non si fa venire l'altro, lo si lascia venire preparandosi alla sua venuta» (*Psy*, 64-65).

Insomma, si tratta di concepire un *far/lasciar venire* che è un indecidibile nel travaglio della decisione, un'inventiva impossibile, un'attività passiva, un *incontro* né calcolabile né incalcolabile, in cui non è più possibile dire *chi inventa chi*.

Qual è infatti il *soggetto* dell'invenzione e della reinvenzione dell'invenzione? Possiamo dire che possa esserci uno sforzo, una ricerca in tal senso? E che tale ricerca sia svolta da un soggetto, da un "noi"? La questione è estremamente problematica.

Da un lato, sembra che l'invenzione non possa essere concepibile al di fuori di un riferimento all'*uomo* (né l'animale, né Dio), l'invenzione implica sempre un'attività umana. Ma, dall'altro lato, questo "noi", che può indicare una comunità di soggetti umani, una società o un'istituzione, è ciò che a sua volta può essere inventato solo dall'altro, quindi non viene prima dell'invenzione stessa, bensì è legato allo stesso concetto di invenzione che intenderebbe reinventare. «È un altro "noi" – osserva allora Derrida – quello che si offre a questa inventiva, [...] un "noi" che non *si* trova da nessuna parte, che non si inventa da sé: può essere solo inventato dall'altro, [...]. L'altro è precisamente ciò che non si inventa, ed è quindi l'unica invenzione al mondo, l'unica invenzione del mondo, la *nostra*, ma che inventa *noi*» (*Psy*, 65).

Insomma, nell'invenzione dell'altro il genitivo non è semplicemente né soggettivo né oggettivo. «Invenzione dell'altro, venuta dell'altro non si *costruisce* certo come un genitivo soggettivo (ma neppure come genitivo oggettivo) anche se l'invenzione viene dall'altro. Il quale, infatti, non è, pertanto, né soggetto né oggetto, né un io, né una coscienza né un inconscio» (*Psy*, 58). Si può dire invece, come abbiamo visto, che essa sia, da un lato, un *lasciar venire* e, dall'altro lato, ma contemporaneamente, un *far venire*. Ma ecco allora che, ancora una volta, il paradosso in questione può essere compreso solo dall'ingiunzione che esclama "Vieni!": «Inventare – osserva Derrida – sarebbe perciò "saper" dire "vieni" e rispondere al "vieni" dell'altro» (*Psy*, 58). Solo il "Vieni!" riesce in definitiva a coniugare sia la dinamica di preparazione all'evento, che il venire che irrompe sconvolgendo ogni orizzonte di attesa, dunque sia l'attività che la passività.

DECOSTRUZIONE E POLITICA

§ 3.1 Il fallogocentrismo

Per comprendere questo punto occorre, per Derrida, tenere presente che da sempre il politico è commisto ad elementi teologici e giuridici. Afferma il Nostro: «Bisognerebbe dissociare i tratti essenziali del religioso come tale da quelli che fondano, per esempio, i concetti dell'etico, del giuridico, del politico o dell'economico. Ora, nulla è più problematico di una tale dissociazione. I concetti fondamentali che ci permettono spesso di isolare o di pretendere di isolare il politico, per limitarci a questa circoscrizione, restano religiosi o in ogni caso teologico-politici» (FS, 29).

Il concetto di *teologia politica* non può che rimandare immediatamente a Schmitt, ed è infatti al grande giurista tedesco che Derrida fa principale riferimento. Proprio Schmitt, che rappresenta «uno dei tentativi più rigorosi di isolare nella sua purezza la sfera del politico (in particolare dall'economico e dal religioso)» (FS, 29), «doveva – osserva il Nostro – ammettere che le categorie in apparenza più puramente politiche alle quali aveva fatto ricorso erano il prodotto di una secolarizzazione o di un'eredità teologico-politica» (FS, 29). In realtà, questa ripresa della fondamentale tesi schmittiana va di pari passo con una sostanziale presa di distanza. Inoltre, quello che Schmitt inaugura costituirebbe, per Derrida, un ciclo teologico-politico di ben più ampio corso, che affonda le proprie radici nell'antica Grecia.

Sebbene Derrida dedichi varie pagine ad illustrare come si formi storicamente l'assetto concettuale che intreccia tutte queste istanze (il teologico, il politico, il giuridico, ecc.) e quindi come si colleghino in modo strutturale concetti quali quelli di responsabilità, sapere, fede, potere, ecc., è vero che egli pare più interessato a metterne in luce lo statuto aporetico piuttosto che ad offrire un quadro approfondito di tale "genealogia storico-decostruttiva". Parrebbe cioè volersi limitare a fornire qualche esempio, naturalmente sempre capitale, ma senza alcuna pretesa di esaustività⁷⁵.

⁷⁵ Ci allineiamo dunque alle osservazioni di Di Martino: «La decostruzione in corso mette in questione l'apertura stessa del politico, costringe a rintracciarne la genealogia, a ripensarne l'emergenza, ad abitarne più consapevolmente la provenienza e i limiti. Che il politico sia in decostruzione significa, infatti, che è in decostruzione l'esperienza stessa della metafisica e del *logos* (ciò che Derrida, nelle sue prime opere, definiva logocentrismo) e l'universo dei saperi collettivi. Il fatto che Derrida segnali la necessità di "pensare il politico al di là del politico o il democratico al di là del democratico", implicherebbe al livello più radicale, che si interrogasse la nascita stessa dell'*episteme* filosofico-scientifica, l'instaurazione del *logos*, e si portasse allo scoperto l'insieme dei nessi che mostrano come, secondo quali necessità interne e fino a che punto, il politico sia legato ai concetti di Stato, città, cittadinanza, individuo, spazio privato, spazio pubblico, perciò costituito dai rapporti tra Stato e nazione, uomo e cittadino, pubblico e privato, eccetera. *Non è in verità questa la direzione seguita da Derrida, il quale è interessato a portare in luce l'irriducibile aporeticità interna ai concetti ereditati, piuttosto che interrogarne, per così dire,*

Ma ancora più interessante è vedere come oggi il presunto processo di “depoliticizzazione e di secolarizzazione” cui, anche secondo Schmitt, si assiste, assuma delle forme inedite che porterebbero a contestare, ancora una volta, il nostro stesso progetto di delimitazione del politico. Si pensi alle guerre combattute oggi talvolta in nome di dichiarati intenti di carattere “religioso”, e talaltra (è il caso, ad esempio, degli Stati Uniti e della loro guerra contro l’“asse del male”) in nome dei diritti umani, della democrazia, della vita, ecc., ma in cui non ci si sorprenderà di rinvenire anche ben altri fattori, ovvero una reazione di tipo particolaristico identitario.

Infine, Derrida non si pone solamente in continuità con la delineazione di un ciclo teologico-politico (seppur operando quello scarto decisivo di cui diremo), ma ne approfondisce il senso elaborando quello che egli definisce un *fallogocentrismo*. Il fallogocentrismo è un’altra parola-baule approntata da Derrida per cercare di raccogliere, nell’utilizzo più economico dei termini, il portato di un’intera eredità non solo di pensiero teoretico, come era nel caso del semplice *logocentrismo*, ma anche per quanto riguarda il pensiero politico. Si tratta, dunque, di un approfondimento, nemmeno l’ultimo (Derrida approfondirà lo stesso fallogocentrismo in un *carnofallogocentrismo*, e così via), dell’intera tradizione che ci troviamo ad ereditare e di cui siamo chiamati a rispondere.

Innanzitutto, il fallogocentrismo prende il nome, oltre che dal *logocentrismo* di cui abbiamo già discusso, da quello che Derrida, in *Fede e sapere*, definisce l’*effetto di fallo*. Ora, attraverso questo esempio, Derrida vede all’opera nell’immensa tradizione teologico-giuridico-politica un’altrettanto pervasiva *logica* che, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, Derrida definisce *autoimmunitaria*. Infatti, l’automatismo colossale dell’erezione starebbe a figurare il processo mediante il quale si ha il «massimo della vita da conservare indenne, indennizzata, immune e salva, sacrosanta» (FS, 52). Inoltre, esso starebbe esemplarmente a testimoniare l’intreccio originario delle varie dimensioni (giuridica, politica, biologica, religiosa). Ma per comprendere alla radice quest’intimo rapporto tra le varie dimensioni, ed in particolare tra il tema biologico della *salute* a quello teologico della *salvezza*, occorre, per il Nostro, analizzare la polivalenza del termine “immune”. Per far ciò Derrida ricorre in particolare agli studi etimologici di Benveniste.

Ora, innanzitutto, *immune* significa libero dal *munus*, ovvero «affrancato da incarico, servizio, imposta, obbligo» (FS, 52). Quindi, come si vede, immediatamente si riecheggiano le contaminazioni e gli usi nelle questioni del diritto costituzionale o internazionale (si pensi alla questione dell’immunità parlamentare o diplomatica). Ma, più in generale, nella rete degli idiomi, delle filiazioni e delle etimologie studiate per comprendere il concetto di “sacro” ricorrono in modo insistente i temi della “fertilità”, della “forza” e della “potenza”, in particolare nella figura o nello schema immaginativo dell’enfio e del gonfio: «senza arbitrio si potrebbe leggere, eleggere, collegare nella genealogia semantica dell’indenne – “santo, sacro, sano e salvo, *heilig, holy*” – tutto ciò che dichiara la forza, la forza della VITA, la fertilità, l’accrescimento, l’aumento, il rigonfiamento soprattutto, nella spontaneità dell’erezione o della gravidanza» (FS, 53). È lo stesso Benveniste a concludere, a seguito di attente analisi, che «il carattere santo e sacro si definisce così con una nozione di forza esuberante e fecondante, capace di condurre alla vita, di far sorgere le produzioni della natura»⁷⁶. Benveniste osserva inoltre

fenomenologicamente e genealogicamente, la costituzione» (C. DI MARTINO, *Oltre il segno. Derrida e l’esperienza dell’impossibile*, cit., pp. 172-173, corsivo nostro).

⁷⁶ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969, vol. II, p. 179; ed. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. 2. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino, 1988 III ed. Qui la traduzione è di Derrida (FS, 53, n. 25). Ecco tutti i passaggi di Émile Benveniste: «L’aggettivo *sura* non significa solamente “forte”; è anche una qualificazione di diversi dèi, di

come spesso nei vari idiomi la nozione di “sacro” sia associata ad un secondo significato, quello appunto di “salvezza, salute, integrità fisica”. Un’integrità che possiede anche un “valore religioso” – come spiega lo stesso Benveniste – : «Chi possiede la “salvezza”, cioè la qualità corporea intatta, è anche capace di conferire “salvezza”. “Essere intatti” è la fortuna che si augura, il presagio che si attende. È naturale che si sia visto in questa “integrità” perfetta una grazia divina, un significato sacro. La divinità possiede per natura quel dono che è integrità, salvezza, fortuna, e può concederlo agli uomini [...]»⁷⁷.

Insomma, aspetto biologico della salute e istanza religiosa della salvezza sono strettamente correlati, e danno l’idea che in gioco vi sia una dinamica di conservazione, autoprotezione, ovvero appunto di autoimmunizzazione della vita, laddove “vita” è da intendersi in senso lato. E mentre il concetto di “effetto fallico” serve al Nostro proprio per raccogliere questa idea, l’idea di fallogocentrismo è piuttosto finalizzata a designare l’assiomatica generale alla base del teologico-politico così come esso si è venuto definendo fin dalle origini del pensiero e del linguaggio.

Ma c’è un’ultima considerazione da fare, e riguarda lo stretto collegamento che, secondo Derrida, è possibile rintracciare tra l’assiomatica fallogocentrica e il concetto di “sacrificio” e di una dinamica di tipo sacrificale. Derrida infatti sottolinea come *indenne* significhi ciò che non ha subito danno o pregiudizio. Ma *damnum*, *damnum* [*dam*, in francese] proviene, a sua volta, «da *dap-no-m*, affiliato a *daps*, *dapis*, cioè il sacrificio offerto agli dei in compensazione rituale» (*FS*, 25, n. 12). Ecco allora che la dinamica di conservazione della vita corrisponde contemporaneamente ad una dinamica di *indennizzo sacrificale*. «Questa reattività è un processo di indennizzo sacrificale, tenta di restaurare l’indenne (*heilig*) che minaccia» (*FS*, 32), osserva Derrida. Per “indennizzo” Derrida intende precisamente «il processo di compensazione e la restituzione, talvolta sacrificale, che ricostituisce la purezza intatta, l’integrità sana e salva, una proprietà e una proprietà non lesa. È ciò che dice insomma la parola “indenne”: il puro, il non contaminato, l’intoccato, il sacro o il santo prima di ogni profanazione, ogni ferita, ogni offesa, ogni lesione» (*FS*, 25-26, n. 12). Sarebbe insomma a causa dello stretto rapporto tra indennità e immunità che vige un rapporto altrettanto fine tra dinamica sacrificale e dinamica autoimmunitaria.

§ 3.2 La logica autoimmunitaria

Ma veniamo direttamente alla logica autoimmunitaria. Si tratta davvero di una chiave essenziale per comprendere l’interpretazione derridiana del politico. Essa

alcuni eroi, fra cui Zarathustra, e di certe nozioni come l’“aurora”. Interviene qui la comparazione con le forme apparentate della stessa radice, che ci danno il senso primo. Il verbo vedico *su-*, *sva-* significa “gonfiarsi, accrescersi”, implicando “forza” e “prosperità”; da cui *sura-* “forte, valoroso”. Lo stesso rapporto fra nozioni unisce, in greco, da una parte il presente *kyèin* “essere incinta, portare in grembo”, e il sostantivo *kyma* “rigonfiamento (delle onde), flutto” e dall’altra *kyros* “forza, sovranità”, *kyrios* “sovrano”. Questo avvicinamento evidenzia l’iniziale identità di senso di “gonfiare” e, in ognuna delle tre lingue, un’evoluzione specifica. [...] Tanto in indoiraniano quanto in greco, il senso evolve da “rigonfiamento” a “forza” o “prosperità” [...] Tra il greco *kyèin* “essere incinta” e *kyrios* “sovrano”, tra a.v. *sura* “forte” e *spanta*, le relazioni sono ripristinate al punto che, poco a poco, precisano l’origine singolare della nozione di “sacro”. [...]. Il carattere santo e sacro si definisce così con una nozione di forza esuberante e fecondante, capace di condurre alla vita, di far sorgere le produzioni della natura».

⁷⁷ *Ibidem* (*FS*, 53-54).

costituisce infatti uno schema cui Derrida, fin dalla sua introduzione e formalizzazione in *Fede e sapere*⁷⁸, attribuisce una «portata senza limiti» (SC, 179). Vedremo in seguito come questa logica si applichi agli avvenimenti della storia contemporanea.

Con la logica autoimmunitaria siamo di fronte, in realtà, a nient'altro che un'ulteriore declinazione dei discorsi svolti nelle opere sull'*aporia* e il *double bind*. Afferma infatti Derrida: «Benché *aporia*, *double bind* e *processo autoimmunitario* non siano semplici sinonimi, essi hanno tuttavia in comune, appunto, e come incarico, qualcosa che è più che una contraddizione interna, addirittura un'indecidibilità, e cioè un'antinomia interno-esterno non dialettizzabile, che rischia di paralizzare e richiede quindi l'evento di interruzione della decisione» (SC, 62). Ora, secondo la definizione che ne dà il Nostro, «un processo autoimmunitario è, lo si sa, quello strano comportamento del vivente per il quale, in maniera quasi *suicida*, esso si impegna a distruggere “se stesso”, le proprie protezioni, ad immunizzarsi contro la “propria” immunità» (FT, 102).

Questa nozione di “autoimmunizzazione” è tratta evidentemente dal lessico biologico. Anche se lo stesso Derrida registra l'occorrenza di questo termine anche in altri ambiti più direttamente politico-giuridici e religiosi⁷⁹, è indubbio che «è soprattutto nel campo della biologia che il lessico dell'immunità ha sviluppato la sua autorità. La reazione immunitaria protegge l'*indennità* del corpo proprio producendo degli anticorpi contro gli antigeni estranei. Quanto al processo di autoimmunizzazione che qui ci interessa in particolare, come è noto esso consiste, per un organismo *vivente*, nel proteggersi dalla propria autoprotezione distruggendo le proprie difese immunitarie» (FS, 48, n. 23).

Ora, anche volendo restare nell'ambito meramente biologico, Derrida osserva come il processo di autoimmunizzazione non costituisca una dinamica meramente distruttiva e patologica dell'organismo, bensì come essa possa essere sfruttata vantaggiosamente. Gli immunodepressori possono essere infatti utilizzati ad esempio per limitare i meccanismi di rigetto e facilitare la tolleranza di certi trapianti d'organo. Derrida raccoglie l'input di questo allargamento di prospettiva per considerare la legge dell'autoimmunizzazione in termini più generali, che fuoriescano da una concezione meramente biologista della vita.

«Perché – si chiede lo stesso Derrida – ho pensato di dover privilegiare oggi, per formalizzare questa strana e paradossale rivoluzione, ciò che può assomigliare alla generalizzazione, senza limite esterno, di un modello bio-logico o fisio-logico, e cioè l'autoimmunità? Non lo è, lo sapete, per intemperanza biologista o genetista» (SC, 158). Si tratta infatti, innanzitutto, di una dinamica che riguarda quella che Derrida definisce la *vita in generale*, che non si riduce alla vita detta naturale o pura o semplice, ovvero a ciò che si crede di potere riconoscere come il puro “zoologico”, “biologico”, “genetico”⁸⁰. Quando si pensa alla vita in generale occorre allargare lo spettro prospettico anche

⁷⁸ Cfr. specialmente FS, 48 e 57.

⁷⁹ «Questa franchigia o questa esenzione [dal *munus*, dall'incarico] sono state trasferite subito nei campi del diritto costituzionale o internazionale (immunità parlamentare o diplomatica); ma appartengono anche alla storia della chiesa cristiana e del diritto canonico; l'immunità dei templi era anche l'inviolabilità dell'asilo che taluni potevano trovarvi (Voltaire si indignava per questa “immunità dei templi”, un “esempio rivoltante” del “disprezzo delle leggi e dell'ambizione ecclesiastica”); Urbano VIII aveva creato una Congregazione dell'immunità ecclesiastica: contro le imposte e il servizio militare, contro la giustizia comune (privilegio detto del foro) e contro la perquisizione poliziesca, ecc.» (FS, 48).

⁸⁰ Afferma Derrida: «ciò che qui vale per la *physis*, per il *phuein*, vale anche per la vita prima di qualsiasi opposizione tra la vita (*bios* o *zoe*) e i suoi altri (lo spirito, la cultura, il simbolico, lo spettro o la morte). In questo senso, se l'autoimmunità è fisio-logica, bio-logica o zoo-logica, essa precede o previene tutte queste opposizioni. Le mie questioni intorno all'autoimmunità “politica” riguardavano proprio il rapporto tra il *politikon*, la *physis* e *bios* o *zoe*, la-vita-la-morte» (SC, 158-159). D'altronde già nei testi di Platone e Aristotele – osserva Derrida – «la distinzione tra *bios* e *zoe* – o *zen* – è molto difficile e precaria» (SC, 47).

all'orizzonte della *realtà sociale e politica*. Dopotutto, l'assetto concettuale filosofico-politico, non sarebbe potuto sorgere senza un essenziale riferimento al concetto della vita e alla dinamica della sua affermazione⁸¹.

In ogni caso, Derrida ha deciso di privilegiare la metafora biologista per il preciso motivo di «sottrarre tutti questi processi di perversione normale e normativa, se posso dire, all'autorità della coscienza rappresentativa, dell'io, del sé e dell'ipseità» (SC, 159). Inoltre, questo riferimento ad una dinamica vitale che non è prodotto della coscienza, ma che in qualche modo la eccede, è per Derrida anche un modo per far valere in politica un certo discorso psicanalitico sull'inconscio⁸². Il rapporto tra il pensiero decostruttivo e la psicanalisi è, non a caso, infatti, molto stretto. Essa contribuisce a descrivere quella logica che fa da contraltare alla dinamica di autoaffezione, di autoaffermazione dell'autocoscienza occidentale.

Ma veniamo all'analisi del processo autoimmunitario. Come dicevamo, esiste un processo immunitario attraverso il quale il vivente si protegge dalle aggressioni esterne, cercando così di salvaguardare la propria incolumità. Tuttavia, questo processo può intraprendere una via anomala, patologica e distruttiva, nel momento in cui il vivente ritorce *contro di sé* le proprie difese, immunizza se stesso, si *autoimmunizza*. Nel processo autoimmunitario il vivente giunge a nuocersi, a rovinarsi, addirittura a distruggere le proprie protezioni. Il processo autoimmunitario si configura così come un processo suicidario. Nell'autoimmunità il vivente non si priva soltanto delle proprie difese e protezioni, bensì tende a «minacciare l'io o il sé, l'ego o l'*autos*, l'ipseità stessa, nello scalfire l'immunità dell'*autos* stesso: non solo autoscaffirsi ma scalfire l'*autos*» (SC, 75). In realtà, come si vede, non si tratta nemmeno di un semplice suicidio, poiché ad essere compromessa è ben più radicalmente la referenzialità-a-sé, il sé del suicidio stesso. L'autoimmunità è ancora più grave del suicidio, poiché «l'autoimmunità minaccia sempre di privare il suicidio stesso del suo senso e della sua supposta integrità» (SC, 75).

C'è da precisare che ciò che può essere minacciato non è unicamente l'ipseità singola bensì anche *il comune*, la comunità, di modo che Derrida può parlare anche di *auto-co-immunità*⁸³. Infatti, osserva Derrida, «il comune della comunità ha in comune con l'immune lo stesso incarico – *munus*» (SC, 62)⁸⁴. Ovvero, sia per la costituzione di

⁸¹ Cfr. il paragrafo 3.1 "Il fallogocentrismo".

⁸² Derrida si confronta col pensiero della psicanalisi, intrecciando anche motivi politici, in J. DERRIDA, *Speculare - su "Freud"*, cit., anche se il confronto con la psicanalisi era stato inaugurato da un saggio intitolato *Freud e la scena della scrittura* presente in ID., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 255-297. Le ripercussioni di questo confronto riguarderanno in particolare il tema della spettralità e del messianico senza messianismo, trattati da Derrida in ID., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994.

⁸³ Cfr. SC, 62; FS, 57.

⁸⁴ Sul rapporto tra *immunità* e *comunità* interviene, com'è noto, anche Roberto Esposito, il quale però, pur condividendo con Derrida la centralità dell'elemento del *munus*, si distanzia poi sensibilmente dalla sua prospettiva per quanto riguarda il concetto di *comunità*. Mentre per Derrida essa non è altro che un altro caso cui si applica la logica dell'autoimmunità, e quindi non v'è una netta contrapposizione tra l'auto-immunità e l'auto-co-immunità (anzi, le due dinamiche coincidono), per Esposito vi sarebbe una netta contrapposizione tra *immunità* e *comunità*. In estrema sintesi, il tentativo di Esposito consiste nell'affrancare il concetto di comunità dalla semantica del *proprium*. Le varie concezioni filosofico-politiche più in voga «sono unite dal presupposto irriflesso che la comunità sia una "proprietà" di soggetti che accomuna: un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenti ad uno stesso insieme. O anche una "sostanza" prodotta dalla loro unione. In ogni caso essa è concepita come una qualità che si *aggiunge* alla loro natura di soggetti, facendone soggetti *anche* di comunità. *Più* soggetti. Soggetti di un'entità maggiore, superiore o addirittura migliore, della semplice identità individuale – ma da essa originata e ad essa alla fine speculare» (R. ESPOSITO, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. VIII). Ma, pur nel mantenimento di una polarità pubblico/privato, «il dato più

un'identità singola che per la costituzione di una comunità si assiste sempre al dispiegamento della medesima dinamica, della medesima logica: la comunità, come l'ipseità singola, per porsi, per mantenersi, per mantenere la propria integrità, la propria immunità non può che incorrere in un processo che al contempo si ritorce contro di sé, contro l'immunità stessa, in un processo autoimmunitario, quindi. Afferma Derrida: «comunità come *co-mune auto-immunità*: non c'è comunità che non conservi la propria autoimmunità, un principio di autodistruzione sacrificale che danneggia il principio di protezione di sé (del mantenimento dell'integrità intatta di sé), e ciò in vista di qualche sopravvivenza invisibile e spettrale» (FS, 57). E ancora: «l'autoimmunitario ossessiona la comunità e il suo sistema di sopravvivenza immunitaria come sua possibilità iperbolica. Niente di comune, immune, sano e salvo, *heilig* e *holy*, niente di indenne, nel presente vivente più autonomo, senza un rischio di autoimmunità» (FS, 51).

In entrambi i casi si tratta dell'esito cui va incontro il tentativo di autoaffermazione. Per Derrida, infatti, la dinamica di autoposizione del vivente, quella che avevamo definito "dinamica di auto-affezione"⁸⁵, che consiste nella posizione di sé, nell'autodeterminazione, si rovescia sempre e immediatamente in una forma di *autoinfezione*. «L'immunità – afferma il Nostro – è sempre, in uno stesso tempo senza

paradossale della questione – osserva il Nostro – è che il "comune" è identificato esattamente con il suo più evidente contrario» (Ivi, p. IX). Esposito intende invece mostrare come la comunità non si fondi affatto sulla condivisione di una proprietà o di un bene, bensì consista precisamente nella condivisione di una mancanza, di un debito, meglio di un *munus*, da cui il filosofo italiano fa derivare l'etimologia di *communitas*. «Ne risulta che *communitas* – sostiene Esposito – è l'insieme di persone unite non da una "proprietà", ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un "più", ma da un "meno", da una mancanza, da un limite che si configura come un onere, o addirittura una modalità difettiva, per colui che ne è "affetto", a differenza di colui che ne è, invece, "esente" o "esentato"» (Ivi, p. XIII). E ancora: «Il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza» (Ibidem). A questo punto, Esposito introduce proprio la distinzione che ci interessa tra comune e immune. Si tratta, per Esposito, di due termini nettamente in contraddizione. Infatti, mentre la *communitas* è la *condivisione* del *munus*, l'*immunitas* le si contrappone in quanto consiste nell'*esenzione* dal *munus*: «se *communis* è colui che è tenuto all'espletamento di un ufficio – o alla elargizione di una grazia – al contrario *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P.F., 127.7), e può perciò restare *ingratus*» (Ivi, XIII).

Anche in Esposito la categoria dell'"immunizzazione" viene assunta come «chiave esplicativa dell'intero paradigma moderno» (Ivi, XX). Oggi infatti viviamo in una fase di disintegrazione delle identità e delle comunità, che quindi si può rendere bene col concetto di immunizzazione. Osserva Esposito: «l'"immune" non è semplicemente diverso dal "comune", ma il suo *opposto* – ciò che lo svuota fino all'estinzione completa non solo dei suoi effetti, ma del suo medesimo presupposto. Così il progetto immunitario della modernità non si rivolge soltanto contro gli specifici *munera* – oneri cetuali, vincoli ecclesiali, prestazioni gratuite – che gravavano sugli uomini nella fase precedente, ma contro la stessa legge della loro convivenza associata» (Ivi, XX-XXI, il primo corsivo è nostro).

Come si vede, l'impostazione di Esposito è molto diversa rispetto a quella derridiana. Sebbene, come abbiamo rilevato, Derrida non manchi di porre attenzione all'elemento del *munus* come radice della comunità, effettivamente non mira ad una rottura con quella tradizione che intende la *communitas* come legata all'elemento dell'appropriazione. Per Derrida, infatti, la comunità non può mai significare il puro *munus*, bensì è sempre contaminata dal rischio dell'appropriazione, e quindi anche dall'immunità, che le è per così dire consustanziale. Per questo, di conseguenza, non c'è una separazione netta tra comune e immune. L'immunità è parte integrante, almeno fino ad un certo limite, della stessa comunità. Immunità e comunità sono categorie che si contaminano, e che difficilmente Derrida avrebbe accettato di considerare come contraddittorie (oppositive). Esposito parla sì di un "carattere anfibiologico della *communitas*, e di un'ambiguità del *munus*, tuttavia sembra mirare ad una destrutturazione totale della filosofia dell'origine che "infetta" secondo lui il pensiero della comunità. Il progetto decostruttivo, invece, intende *altrimenti* questa aporeticità. In ciò sta, in fondo, tutta la sua originalità. In conclusione, pur nell'indubbia vicinanza e affinità per lo meno problematica delle due prospettive, permane a nostro avvisto una differenza sensibile che riflette d'altronde l'eterogeneità complessiva di approccio, l'uno "biopolitico", l'altro decostruttivo.

⁸⁵ Cfr. il paragrafo 1.2 "Dal logocentrismo alla scrittura".

durata, la crudeltà stessa, l'*auto-infezione* di ogni *auto-afezione*» (SC, 158, corsivi nostri). E, di nuovo: «non è un qualcosa, questo o quello, a essere affetto nell'autoimmunità, è il sé, l'*ipse*, l'*autos*, che si trova infettato. Gli occorrono infatti l'eteronomia, l'evento, il tempo e l'altro» (SC, 158).

La definizione del sé, la salvaguardia di sé, il mantenimento della propria indennità o immunità non può che capovolgere in autoimmunità, poiché la separazione di ciò che è altro da sé, per la salvaguardia del sé, si ritorce contro la sussistenza del sé che dall'altro "originariamente" dipende. Infatti, come precisa lo stesso Derrida, ciò che viene minacciato, nel processo autoimmunitario, è *ciò stesso* che prima fungeva da protezione dello stesso dall'altro. La logica che tiene in vita il vivente si rivela dunque intimamente paradossale, persino illogica: ciò che protegge diventa minaccia, ciò che assicurava salvezza, salute, sicurezza si tramuta in minaccia, pericolo, scacco. Il processo autoimmunitario, osserva Derrida, è «quella strana *logica illogica* per la quale un vivente può spontaneamente distruggere, in modo autonomo, *ciò stesso* che, in lui, è destinato a proteggerlo contro l'altro, a immunizzarlo contro l'intrusione aggressiva dell'altro» (SC, 177, corsivi nostri). Derrida, per indicare tale trasmutazione di una protezione in minaccia, e viceversa, parla anche di *perversione autoimmunitaria*. Ma si tratta, più precisamente, di una "pervertibilità", «per dare un nome a una possibilità, un rischio o una minaccia la cui virtualità non ha la forma di un'intenzione maligna, di uno spirito del male, di una volontà di nuocere» (FT, 117). Il concetto di pervertibilità starebbe ad indicare che questo pervertimento diabolico delle assicurazioni autoimmunitarie non rappresenta unicamente un *male*. Infatti, Derrida osserva come, se non vi fosse autoimmunità, il risultato sarebbe un'immunità assoluta, e quindi una totale impermeabilità all'altro e impossibilità dell'evento. «Senza autoimmunità, con l'immunità assoluta, più nulla capiterebbe» (SC, 216). Al contrario, l'autoimmunità permette, paradossalmente, una riapertura nei confronti dell'alterità; essa permette l'esposizione all'altro, a *ciò che* viene e a *chi* viene. «Da questo punto di vista – conclude dunque il Nostro – l'autoimmunità non è un male assoluto» (SC, 216). Ecco allora che si tratterebbe per il Nostro di convertire in *chance* questa logica autoimmunitaria approfondendone il senso, ovvero comprendendola non in termini meramente distruttivi ma evenemenziali.

Rileggendo la logica autoimmunitaria come una forma di autodecostruzione, il rapporto contraddittorio tra la protezione, l'immunità e la minaccia, l'autoimmunità potrebbe infatti essere riletto in chiave di contaminazione originaria. Si tratterebbe, in quest'ultimo caso, di *un'immunità già da sempre autoimmune*. Derrida non arriva a esplicitarlo in questi termini, ma si potrebbe affermare che all'"origine" vi è una sorta di *immunità senza immunità*. In effetti sembra suggerire proprio questo quando osserva: «Se un evento degno di questo nome deve arrivare, è necessario, al di là di qualsiasi controllo, che agisca su una passività. Esso deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è *già più* possibile affrontare, e fronteggiare, l'imprevedibilità dell'altro» (SC, 216, corsivo nostro).

§ 3.3 L'avvento della tecnica

«Che cosa sarebbe stato – si chiede Derrida – l'“11 settembre” senza la televisione?» (FT, 116). La questione è meno secondaria di quel che si potrebbe a prima vista pensare. Secondo Derrida, infatti, il modo in cui quest'evento, l'evento capitale della nostra epoca⁸⁶, è stato ripreso e trasmesso ha rilevanza sia per quanto riguarda la percezione, la ricezione e l'interpretazione che di esso è stata data, sia, più radicalmente, per il darsi medesimo dell'evento. L'11 settembre non sarebbe stato lo stesso senza l'operazione di elaborazione e di trasmissione di quanto accaduto da parte dei media. La pura informazione di quanto accaduto non sarebbe cioè affatto neutra: al contrario, l'intervento tecnico sul fatto supposto “bruto” avrebbe avuto, secondo il Nostro, un ruolo determinante.

La diretta mondiale, le registrazioni archiviate, le radio, i filmati amatoriali e i film che in seguito si ispirarono all'11 settembre, tutte queste risorse comunicative hanno contribuito a trasmettere l'accaduto a chilometri di distanza dando l'illusione di trovarsi di fronte ad esso in tutta la sua realtà e crudezza. Abbiamo infatti potuto avere la percezione di assistere con i nostri occhi a quanto accaduto, e abbiamo così avuto modo di studiarlo ed interpretarlo. Ma anche le emozioni provocate, e soprattutto il terrore suscitato dall'accaduto, non sarebbero state le stesse se l'evento non fosse stato trasmesso in diretta mondiale. Osserva Derrida: «La *qualità* o l'*intensità* delle emozioni provocate (siano esse conscie o inconscie) non è sempre proporzionale al numero delle vittime o alla quantità dei danni. In situazioni e in culture in cui i media non spettacolarizzano l'evento, l'uccisione di migliaia di persone in un breve lasso di tempo può provocare effetti psichici e politici minori rispetto all'assassinio di un solo uomo politico in un paese, una cultura, o uno Stato-nazione sovra equipaggiato dal punto di vista mediatico» (FT, 116).

Derrida osserva inoltre come i media abbiano avuto un ruolo fondamentale nella costituzione della dinamica autoimmunitaria propria dell'evento stesso per quanto riguarda entrambe le “parti” coinvolte nel dramma: le vittime come gli attentatori. Entrambi infatti avevano interesse affinché l'evento fosse trasmesso il più possibile e arrivasse a più gente possibile. Da una parte, «la massima mediatizzazione – osserva Derrida – era nell'interesse comune degli organizzatori dell'“11 settembre”, dei terroristi e di coloro che, in nome delle vittime, spingevano a dichiarare “guerra al terrorismo”. Tale copertura da parte dei media è stata, come il buon senso di cui parla Descartes, ciò che le due fazioni avverse avevano di più comune in tutto il mondo» (FT, 116-117). Il fatto stesso di rendere l'evento in diretta mondiale era indispensabile per creare l'effetto di terrore assoluto, per dare l'impressione che fosse il centro stesso del mondo ad essere stato colpito. È solo in questo modo infatti che ha potuto esplicarsi il potere del cosiddetto terrorismo islamico internazionale. D'altra parte, anche gli americani avevano interesse affinché l'evento fosse trasmesso in diretta mondiale, affinché cioè la propria vulnerabilità intaccata fosse gridata al mondo intero, perché solo così era possibile allo stesso tempo richiedere aiuto e chiamare a raccolta i propri alleati, compattare il mondo democratico contro la minaccia del terrore. Insomma, i media si sono dimostrati una formidabile macchina di difesa e protezione allo stesso tempo per gli Stati Uniti e per il mondo democratico occidentale. Non solo, dunque, i media hanno giocato un ruolo essenziale nella costituzione dell'evento stesso in questione, non solo hanno contribuito a

⁸⁶ Avremo modo di valutare approfonditamente se, ed eventualmente in che senso, per Derrida esso possa essere interpretato come “*major event*”, ovvero come evento capitale della nostra epoca. Cfr. il capitolo quinto “Decostruzione dell'attualità”, in particolare i paragrafi 5.1 “L'11 settembre” e 5.3 “Autoimmunità dell'11 settembre”.

determinare la qualità del terrore procurato, ma soprattutto si sono dimostrati pervertibili in senso autoimmunitario.

In realtà, tutto ciò non è vero solo per l'*11 settembre*, ma contraddistingue ogni evento in quanto tale, anzi si può dire che l'*11 settembre* sia emblematico e rivelatore di una struttura concernente l'evento *tout court*: ogni evento, infatti, intratterrebbe un legame strutturale con l'aspetto tecno-mediatico. Osserva Derrida: «non c'è nulla di puramente "moderno" in questa mediatizzazione del terrore, in un terrorismo esercitato attraverso la propagazione, attraverso lo spazio pubblico, di immagini o di voci destinate a terrorizzare la popolazione cosiddetta civile» (*FT*, 117). Si pensi ad esempio all'utilizzo massiccio della televisione e della radio durante la Seconda Guerra Mondiale. Vi è sempre stato uno stretto legame tra tecnoscienza⁸⁷ ed eventi, tuttavia oggi questo è più che mai vero e marcato.

Ma che rapporto strutturale sussiste allora tra l'evento e la tecnica? Derrida approfondisce la questione in *Ecografie della televisione*, di cui è bene tenere presente in particolare l'importante dialogo apposto all'intervista con Stiegler.

Si noti innanzitutto come non sia irrilevante che, per trattare l'argomento della tecnica e delle moderne tecnologie mediatiche, Derrida si affidi proprio ad un'intervista televisiva. Si tratta infatti di utilizzare lo stesso mezzo che è preso in esame, sperimentando così immediatamente gli stessi *effetti* che sono oggetto di analisi speculativa.

In particolare, nel novero di questi effetti, è importante sottolineare innanzitutto *il mutamento di ritmo* determinato dall'avvento delle nuove tecnologie. La stessa modalità attraverso cui si svolge l'intervista costringe l'eloquio di Derrida entro ritmi, tempi e modi che non sono per lo meno quelli abituali e naturali dello svolgersi dell'attività dell'intellettuale o comunque della riflessione, dello studio, della cultura. Il discorso, il pensiero non si trovano nell'ambiente immediatamente più congeniale, devono piuttosto tentare di superare l'imbarazzo e di adeguarsi ai nuovi modi imposti dalle moderne tecnologie audiovisive. Il tempo della riflessione è insomma costretto, convogliato entro parametri non deliberati. Ma vi è anche un altro effetto rilevante, quello dell'*illusione della diretta*. Si ha infatti l'impressione di poter riprendere con la telecamera e cogliere la *performance* di pensiero così com'è avvenuta. Mentre invece nel momento stesso in cui essa è registrata si presta a staccarsi, a sopravvivere a chi l'ha prodotta.

Insomma, già dalle modalità dell'intervista su questi argomenti si possono dedurre le principali caratteristiche delle modificazioni prodotte dalla tecnica sull'accadere, sull'evento più in generale. Ma vediamo allora di approcciarci direttamente alla problematica più generale: che cosa accade oggi per effetto della tecnica? Che cosa può significare oggi l'attualità e l'accadere nell'epoca della tecnica? Come si trasforma l'esperienza del mondo attraverso il predominio della tecnica? Dall'*11 settembre* all'intervista televisiva in cui ci si interroga su tali questioni, come è cambiata la percezione dell'accadere attraverso i nuovi media?

Ebbene, per comprendere come si sia modificato oggi il rapporto tra evento e tecnica, Derrida si serve ancora una volta di due cosiddette parole-baule: *artefattualità* e *attvirtualità*.

Innanzitutto, con la prima parola-baule, l'*artefattualità*, Derrida intende suggerire che l'attualità è *fatta*: la prima caratteristica dell'attualità è che essa è modificata nei propri tempi e spazi dall'intervento della tecnica, essa è fatta, è un *artefatto*⁸⁸. Essa non è

⁸⁷ «Se diciamo regolarmente tecnoscienza, non è per arrenderci a uno stereotipo contemporaneo, ma per ricordare che, più chiaramente che mai (ora lo sappiamo), l'atto scientifico è, nella sua interezza, un intervento pratico e una performatività tecnica nell'energia stessa della sua essenza» (*FS*, 49).

⁸⁸ Cfr. *ET*, 3.

un fenomeno per così dire naturale, ma un prodotto, l'effetto di interventi tecnici e politici. «Essa – osserva Derrida – non è data ma attivamente prodotta, vagliata, investita, performativamente interpretata da numerosi dispositivi *fattizi* o *artificiali*, gerarchizzati e selettivi, sempre al servizio di forze e di interessi che i “soggetti” e gli agenti (produttori e consumatori di attualità – talvolta sono pure dei “filosofi” e sempre degli interpreti) non avvertono mai abbastanza» (ET, 3). L'attualità per Derrida non è mai pura “realtà”, perché anzi perfino il massimo evento di attualità, per quanto doloroso e tragico, per quanto singolare, giunge a noi attraverso una “fattura finta” [*fictionelle*]. Spiega Derrida: «La parola-baule “artefattualità” significava in primo luogo che non c'è attualità, nel senso di “ciò che è attuale” o piuttosto di “ciò che si trasmette col titolo di *attualità* alla radio e alla televisione”, se non nella misura di un insieme di dispositivi tecnici e politici vengono in qualche modo a scegliere, in una massa non finita di eventi, i “fatti” che devono costituire l'attualità: quello che chiamiamo allora “i fatti” di cui sono nutrite le “informazioni”» (ET, 46).

Vale appena la pena di ricordare che l'informazione circa l'attualità nel caso dell'*11 settembre*, ovvero la sua formazione, è comandata più o meno involontariamente da un «incrollabile privilegio del nazionale, del regionale, del provinciale – o dell'Occidentale» (ET, 4). Il mondo in altri termini viene guardato sempre e comunque a partire da una prospettiva determinata, per lo più, appunto, quella occidentale. Insomma, l'artefattualità è solo apparentemente internazionale, in realtà è sempre *etnocentrica*, privilegia sempre una determinata lingua, dottrina, uno stile nazionalista, ecc. E questo avviene paradossalmente anche laddove si intendano offrire i cosiddetti “servizi di attualità”, magari concernenti i diritti dell'uomo. D'altronde abbiano visto come alla massima diffusione e fruibilità dei mezzi di comunicazione, all'apparente internazionalizzazione delle fonti d'informazione corrisponda una previa appropriazione e concentrazione dei capitali di informazione e di diffusione.

Questo processo di “creazione dell'evento” da parte delle tecnologie va di pari passo con la determinazione di quello che Derrida definisce un “effetto di realtà”⁸⁹. Si pensi alle possibilità della diretta, e comunque all'illusione, tipicamente prodotta dai media (soprattutto televisivi), di trovarsi al cospetto di un accadimento reale, presente. Per Derrida è proprio una certa idolatria della presenza “immediata” a caratterizzare in definitiva la moderna tecnologia ed il suo rapporto con l'esperienza. Ciò che si ricerca infatti è di dare quanto il più possibile l'effetto, l'impressione, della diretta, della veridicità, del fatto che l'evento che si presenta non sia stato tecnicamente manipolato e prodotto. L'intervento della macchina deve poter scomparire di fronte al prodotto finito che deve il più possibile apparire una simulazione perfetta del reale.

Insomma, l'artefattualità sta ad indicare questa *corrispondenza* tra il fatto che l'evento sia sempre fatto, e cioè, il risultato di un filtraggio delle informazioni, di una selezione e di un montaggio delle immagini, e l'effetto di realtà prodotto, ovvero l'impressione di presenza immediata e realtà.

Ma, sebbene l'attualità sia sempre un prodotto artificiale, questo non significa che essa sia semplicemente *l'opposto* del reale. Ebbene, per pensare un'artificialità tale da non opporsi semplicemente all'attualità, Derrida si serve del concetto di *virtualità*, il quale ci permette a propria volta di introdurre la seconda parola-baule, l'*attuvirtualità*. «Questa virtualità s'imprime direttamente sulla *struttura* dell'evento prodotto, colpisce il tempo come lo spazio dell'immagine, del discorso, dell'“informazione”, insomma tutto ciò che ci riconduce alla suddetta attualità, all'implacabile realtà del suo presunto presente» (ET, 7, corsivo nostro). In altri termini, l'artificialità, la manipolazione, la

⁸⁹ Cfr. ET, 5.

trasformazione spazio-temporale non è un qualcosa che sopraggiunga all'evento già bell'è fatto: un certo disagio spazio-temporale è per così dire *strutturale* al darsi dell'evento stesso, è consustanziale all'attualità.

Vediamo di approfondire il punto. La tecnica, secondo il Nostro, interviene strutturalmente nell'attualità dislocando spazi e tempi: «questo tempo, il tempo dei media, dà luogo soprattutto a un'altra distribuzione, ad altri spazi, ritmi, collegamenti [*relais*], ad altre forme di presa di parola e d'intervento pubblico» (ET, 7). E in questo suo essere una dislocazione, in questo suo essere evento che colpisce l'esperienza stessa del luogo, la tecnica assomiglia certo alla *decostruzione*. Non è infatti un caso che la tecnica sia definita esplicitamente da Derrida in termini di “decostruzione”, e più precisamente nei termini di una «*decostruzione* pratica» (ET, 39) del privilegio della presenza. L'intimo rapporto tra la decostruzione e la tecnica (anche se non nominata direttamente) come dislocazione dei luoghi è ben suggerita da questo passaggio: «Dico “decostruzione” perché in definitiva ciò che cerco di pensare e chiamo con questa parola in fondo non è altro che questo stesso processo, il suo “aver-luogo” laddove il suo evento colpisce l'esperienza stessa del luogo, e la registrazione (sintomatica, scientifica e filosofica) di questa “cosa”, la traccia che traccia (inscrive, conserva, porta, riferisce o differisce) la *différance* di questo evento che accade al luogo – che giunge a(II) aver-luogo...» (ET, 39).

Ora, questo processo tecnico decostruttivo dello spazio e del tempo dell'evento, è anche una dinamica di differimento dell'*appropriazione* dell'evento. Infatti, anche se possiamo avere l'impressione di controllare perfettamente ciò che accade, di vederlo, di udirlo, insomma di potercene appropriare, in realtà si tratta per l'appunto di un'impressione, ovvero di un'appropriazione soltanto finita, e quindi, in fondo, di una forma di *espropriazione*.

Derrida, per esprimere il senso di questa appropriazione non totale, ma neppure del tutto assente, parla, come abbiamo già anticipato a proposito dell'evento, di una *ex-appropriazione*. L'*ex-appropriazione* è per Derrida quella dinamica che ci accompagna in ogni ricezione di tutto ciò che ha un senso, un significato. L'*ex-appropriazione* non fa dunque che rideclinare quello che Derrida definisce «*effetto di orizzonte*» (ET, 117)⁹⁰, quell'aporia cioè che consiste nel fatto che nell'approcciarci al senso dobbiamo pur essere in qualche modo recettivi, disposti ad accogliere, ospitali, ma allo stesso tempo, proprio per il fatto che si tratta di ospitare il senso, questo deve essere salvaguardato nella propria alterità e quindi siamo costretti a sospendere ogni tipo di orizzonte di ricevibilità. Per Derrida, ci vuole sì l'appropriazione, «bisogna per esempio che io possa raddoppiare, ripetere, fosse anche virtualmente, che io possa attraverso questa iterabilità appropriarmi, vedere quello che vedo, avvicinarmi, cominciare a identificare, a riconoscere, nel senso più ampio di questi termini» (ET, 123). E tuttavia «questo processo di appropriazione è anticipatamente messo in scacco, virtualmente proibito, limitato, finito: il senso non dipende da me, esso è ciò di cui non potrò mai riappropriarmi completamente» (ET, 123). Dunque, conclude Derrida: «quella che io chiamo “*ex-appropriazione*” è questo duplice movimento in cui mi porto verso il senso cercando di appropriarmelo, ma allo stesso

⁹⁰ «È questo il paradosso dell'anticipazione. L'anticipazione apre all'avvenire, ma, contemporaneamente, lo neutralizza, essa riduce, rende presente, trasforma in memoria, in futuro anteriore, quindi in ricordo, ciò che si annuncia come a venire domani. Un solo e stesso movimento dispiega l'apertura dell'avvenire e contemporaneamente, attraverso ciò che chiamerei effetto di orizzonte, chiude l'avvenire dando l'impressione che “è già accaduto”» (ET, 117).

tempo sapendo e desiderando, che lo riconosca o no, desiderando che esso mi resti estraneo, trascendente, altro, che resti laddove c'è alterità» (ET, 123)⁹¹.

Da notare l'accento alla questione dell'*iterabilità*, che aprirebbe tutto un capitolo dedicato alla questione della riproducibilità tecnica. Qui ci basti osservare, con Derrida, come nella dinamica stessa dell'*ex-appropriazione* sia implicito un dinamismo per cui nel momento stesso dell'identificazione si apra la possibilità strutturale, o meglio *archi-originaria*, dell'alterabilità e della ripetizione. Le moderne tecnologie per la comunicazione sono dotate proprio di questa potenzialità contraddittoria. «Una riproducibilità tecnica straordinariamente estesa serve a mimare il flusso vivente, l'irreversibile, la spontaneità, cosa che trascina la singolarità nel movimento dell'esistenza senza ritorno» (ET, 99). Si ha l'impressione che, ad esempio, attraverso la diretta televisiva venga colto ciò che accade esattamente in quel momento, una volta sola, e che non tornerà, mentre invece le immagini e suoni così registrati sono destinati a far vivere le immagini al di là del loro singolare accadere, e anzi facendone perdere completamente l'aura di evento singolare in una riproducibilità e diffusione senza limiti delle stesse. In realtà questo non riguarda solo la televisione: si tratta di un *effetto televisivo* [*télévisée*] ben più generalizzabile. «La "televisione" [*télévisée*] è dappertutto» (ET, 98), osserva Derrida. Derrida utilizza l'aggettivo televisivo [*télévisée*] (distinguendolo da *télévision* che indica la televisione nel senso corrente) nel senso letterale di un "prendere la mira da distante", alludendo al fatto che, nonostante vi sia l'illusione di cogliere l'accaduto, in realtà lo si fa a partire da, e producendo, una distanza (un differimento, un'interpolazione tecnica), una distanza che, mentre consente di identificare l'oggetto, lo destina alla ripetibilità indefinita.

In realtà, un effetto televisivo – osserva Derrida – c'è già, ad esempio, nel *libro*. Anche nel libro, infatti, si ha a che fare con una certa iterabilità e riproducibilità, e nondimeno con un certo "effetto televisivo", una certa "televisione" [*télévisée*]. Anche la *scrittura* dà l'impressione, come la tecnica, di catturare un *è-stato*, di registrare un momento di vita. Anzi, per Derrida, questa è la sua forza, ed è il motivo principale per cui essa, soprattutto nella sua declinazione fonetico-alfabetica, si è imposta storicamente: «Credo che se essa ha potuto imporre la sua economia, in certo qual modo, in una data fase storica – ciò che avevo tentato di dire in *Della Grammatologia* –, è a causa di questo privilegio: la rappresentazione, la presunta riproducibilità della voce, di un'auto-affezione supposta vivente...» (ET, 113). Ma allora che rapporto, e che eventuale differenza, sussiste tra la scrittura e le moderne forme di comunicazione? tra la scrittura e la teletecnologia?

Innanzitutto, abbiamo già visto come la scrittura fonetica non sia in realtà interamente fonetica, in quanto essa comporta già al proprio interno degli elementi eterogenei. Quindi non è del tutto corretto contrapporre i diversi tipi di scrittura. Oggi anzi si assiste sempre più ad un progressivo affrancamento dalla scrittura di tipo fonetico-alfabetica, e ad una contemporanea affermazione di un linguaggio teletecnologico molto influenzato da scritture di tipo geroglifico, ideografico o pittografico. Si può dire allora che la scrittura teletecnologica costituisca oggi «un'esperienza del limite storico nella sua origine e nella sua fine, nella sua origine e nella sua terminazione in un certo modo, dunque il limite della scrittura fonetica» (ET, 115)⁹². D'altronde, come dicevamo, secondo Derrida, la scrittura sarebbe *già* di per sé una teletecnologia e quindi si tratterebbe *già* di una dinamica di espropriazione originale. «Il modo in cui avevo tentato di definire la scrittura – afferma il Nostro – implicava che essa fosse già, come lei ha

⁹¹ Per un elenco dei luoghi in cui è possibile riscontrare la ricorrenza e la trattazione dell'*ex-appropriazione* vedere J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 171, n.1.

⁹² Cfr. *supra* il paragrafo 1.2 "Dal logocentrismo alla scrittura".

ricordato, una teletecnologia, con ciò che questo comporta di espropriazione originale» (ET, 40). Ma se «queste macchine ci sono sempre state, ci sono sempre, persino nell'epoca della scrittura manuale, anche nel corso della cosiddetta conversazione a viva voce» (ET, 41), esiste una differenza, una *specificità* delle teletecnologie rispetto alla scrittura?

Anche se la questione è molto complessa si può dire che la differenza principale risieda in un fatto di *misura*. Nel caso delle teletecnologie l'impressione di realismo è infatti al massimo livello: si ha l'impressione della *massima* vicinanza, come se si avesse a che fare con la *vita*, con cose vere, vive, appunto. Afferma Derrida: «La più grande compatibilità, la più grande coordinazione, la più vivace affinità possibile sembra imporsi oggi tra quello che sembra il più vivo, *live*, e la *différance* o il ritardo, il differimento nello sfruttamento o nella diffusione di questo vivente» (ET, 41). Mentre un tempo veniva al massimo conservato *il prodotto* dell'evento di iscrizione (un manoscritto, un libro, ecc.), oggi può essere conservata la traccia del momento stesso di produzione dell'evento, di accadimento (si pensi alle dirette, ai *live*, ecc.). Oggi è possibile trasmettere ad un'estrema distanza l'immagine, la voce, i movimenti, il momento, il contesto, il luogo, insomma "il vivente". L'effetto "televisivo" è al massimo grado: «Il massimo di "tele", cioè di distanza, di ritardo, differimento, si farà carico di ciò che continuerà a restare vivente, o piuttosto dell'immagine immediata, dell'immagine vivente del vivente: il timbro della voce, l'immagine, lo sguardo, le mani che si muovono» (ET, 42). Per Derrida, tutto ciò, in questa forma e a questo grado, sarebbe appunto assolutamente inedito.

Naturalmente, questa trasmissione del vivente implica al contempo l'assoluta certezza della *morte*. «Noi sappiamo che la morte è già qui» (ET, 42). Le stesse macchine che registrano e riproducono i momenti *live* funzionerebbero secondo Derrida come "pompe funebri". Si archiviano cose di cui si sa *a priori* che resteranno "viventi" anche dopo la nostra morte. Ciò che resta in realtà sono "simulacri di vita": «il massimo di vita (il più di vita), ma di vita già piegata alla morte ("non più vita"), ecco che diventa esportabile il più a lungo e il più lontano possibile – ma in modo finito» (ET, 42). Tutto è al massimo delle possibilità ma sempre, naturalmente, nell'ambito della finitezza. Infatti, i soggetti di cui parliamo sono finiti, moriranno, ma anche l'archivio che si produce un giorno verrà distrutto.

Ma se si può soltanto dire che «la massima intensità di vita "in diretta" è captata il più vicino possibile per essere trasportata il più lontano possibile» (ET, 42), ecco allora che forse è proprio la *misura* di questa distanza, di questa polarità, che tiene assieme il più vicino e il più lontano, ovvero la *misura* del solito "effetto televisivo", a costituire – conclude Derrida – la *specificità* della teletecnologia rispetto alla scrittura. «Questa polarità esisteva già, con la scrittura diciamo tra virgolette più "arcaica" o più "primitiva", ma oggi raggiunge una dimensione *incommensurabile* con quello che essa fu nel passato» (ET, 43, corsivo nostro).

A questo punto però può sorgere una perplessità: come può definirsi incommensurabile una differenza di tipo quantitativo? Non bisognerebbe piuttosto rilevare delle differenze di tipo strutturale? Certamente, solo che per Derrida quella che può apparire una differenza meramente quantitativa è in realtà più radicale, strutturale. Infatti, egli osserva come non avrebbe senso per la scrittura dire, ad esempio, che si trasmette un "presente vivente" di ciò che è morto, che è finito, mentre questo è possibile, e anzi per Derrida costituisce appunto la peculiarità, per le teletecnologie. Questa *possibilità linguistica* specifica è sintomatica di una differenza che potremmo definire strutturale. Certo, si tratta pur sempre, come abbiamo visto, di *effetti*: la diretta, l'evento *live* non sono realmente tali; si ha *l'illusione* della diretta, ma in realtà l'effetto è il

risultato di tutta una serie di scelte, inquadrature, tecniche, ecc. «Quello che è “trasmesso” “in diretta” su un canale televisivo è *prodotto prima di essere trasmesso*; l’“immagine” non è una riproduzione fedele e integrale di ciò che si crede riproduca» (ET, 43). La diretta insomma non è mai integrale, pura, bensì sempre fittizia. Tuttavia, «il fatto che questa possibilità tecnica esista, per quanto limitata e impura, per quanto “fittizia” sia, basta certamente a cambiare la comprensione di tutto il campo» (ET, 44), a trasformare cioè *radicalmente* il campo della percezione e dell’esperienza in generale.

Di fronte ad una tale decostruzione pratica posta in essere dalla tecnica, la quale viene a creare, come abbiamo ampiamente visto, un effetto di realtà, di fronte cioè a queste trasformazioni in atto non resta che il problema della gestione, di come rapportarsi a tale fenomeno. Per Derrida, non resta che prendere coscienza e smascherare, nella sua archi-originarietà, tale dinamica di decostruzione pratica, e «dimostrare che la “diretta” e il “tempo reale” non sono mai puri: essi non ci offrono né intuizione né trasparenza, nessuna percezione senza un’interpretazione né un intervento tecnico. Una simile dimostrazione – osserva Derrida – fa già, di per sé, appello alla filosofia» (ET, 6). E difatti è proprio alla *filosofia* che Derrida guarda come possibilità per poter gestire al meglio, ovvero per convertire in *chance*, queste risorse (che talvolta possono tramutarsi in minacce) tecnologiche.

Come abbiamo visto, di fronte alle trasformazioni, alle accelerazioni e ai rallentamenti cui è sottoposto ogni ambito dell’esperienza per effetto della tecnica, il filosofo, l’intellettuale, il pensatore non può che trovarsi in singolare imbarazzo, impacciato, quasi costretto al silenzio, all’incapacità, all’impossibilità di muoversi adeguatamente secondo i *propri* tempi e i *propri* spazi. Non che quest’imbarazzo sia la conseguenza esclusiva degli attuali media. Un certo adeguamento è richiesto anche in una discussione, o in un lavoro di scrittura, perché in fondo, come abbiamo visto, la tecnica è presente anche lì, è presente ovunque. «Ciò che mi pesa e mi sembra tanto artificiale o tanto rigido – afferma infatti il Nostro – non è il fatto che questo dispositivo sia tecnico. La tecnica è dappertutto, quando scrivo con un lapis o quando si chiacchiera intorno a un tavolo, o quando sono a mio agio dietro a un computer. È questo *tipo* di tecnica – specifica allora il Nostro – a cui non sono abituato, con la sua pesantezza, la sua rigidità, questo ambiente, questo ritmo, è questo che mi...» (ET, 97). Ciò che l’intellettuale si trova oggi impreparato ad affrontare non è tanto l’effetto della tecnica in sé, quanto piuttosto quello che è l’effetto specifico delle *attuali* forme di dislocazione e di dissestamento spazio-temporale.

Ma in ogni caso, se la tentazione, da parte dell’intellettuale, è quella di trarsi fuori da questo meccanismo, di isolarsi nella propria torre d’avorio, oppure di consegnarsi ai nuovi mezzi di comunicazione, finendo per lasciarsi addomesticare da essi e dalle loro leggi, per Derrida, il dovere dell’intellettuale dovrebbe essere all’inverso quello di farsi carico pienamente di questi ultimi sviluppi teletecnologici. L’attualità non è la semplice presenza, bensì, come abbiamo cercato di mostrare, artefactualità e attuvirtualità, per cui occorre che il filosofo, da un lato, non si limiti a registrare «ciò che accade attualmente, senza chiedersi, sino all’abisso, che cosa questo valore di presenza significhi, presupponga o nasconda» (ET, 9), ma che, dall’altro lato, non si riduca nemmeno a fare il contrario, ovvero «immergersi nella meditazione quanto alla presenza o alla presentazione del presente senza accordare la minima attenzione a quel che accade presentemente nel mondo o attorno a lui» (ET, 9). Essere un filosofo del presente, per Derrida, non può che significare un accordo di queste due istanze: registrare ciò che accade, l’attualità e cercare di non ridurre quest’ultima alla mera presenza, bensì analizzare il suo essere strutturalmente “fatta”. Afferma Derrida: «Come chiunque tenti di essere filosofo, non vorrei proprio rinunciare né al presente né a pensare la presenza del

presente – né all'esperienza di ciò che ce li sottrae donandoceli» (ET, 9). In questo senso, si può asserire che l'intera filosofia di Derrida, come peraltro abbiamo tentato di mostrare nel presente lavoro, non è altro che il tentativo di un *pensiero dell'attualità*⁹³ laddove appunto questo implichi allo stesso tempo uno sguardo ai fatti concreti e odierni, e il massimo del rigore teoretico. Più concretamente, questo significa che il filosofo non dovrà limitarsi a seguire l'invito di Hegel alla lettura quotidiana delle gazzette. Egli dovrà altresì cercare di capire quello che può succedere nella produzione della stampa: chi decide, chi sceglie e cosa sceglie, chi seleziona e cosa seleziona. Inoltre, sarà necessario per il pensatore guardare perfino la televisione (cosa cui Derrida dichiara di dedicare molto, forse anche troppo, tempo⁹⁴) e chiedersi ad esempio che succede a chi legge le notizie alla televisione, come vengono manipolate, selezionate le immagini, come vengono montati i servizi, ecc.

Gli intellettuali non devono insomma rifiutarsi di avere a che fare con i nuovi media, ma anzi tentare di porsi in modo critico, in fondo “decostruttivo”, nei confronti dell'artefatto. L'approccio critico non implica un andare semplicemente *contro* il dispositivo ed il manufatto tecnico, deve anzi cercare prima di tutto di *comprenderne* il funzionamento, la fattura, di osservare le distorsioni ritmiche provocate sull'esperienza, e, in seconda istanza, cercare di *intervenire* attivamente per gestire queste stesse trasformazioni, di adattarle e in qualche modo ridefinirle per venire incontro alle proprie esigenze. Afferma Derrida: «forse oggi bisogna battersi non contro le teletecnologie, la televisione, la radio, l'E-mail o Internet, ma al contrario battersi perché lo sviluppo di questi media lasci maggior spazio alle norme che un certo numero di cittadini avrebbe il diritto di porre, di affermare, di rivendicare – in particolare “intellettuali”, artisti, scrittori, filosofi, analisti, uomini e donne di scienza, certi giornalisti anche, certi professionisti dei media, i quali avrebbero voglia di esprimersi sui media o di analizzarli secondo il ritmo col quale noi tentiamo di farlo insieme, qui e ora» (ET, 35).

Certo, potrebbe sembrare che il filosofo giunga sempre in modo intempestivo, rallentando dei processi. D'altronde la stessa decostruzione è stata spesso interpretata come un'operazione che tenderebbe a protrarre e a complicare inutilmente i problemi e le analisi, e a determinare dunque un *rallentamento*. Osserva Derrida: «quest'ultimo [la *différance*, la decostruzione] è stato spesso accusato di favorire la proroga, la neutralizzazione, la *suspance*, e dunque di allentare troppo l'urgenza del presente, la sua urgenza etica o politica in particolare» (ET, 11). Mentre invece, dichiara Derrida: «Non ho mai avvertito alcuna opposizione tra l'urgenza e la *différance*» (ET, 11). La *différance* praticata dalla decostruzione non significa il protrarre e il complicare inutile dei problemi e delle analisi. Anzi, per Derrida, proprio quello che potrebbe sembrare un dilungarsi ingiustificato è invece un tentativo di corrispondere all'urgenza politica ed etica. La decostruzione si configura così come uno di quei «gesti (così rari, probabilmente addirittura impossibili, in ogni caso non programmabili) che uniscono l'iperattuale e l'anacronistico» (ET, 10).

In realtà, il motivo per cui il filosofo sembra occuparsi dell'attualità in maniera intempestiva risiede nel fatto che ciò che si tratta di ridefinire, di gestire altrimenti è esattamente il *ritmo*. «Ecco forse quel che bisognerebbe cambiare nell'attualità: il ritmo» (ET, 7), afferma infatti Derrida. La decostruzione, in questo suo scardinamento del ritmo, non intende fare altro che incrementare una trasformazione in corso, e, così facendo, aprirsi all'evento, alla venuta dell'altro, in cui consiste questa stessa trasformazione.

⁹³ Afferma significativamente Derrida: «Sarebbe certamente facile mostrare che in effetti mi sono occupato soltanto di problemi di attualità, di politica istituzionale o semplicemente di politica» (ET, 9).

⁹⁴ Cfr. ET, 153.

D'altronde, come abbiamo visto da più parti, «una decostruzione coerente è un pensiero della singolarità, quindi dell'evento» (ET, 6).

Più in generale, sarà l'intera concezione del fruitore, del destinatario a mutare. Essa è oggi più che mai travolta dal potere delle tecnologie. Il fruitore non sa più come *funziona* una macchina, e per lo più s'illude che ciò che gli viene offerto non abbia un immenso lavoro alle spalle che ci permette di fruirne nel modo più agevole e immediato possibile. L'accessibilità e la fruibilità delle tecnologie è direttamente proporzionale all'ignoranza e all'incompetenza da parte del fruitore stesso che così vede ridotta in realtà la possibilità di poter avere un ruolo veramente attivo nell'utilizzo delle stesse. Ora, ciò che si tratta di combattere, per Derrida, è proprio questo analfabetismo rispetto ai nuovi media, cercando di incentivare un'educazione ai nuovi strumenti di comunicazione, e così di salvaguardare il più possibile il diritto di replica, il diritto di selezione, il diritto d'intervento, il diritto di supervisione, e così via. «Dunque ciò che in effetti bisogna favorire – non ci si riuscirà mai totalmente –, ciò che bisogna sviluppare, è ciò che talvolta è chiamato in modo un po' ridicolo “interattività”: il consumatore risponde immediatamente laddove è interrogato, intervenendo per porre a sua volta delle domande, riorientare il discorso, proporre altre regole» (ET, 63). Si tratta, ancora, di auspicare «che i destinatari possano a loro volta trasformare ciò che gli arriva, il “messaggio”, o capire come è fatto, e come è prodotto, per rilanciare il contratto diversamente» (ET, 63).

Questo spingere verso una riappropriazione dei mezzi di comunicazione non corrisponde all'illusione di porre fine un giorno al dominio della tecnica, bensì è il semplice tentativo di corrispondere adeguatamente alle trasformazioni poste in essere dalla tecnica. Non si tratta dunque, e non si è mai trattato di contrapporre padronanza e non-padronanza, si tratta invece, ancora una volta, di pensare l'impensabile, ovvero una *padronanza senza padronanza*, e di analizzare e gestire quella dinamica di *ex-appropriazione*⁹⁵ in cui abbiamo visto consistere in ultima analisi la tecnica medesima.

La tecnica è tipicamente la dislocazione dello *chez-soi*, del *qui e ora*, «anche se questa espropriazione può talvolta produrre l'effetto inverso (l'illusione della prossimità, dell'immediatezza, dell'interiorità), l'effetto globale e dominante della televisione, del telefono, del fax, dei satelliti, della circolazione accelerata delle immagini, dei discorsi ecc.» (ET, 87).

Ora, il Nostro osserva come in generale, se il qui-ora diventa incerto, senza garanzie, tuttavia questo produce, come per reazione, un riaffiorare di rivendicazioni identitarie, sia di tipo politico che religioso. Parallelamente all'accelerazione tecnica si verificherebbe cioè quasi automaticamente il “ritorno”, la regressione ai nazionalismi, agli integralismi, alle rivendicazioni identitarie ecc. (fantasmi del suolo, del sangue, razzismi, xenofobie, guerre, etnie, ecc.). Afferma Derrida: «l'ancoraggio, il radicamento, lo *chez-soi* sono radicalmente negati. Sloggiati. Questo non è nuovo. È sempre stato così. Lo *chez-soi* è sempre stato tormentato dall'altro, dall'ospite, dalla minaccia dell'espropriazione. Non si è costituito che in questa minaccia. Nondimeno, oggi si assiste a un'espropriazione, a una deterritorializzazione, a una delocalizzazione, a una dissociazione tanto radicale del politico e del locale, del nazionale, dello Stato-nazione e del locale, che la risposta, bisognerebbe dire la reazione, diventa: voglio essere *chez-moi*, voglio essere a casa mia infine, con i miei, vicino ai miei cari» (ET, 87).

La risposta in realtà non è che un contro-effetto della medesima dinamica di *ex-appropriazione*, e, viceversa, all'effetto *es-proprietario* della tecnica non può che corrispondere il ritorno potente verso lo *chez-soi*: «il ricorso allo *chez-soi*, il ritorno verso lo *chez-soi* è tanto più potente, naturalmente, in quanto è potente la violenta

⁹⁵ Cfr. ET, 40.

espropriazione tecnologica, la delocalizzazione» (ET, 88). In realtà, non sono solo in opposizione, ma sono effetti che paradossalmente talvolta si coalizzano.

Come vedremo, non si tratterà di scegliere tra questi due movimenti, tra questi due fenomeni della dislocazione e della reazione identitaria, ma di comprendere come essi siano intimamente correlati, come sino le espressioni speculari della medesima *logica autoimmunitaria*. Per cui sarà proprio quest'ultima che dovrà essere oggetto di ripensamento. Occorrerà, come vedremo, non stancarsi mai di *negoziare*, di pensare altrimenti il darsi della singolarità, in modo tale che questa non si sclerotizzi in fenomeni fantasmatici integralisti, nazionalisti, ecc.

Per quanto riguarda specificamente il rapporto tra il tecnico e il politico, Derrida osserva: «L'accelerazione di tutti i processi politici o economici sembra [...] indissociabile da una nuova temporalità della tecnica, da un'altra ritmica» (ET, 79). Infatti: «ciò che produce lo sviluppo accelerato delle teletecnologie, del cyberspazio, della nuova topologia del "virtuale", è una decostruzione pratica dei concetti tradizionali e dominanti dello Stato e del cittadino (quindi del "politico") nel loro legame con l'attualità del territorio» (ET, 39).

Anticipando un po' di questioni che approfondiremo nel prosieguo, osserviamo sin d'ora come il concetto tradizionale del politico, così come quello del democratico, siano strutturalmente legati a quello di cittadinanza, e la cittadinanza, a sua volta, si definisce «attraverso l'iscrizione in un luogo, in un territorio o in una nazione il cui corpo è radicato in un territorio privilegiato – dato, perduto o promesso» (ET, 62). Questo legame tra il politico e il locale può essere compendiato nella parola-baule *topolitico*. Ora, la teletecnologia non fa precisamente che *dislocare i luoghi*: «la frontiera non è più frontiera, le immagini passano le dogane, il legame tra il politico e il locale, il topolitico, è in qualche modo dislocato» (ET, 62). Insomma, il concetto tradizionale del politico, così come quello del democratico, sono messi in crisi dall'espandersi delle tecnologie.

Osserva ancora Derrida: «il concetto *ereditato* del politico e della democrazia è stato regolato, controllato e limitato dalle frontiere dello Stato-nazione, da una territorializzazione, da tutto ciò che si è creduto intendere con la bella parola "cittadinanza" acquisita o "naturale", dal sangue o dal suolo. Forse il politico deve deterritorializzarsi, e probabilmente lo fa anche; forse bisogna proprio pensare la democrazia al di là di queste "frontiere del politico". Questo imperativo – pensare il politico al di là del politico, in qualche modo, o il democratico al di là della democrazia – ci è imposto concretamente, in modo urgente, tutti i giorni, dalla tecnica: a un tempo come una minaccia e come una *chance*» (ET, 71). Insomma, se è vero che *la tecnica è oggi l'autodecostruzione pratica del politico* e del democratico, ciò per Derrida può essere certamente male, ma anche un bene, perché costringe a ripensare il politico al di là dei nazionalismi e dei comunitarismi, e quindi a virare in direzione di una democrazia *a venire*.

Quest'ultima, come vedremo, è qualcosa d'altro dalla democrazia tradizionale che è stato l'esito di una trasformazione del politico ad opera delle innovazioni tecniche. È vero infatti che la tecnica ha favorito la democratizzazione del politico: «Credo che tale trasformazione tecnica del telefono, del fax, della televisione, l'E-mail e Internet avranno fatto di più per la cosiddetta "democratizzazione", anche nei paesi dell'Est, di quanto abbiano fatto tutti i discorsi in favore dei diritti dell'uomo, tutte le presentazioni dei modelli in nome dei quali si è potuta avviare questa democratizzazione» (ET, 79). Tuttavia è di un altro genere di democrazia che Derrida intende auspicare l'avvento.

Come vedremo, la democrazia *a venire* corrisponde ad una concezione dell'autodecostruzione come *chance* che non obbliga a decidere tra identificazione e differenziazione. Afferma infatti il Nostro: «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» (ET, 74). Si tratta piuttosto di comprenderne l'archi-originarietà dell'intreccio.

Ad esempio, si potrebbe tentare di decostruire il concetto di identità e di comunità, potrebbe essere efficace parlare, come fa Nancy, di *partizione (partage)*⁹⁶: c'è del comune, ma si tiene anche conto delle dissociazioni, delle singolarità, delle diffrazioni, ecc. La comunità politica verrebbe sempre più ad assomigliare alle comunità del WEB che condividono immagini e informazioni; naturalmente bisognerebbe poi, come avevamo visto, rendere questa "comunità virtuale" il più possibile interattiva e critica, allenata alla vigilanza, alla risposta ed eventualmente allo scontro.

Vediamo invece ora più da vicino il fenomeno religioso, per poi comprendere come esso si articoli col fenomeno tecnico.

§ 3.4 Il ritorno del religioso

Sempre con l'11 settembre, e attraverso la retorica che viene messa in atto per descriverlo, emerge come elemento centrale quel *fattore religioso* che da sempre è intrecciato alle altre dimensioni di carattere giuridico-politico. La dimensione religiosa è infatti presente non solo nel mondo politico culturale islamico, integralista o fondamentalista, in cui l'elemento religioso è esplicito e funge da rivendicazione principale per giustificare i propri attacchi, bensì è presente, anche se in modo meno esplicito, nell'ambito del patrimonio politico-culturale delle "vittime" degli attentati. Gli Stati Uniti, infatti, pur presentandosi come democrazia, e pur, in quanto tale, prefiggendosi di difendere valori cosiddetti "laici" come i diritti umani, i propri interessi vitali, le libertà democratiche, ecc, costituiscono allo stesso tempo «la sola grande potenza "democratica" di tipo europeo al mondo, che mantiene la pena di morte nel proprio sistema penale e, malgrado la separazione di principio tra Stato e religione, mantiene un riferimento biblico (innanzitutto cristiano) fondamentale nel discorso ufficiale della politica e dei suoi leader politici: "God bless America", il riferimento agli "evildoers" o all'"axis of evil", la prima parola d'ordine (in seguito ritirata) di "infinite justice" sono dei segni tra tanti altri» (FT, 126).

Quindi, per Derrida, ci troviamo di fronte a due poteri politici entrambi connotati religiosamente, uno in modo più marcato ed esplicito, mentre l'altro in modo meno diretto ma non meno effettivo. «Ci sarebbe dunque il confronto tra due *teologie politiche* – afferma il Nostro – stranamente sorte da uno stesso ceppo o dal terreno comune di una rivelazione che chiamerei abramica» (FT, 126, corsivo nostro). Nel caso dell'Occidente, Derrida parla in particolare di una "secolarizzazione ambigua". D'altronde «la secolarizzazione è sempre ambigua, perché si libera dal religioso pur rimanendo segnata, nel suo concetto stesso, dal religioso, dal teologico, addirittura dall'ontoteologico» (SC, 53).

Da un lato, dunque, il solco tra l'Occidente democratico-cristiano e l'Islam fondamentalista sembrerebbe non consentire alcun paragone o avvicinamento tra mondi che paiono affatto incompatibili – vedremo infatti come l'Islam possa essere concepito come l'unica reale alternativa dall'Occidente democratico, in quanto orizzonte

⁹⁶ Approfondiremo il confronto col pensiero di Nancy nel paragrafo 3.8 "La democrazia a venire".

radicalmente antidemocratico. Ma, dall'altro lato, entrambi questi due mondi mantengono un riferimento intrinseco alla dimensione religiosa.

L'11 settembre costituisce, come dicevamo, una tappa importante proprio per la messa in rilievo di questa contaminazione essenziale tra Occidente ed Islam, in questa loro assimilazione in quanto entrambe forme di teologia politica. Ma l'11 settembre può altresì costituire una tappa importante per tentare di *fuoriuscire* da questo "doppio programma teologico-politico" facendo entrare nella scena mondiale, come vedremo, un terzo protagonista, l'"Europa", che rappresenti la possibilità di un altro discorso e di un'altra politica.

In questo paragrafo tentiamo di comprendere come la dimensione religiosa risponda fondamentalmente, nelle diverse teologie politiche, ad una medesima dinamica di carattere autoimmunitario, la quale istruisce anche, come avevamo annunciato, il rapporto tra tecnico e religioso.

Cerchiamo dunque anzitutto di mettere a fuoco il concetto di "religione", e di rendere conto di un fenomeno che vede la religione tornare sulle scene internazionali da tutti i lati, anche se in maniere più o meno dichiarate. Si tratta del fenomeno ben noto del cosiddetto "ritorno del religioso" e che ispirò quasi meccanicamente, non a caso, a Derrida il suggerimento per intitolare il convegno che vide riunirsi alcuni dei massimi pensatori a Capri e che ha finito per raccogliere le riflessioni del Nostro in merito appunto di "religione".

Oggi si assiste infatti ad un ritorno (non a caso) quasi *meccanico* della religione, per lo più sotto forma di guerre di religione che non fanno che smentire il nostro tentativo di isolare il politico, smascherando piuttosto un'ineliminabile commistione teologico-politica. Le guerre di religione sarebbero dunque «una RISPOSTA a quanto la nostra idea di democrazia, per esempio, con tutti i suoi concetti giuridici, etici e politici associati, quello dello Stato sovrano, del soggetto-cittadino, dello spazio pubblico e dello spazio privato, ecc., ancora comporta di religioso, in realtà ereditando da un ceppo religioso determinato» (FS, 29).

Si tratta di un ritorno per lo più contrassegnato, almeno apparentemente, dalla violenza. Ebbene, per Derrida si tratterà di criticare con attenzione questo ritorno e anche la sua apparenza di violenza. In particolare, si tratterà di porre in rapporto, come anticipato, quello che è il ritorno del religioso col corrispettivo fenomeno dell'avvento della tecnica. Infatti, ad un primo sguardo potrebbe sembrare che questo ritorno del religioso si ponga violentemente proprio nei confronti dell'avvento del mondo tecnologicamente più avanzato oltre che politicamente orientato verso valori democratici. In realtà, come vedremo, la questione è più complessa, il rapporto tra il religioso e il tecnico è più articolato, e ha a che fare proprio con la legge dell'iterabilità e, come anticipato, con la logica dell'autoimmunità.

In ogni caso, si noti fin d'ora come la posta in gioco non sia niente meno che i concetti di *presenza*, di *mondo*, di *uomo*. È in gioco cioè la definizione dei valori e dei significati principali attraverso cui vive una società. Il religioso, ma anche il tecnico, tende in effetti a influire e forse a determinare il senso ultimo di una civiltà. «Ciò che *ci accade qui* concerne proprio l'esperienza e l'interpretazione radicale di quel che si presume vogliamo dire tutte queste parole: l'unità di un "mondo" e di un "essere-nel-mondo", il concetto di mondo o di storia nella sua tradizione occidentale (cristiana o greco-cristiana, fino a Kant, Hegel, Husserl, Heidegger), e sia dell'*oggi*, sia del *presente*» (FS, 26).

Dicevamo del convegno intitolato proprio al fenomeno del religioso. In esso Derrida cerca di illustrare quelli che dovrebbero essere a suo avviso i connotati specifici del fenomeno religioso. L'impresa si fa piuttosto ardua, vista l'immensa storia di cui

questo termine è erede, e visti quindi i molteplici mutamenti, importanti o appena discernibili, di significato cui esso è andato incontro. In ogni caso, Derrida esordisce osservando come in generale la religione sembri avere a che fare con la salvezza e quindi con l'immunità, la sacralità, la santità, la pienezza, mentre il male viene solitamente identificato con lo sradicamento radicale, con l'astrazione, per cui il religioso *si contrapporrebbe* almeno apparentemente a quei luoghi di dislocazione che abbiamo visto essere appannaggio della macchina, della tecnica e della teletecnoscienza.

In realtà, si tratta, come Derrida tenta di mostrare, di un rapporto paradossale: la religione si contrappone allo sradicamento tecnico anche se paradossalmente si serve di esso per riaffermarsi. Vi sarebbe cioè sia un rapporto di antagonismo, persino di esclusione, tra tecnica e religione, che una correlazione strutturale, per quanto appunto paradossale. Ecco infatti l'ipotesi generale di Derrida: «riguardo a tutte le forze di astrazione e dissociazione (sradicamento, delocalizzazione, formalizzazione, schematizzazione universalizzante, obiettivazione, telecomunicazione, ecc.), la "religione" è al contempo nell'antagonismo reattivo e nel rilancio affermativo» (FS, 4).

Questo duplice rapporto è possibile grazie a ciò che *accomuna* (anche se in modo diverso) queste due istanze antagoniste: si tratta di una *medesima logica*, che proprio ne *La religione* viene definita per la prima volta in termini autoimmunitari.

Ora, che l'avvento della tecnica e il ritorno del religioso siano due espressioni differenti della medesima dinamica autoimmunitaria significa in primo luogo che non c'è opposizione *semplice* tra «da un lato la Religione, dall'altro la Ragione, i Lumi, la Scienza, la Critica (la critica marxista, la genealogia nietzschiana, la psicoanalisi freudiana e le loro eredità)» (FS, 7). «Ci si illude sul cosiddetto fenomeno "della religione" o del "ritorno del religioso" *al giorno d'oggi*, se si continua a opporre tanto ingenuamente Ragione e Religione, la Critica o la Scienza e la Religione, la Modernità tecnoscientifica e la Religione» (FS, 31). Mentre si tratta di mostrare come «lo sviluppo imperturbabile e interminabile della Ragione critica e tecnoscientifica, lungi dall'opporci alla Religione, la sostenga, la supporti e la presupponga. Bisognerebbe dimostrare, e non sarà semplice, che Religione e Ragione hanno la stessa fonte» (FS, 31). Insomma, il rapporto tra religioso e tecnico non è di tipo semplicemente oppositivo, ma più radicalmente aporetico, e la logica di questo legame è di tipo autoimmunitario. Ma prima di capire questo punto nel dettaglio sarà necessario operare un ulteriore affondo circa il concetto di "religioso".

Ora, il concetto di religione è dotato di una storia etimologica e di un inizio, quindi non si tratta di un concetto che è sempre esistito, bensì che è dotato, nella sua finitezza, di una storia. Osserva Derrida: «[...] non c'è sempre stato, non c'è o ci sarà sempre e dappertutto ("tra gli uomini" o altrove), *qualcosa*, una cosa *unica e identificabile*, identica a sé, che tutti, religiosi o irreligiosi, sarebbero d'accordo nel chiamare "religione"» (FS, 39).

C'è stato un tempo in cui un termine per indicare il religioso non esisteva, di conseguenza, come nota Benveniste, per designare il dio si faceva riferimento alla nozione di *luce*. Ma dalla luce, osserva Derrida (sempre sulla scorta degli studi di Benveniste), derivano sia i Lumi sia la Religione. Ecco allora che il religioso sorge, anche linguisticamente, non in contrapposizione, bensì mostrando di condividere la *medesima fonte* del tecnoscientifico. «Non dimentichiamolo: quando non si disponeva di alcun termine comune per "designare – nota Benveniste – la religione stessa, il culto né il sacerdote, e nemmeno uno degli dèi personali", il linguaggio indoeuropeo si raccoglieva già attorno alla "nozione stessa di 'dio' (*deiwos*), il cui 'senso proprio' è 'luminoso' e 'celeste'"» (FS, 8).

Nonostante queste origini in cui il senso del religioso e quello del tecnoscientifico paiono sovrapporsi e confondersi, è chiaro, come accennavamo all'inizio, che il religioso indica per lo più «esperienza dell'indenne» (FS, 25). Si chiede infatti Derrida: «Non è forse l'indenne l'oggetto stesso della religione?» (FS, 25). E tuttavia vi sarebbe secondo Derrida anche un altro senso fondamentale e tradizionale del religioso, anche se oggi esso sembra meno rilevante. Si tratta dell'esperienza del credito, «il *credere* della credenza» (FS, 26). Dunque, il religioso indicherebbe, in sintesi, «la *presenza* indenne del presente da un lato e il *credere* della credenza dall'altro; o ancora: il sacrosanto, il sano e salvo da un lato, e la fede, la fideità o il credito dall'altro» (FS, 26). E ancora: da un lato, l'esperienza della credenza, della fede, che indicherebbe una sorta di conoscenza indiretta che tende al di là della presenza immediata, e, dall'altro, l'esperienza dell'indenne, della sacralità, della santità, esperienza che al contrario ha più a che fare con la rivelazione, con la conoscenza diretta, con l'esperienza della presenza immediata.

Osserva Derrida: «Qui bisogna forse distinguere tra due filoni (si potrebbe dire anche due ceppi o due fonti) del religioso. Si può certo associarli, e analizzare alcune loro eventuali complicazioni, ma non si dovrebbe mai confondere o ridurre l'uno all'altro come quasi sempre si fa. In linea di principio, è possibile santificare, sacralizzare l'indenne o mantenersi *in presenza* del sacrosanto in più modi senza mettere in opera un atto di credenza, se quantomeno credenza, fede o fedeltà significano l'acquiescenza alla testimonianza dell'altro – del tutt'altro, inaccessibile nella sua fonte assoluta. E là dove ogni altro è *tutt'altro*. Inversamente, se conduce al di là della presenza di ciò che si darebbe a vedere, toccare, provare, questa acquiescenza della fiducia non è necessariamente e di per sé sacralizzante» (FS, 36-37). E ancora: «[...] suggeremo il privilegio quasi-trascedentale che riteniamo di dover accordare alla distinzione tra l'esperienza della credenza *da una parte* (fiducia, fideità, confidenza, fede, il credito accordato alla *buona fede del tutt'altro* nell'esperienza della testimonianza) e, *dall'altra*, l'esperienza della sacralità, persino della santità, dell'indenne sano e salvo (*heilig, holy*). Ci sono due fonti o fuochi distinti. La “religione” rappresenta la loro ellissi, perché comprende i due fuochi ma talvolta ne tace, in modo per l'appunto segreto e *reticente*, l'irriducibile dualità» (FS, 39).

Si noti come la *fede*, in senso stretto, non coincida immediatamente con la *religione*. Osserva infatti il Nostro: «Ogni fede giurata, una fiducia o la confidenza in generale non si inscrivono necessariamente in una “religione”» (FS, 36). La fede sembrerebbe riconducibile piuttosto ad una delle due tendenze fondamentali del religioso, ma potrebbe anche significare una forma di conoscenza indiretta anche al di fuori dell'ambito religioso⁹⁷.

Ora, questa doppia fonte fa capo altresì alle due *etimologie* tradizionalmente riconosciute per quanto riguarda il religioso. Da un lato, abbiamo la tradizione ciceroniana che riconduce il senso di “religione” a *relegere*, da *legere* che significa raccogliere, cogliere, e che indica la dimensione della fede, del rispetto, della distanza, della pazienza, dello scrupolo. D'altro lato, abbiamo la tradizione attribuibile a Lattanzio e Tertulliano che fa invece derivare “religione” da *religare* che significa invece collegare e che quindi rimanda ad un legame di dovere, obbligo e debito tra gli uomini e Dio.

Questo secondo significato di matrice più prettamente cristiana è quello, ad avviso di Derrida, oggi largamente dominante. Questo secondo significato corrisponde infatti a quell'esperienza dell'indenne, del sacro e del santo di cui dicevamo all'inizio, e che si tratta di riconoscere, secondo il Nostro, come il tratto dominante del fenomeno odierno della religione se si vuole appunto cominciare a discutere con cognizione di causa circa il

⁹⁷ Cfr. il paragrafo 5.9 “Lumi a venire”.

cosiddetto fenomeno del ritorno del religioso. Osserva infatti Derrida: «Quale che sia il partito che si prende in questo dibattito, è all'ellissi di questo doppio fuoco latino che rinvia tutta la problematica moderna (geo-teologico-politica) del "ritorno del religioso". Chiunque non riconoscesse la legittimità di questo doppio fuoco, né la prevalenza cristiana che si è imposta mondialmente all'interno di quella latinità, dovrebbe anche rifiutare le stesse premesse di un simile dibattito» (FS, 41).

Ma una volta accettate queste premesse, per Derrida occorre altresì evidenziare come queste due etimologie ed i corrispettivi significati facciano capo ad una *fonte comune*. Non è tanto importante cercare di decidersi circa la maggiore attendibilità di una delle due fonti, quanto piuttosto notare e analizzare ciò che hanno in comune, e che è rappresentato dal prefisso *re-*. «[...] le due etimologie concorrenti – afferma Derrida in un passaggio decisivo – si lasciano ricondurre allo stesso, e in certo modo alla possibilità della ripetizione, che, insieme, produce e conferma l'identico. In ambo i casi (*re-legere* o *re-ligare*), è in gioco un legame insistente che si lega anzitutto a sé. È in gioco una raccolta, un re-assemblaggio, una ri-collazione. Una resistenza o una reazione alla disgiunzione» (FS, 41). «E' nel legame a sé, indicato dall'enigmatico "ri-", che bisognerebbe forse cercare di riafferrare il tramite fra questi diversi significati [...]» (FS, 41), osserva ancora il Nostro. Ora, in questa idea della ripetizione che produce e conferma l'identico, del legame insistente che si lega anzitutto a sé, espresso dal prefisso "ri-", e che accomuna i due sensi e le due etimologie è possibile riconoscere il fenomeno dell'*iterabilità*. L'*iterabilità* è dunque quella dinamica in grado di dare ragione di entrambe le fonti del religioso, e quindi di comprendere il fenomeno del religioso in sé. Ma farebbe anche qualcosa di più. Infatti, l'*iterabilità* è anche la dinamica che permea di sé anche il fattore tecno scientifico. Eccoci dunque al punto che ci interessava, ovvero rintracciare la fonte comune, per quanto aporetica, tra il religioso e il tecnoscientifico. Ma se entrambi sono definibili in termini di *iterabilità* dove starebbe la differenza tra fenomeno religioso e tecnoscientifico? Ebbene, potremmo rinvenire la *differenza* nella direzione della dinamica medesima: nel caso della religione predominerebbe tradizionalmente la tendenza alla ricollazione, alla raccolta (anche se in effetti c'è la distanza, un'infinita distanza rispetto all'alterità), mentre nel caso della tecnoscienza predominerebbe la tendenza alla dislocazione (anche se si produce l'effetto inverso, l'effetto di immediatezza e di realtà).

In questo senso, si può dire che la religione costituisca il *contraltare* della ragione teletecnoscientifica: «[...] "la" religione accompagna e precede, persino, la ragione critica e teletecnoscientifica, veglia su di lei come fosse la sua ombra. È la sua veglia, l'ombra della luce, il pegno di fede, il requisito di fidatezza, l'esperienza fiduciaria che presuppone ogni produzione di un sapere condiviso, la performatività testimoniale implicata in ogni performance tecnoscientifica così come in tutta l'economia capitalistica, che ne è indissociabile» (FS, 47).

Ora, questa dinamica che accomuna, sia pure in direzioni opposte, tecnica e religione può essere approfondita anche in quanto dinamica *autoimmunitaria*: «lo stesso movimento che rende indissociabili religione e ragione teletecnoscientifica nel suo aspetto più critico, reagisce inevitabilmente *a se stesso*. Secerne il suo antidoto, ma anche il suo potere di autoimmunità. Siamo in uno spazio in cui ogni autoprotezione dell'indenne, del sano e salvo, del sacro (*heilig, holy*) deve proteggersi dalla propria protezione, dalla propria polizia, dal proprio potere di rigetto, dal proprio semplicemente, cioè dalla propria autoimmunità. È questa terrificante ma fatale logica dell'*autoimmunità dell'indenne* che assocerà sempre Scienza e Religione» (FS, 47-48).

Si tratta di «una struttura profonda, ovvero (ma anche al contempo) una paura di sé, una reazione proprio contro ciò con cui si è fatto lega [...]» (FS, 50). «La reattività del

risentimento – osserva il Nostro – oppone questo movimento a se stesso dividendolo. E così s’indennizza, in un movimento che è insieme immunitario e autoimmunitario» (FS, 50).

Per Derrida, questa logica autoimmunitaria si espleta *già* nell’ambito del fenomeno religioso, perché il dominio di una tendenza del religioso sull’altra rischia di essere distruttivo per il fenomeno stesso del religioso. Derrida osserva infatti come il religioso si riaffermi in modo *autoimmune* ed autodistruttivo, cosicché «non è un ritorno *semplice del religioso* perché comporta, in una delle sue due tendenze, una distruzione radicale del religioso» (FS, 46). E conclude: «Una simile scissione interna, che apre la distanza, è anche il “proprio” della religione, ciò che appropria la religione al “proprio” [...]. Solo questa reattività interna e immediata, insieme immunitaria e autoimmune, può rendere ragione di ciò che chiameremo il frangersi religioso nel suo fenomeno doppio e contraddittorio» (FS, 50).

Per Derrida, a fronte di tutto ciò, occorre «cercare la salvezza (il sano e salvo, come il sacrosanto), e così la salute, nel paradosso di una nuova alleanza tra il teletecnoscientifico e i DUE ceppi della religione (l’indenne, *heilig-holy*, da una parte, la fede o la credenza, il fiduciario, dall’altra)» (FS, 63). E una nuova alleanza tra il teletecnoscientifico e il fenomeno (in sé duplice) della religione può essere attuabile solo attraverso una presa in carico della logica (come abbiamo visto, autoimmunitaria) che li accomuna. Per attuare questo il ripensamento occorrerà soffermarsi sul modo con cui essa è in grado di *avvicinare* (la dinamica *accomuna* i due fenomeni) e allo stesso tempo di *contrapporre* (la “direzione” della dinamica è, nei due fenomeni, *opposta*) il tecnico e il religioso. Ed è con questo tentativo che concludiamo qui di seguito il nostro percorso attraverso il tecnico ed il religioso in Derrida.

Per quanto riguarda il fenomeno religioso ed il suo intrinseco legame col tecnico, Derrida osserva: «Oggi la religione si allea alla tecnoscienza, alla quale reagisce con tutte le sue forze» (FS, 50). E esso cioè, da un lato, «reagisce subito, *simultaneamente*, dichiara guerra a ciò che le conferisce questo nuovo potere a condizione di sgombrarla da tutti i suoi luoghi propri, *in verità dal luogo stesso*, dall’*aver-luogo* della sua verità. Sostiene una guerra terribile contro ciò che la protegge minacciandola, secondo quella doppia struttura contraddittoria: immunitaria e autoimmunitaria» (FS, 50-51). Ma, dall’altro lato, essa non manca di sfruttarne appieno le risorse.

Per capire meglio il punto, Derrida osserva anzitutto come si tratti di una dinamica di tipo *sacrificale*. Derrida nota infatti come la religione sia, da un lato, rispetto incondizionato per la vita, ma come dall’altro lato abbia una vocazione sacrificale, e cioè la vocazione a sacrificare il vivente, per andare *oltre* la vita. Quindi, da un lato tende al rispetto incondizionato della vita, ma, dall’altro lato, tende inevitabilmente al sacrificio di essa. Ecco allora che «la religione, come risposta a doppio allentamento e a doppia tensione, è ellissi, l’ellissi del SACRIFICIO» (FS, 57). E continua: «[...] l’ellissi o la duplicità originaria della religione, consiste nel fatto che la legge dell’indenne, la salvezza del salvo, il rispetto pudico di ciò che è sacrosanto (*heilig, holy*) *insieme esige ed esclude* il sacrificio, e cioè l’indennizzo dell’indenne, il prezzo dell’immunità» (FS, 58).

Ora, proprio questo andare *oltre la vita* finirebbe, sempre secondo il Nostro, per aprirla ad uno “spazio di morte” che condivide fundamentalmente con la *meccanicità* della tecnica: «Questa eccedenza sul vivente, la cui vita non vale nulla se non in quanto vale di più della vita, più di se stessa, insomma, è ciò che apre lo spazio di morte che si lega all’automa (esemplarmente “fallico”), alla tecnica, alla macchina, alla protesi, alla virtualità, in breve alle dimensioni della supplementarietà autoimmune e autosacrificale, [...]» (FS, 57). Questo significa che la tecnica, se da un lato sembrerebbe opporsi alla

spontaneità vivente, in realtà non è che il contraltare della stessa dinamica. Osserva infatti Derrida: «Ora il rapporto tra queste due mozioni o fonti, di cui una ha la forma della macchina (meccanizzazione, automatizzazione, macchinazione o *mechanè*), e l'altra della spontaneità vivente, della proprietà indenne della vita, cioè di un'altra (pretesa) autodeterminazione, è ineluttabile, dunque automatico e macchinale» (FS, 51).

Per quanto riguarda il fattore della *violenza* intrinseco a questa dinamica, si può notare come esso non abbia sempre le stesse connotazioni, e anzi come tenda ad assumere tratti inediti.

Certo la violenza odierna sarebbe legata per lo più all'attività di dislocazione tecnica, e sarebbe la violenza «contemporanea», ma vi sarebbe anche un altro tipo di violenza, quella che Derrida definisce una «nuova violenza arcaica» (FS, 58), la quale sarebbe una forma di *reazione* al potere tecnico e di ritorno al vivente premacchinico. «Ci si vendica contro la macchina espropriante e scorporatrice ricorrendo – ritornando – alle mani nude, al sesso o all'arnese elementare, spesso all'«arma bianca»» (FS, 58). Ora, quest'ultima è la violenza rappresentata per lo più da forme di integralismi religiosi, e si tratta pertanto della reazione religiosa.

Più in particolare, Derrida osserva come non si tratti di opporsi semplicemente al potere disidentificatore della macchina, che appunto rovina l'indennità e tutte le forme di *physis* originaria (identità etnica, filiazione, famiglia, nazione, suolo e sangue, nome proprio, idioma proprio, cultura e memoria propria). Si tratta altresì di opporsi ad una sorta di *contro-feticismo*, ovvero al «rapporto animista con la macchina teletecnoscientifica che diventa perciò macchina del male» (FS, 62). In altri termini, non ci si oppone, non si reagisce solo alla potenza dissolutrice della tecnica ma al *nuovo "arcaico" misticismo* che essa viene a rappresentare. Abbiamo già infatti notato come tra gli effetti paradossali della tecnica via sia anche il fatto che al massimo di sviluppo tecnoscientifico sia associata la massima incompetenza scientifica da parte del fruitore (ma anche come alla dinamica di disidentificazione corrisponda l'effetto – illusorio – di realtà, di pienezza), per cui è possibile utilizzare un sofisticatissimo prodotto tecnologico di ultima generazione ignorandone tuttavia i principi di funzionamento. «Sembra – rammenta il Nostro – che nella storia dell'umanità la sproporzione tra incompetenza scientifica e competenza manipolatrice non sia mai stata così grave» (FS, 62). Anche nell'ambito della tecnoscienza, vigono due tendenze parallele e contrastanti.

Naturalmente, nell'ambito dello scenario politico internazionale, uno degli esempi più eclatanti di violenza è fornito dalla violenza cosiddetta islamica, che consiste in un «ricorso reattivo e negativo, la vendetta del corpo proprio contro una teletecnoscienza espropriatrice e delocalizzatrice che si trova di fatto identificata alla mondialità del mercato, all'egemonia capitalistico-militare, alla mondialatinizzazione del modello democratico europeo, nella sua doppia forza, secolare e religiosa» (FS, 59).

Ma anche l'Occidente, dietro le sue battaglie formalmente laiche probabilmente nasconde delle vere e proprie guerre di religione: «Le guerre o gli "interventi" militari condotti dall'Occidente ebraico-cristiano in nome di cause migliori (del diritto internazionale, della democrazia, della sovranità dei popoli, delle nazioni o degli Stati, persino degli imperativi umanitari, ecc.) non sono anche, in qualche modo, guerre di religione? L'ipotesi non sarebbe necessariamente infamante, e neppure molto originale, tranne agli occhi di chi si affretta a credere che queste giuste cause non sono solamente secolari ma *pure* da ogni religiosità» (FS, 28).

D'altro canto l'Islam può paradossalmente e vantaggiosamente costituire una critica radicale alla tecnica occidentale e democratica. Osserva infatti Derrida: «Si dimentica spesso che, in particolare col suo legame col mondo arabo e attraverso tutte le forme di brutale reattività immunitaria e indennizzatrice contro una modernità tecnoeconomica

alla quale una lunga storia gli impedisce di adattarsi, questo “islamismo” sviluppa anche una critica radicale di ciò che lega la democrazia *attuale, nel suo concetto e nel suo potere effettivi*, al mercato e alla ragione teletecnoscientifica in esso dominante» (FS, 49, n. 24). In altri termini, «la razionalità di detti “fondamentalismi” può anche essere ipercritica e non ritirarsi davanti a ciò che può quantomeno assomigliare a una radicalizzazione decostruttrice del gesto critico» (FS, 49).

Ora v'è tuttavia da notare come questa risposta da parte del religioso non consiste tuttavia in una mera contrapposizione. Il religioso infatti si alleerebbe per lo più a ciò che intende combattere, tenterebbe cioè di opporvisi sfruttandone al massimo il potenziale, «dove, altra figura della doppia origine, la prevedibile alleanza dei peggiori effetti di fanatismo, dogmatismo o oscurantismo irrazionalista, con l'acutezza ipercritica e l'analisi vigilante della egemonia e dei modelli dell'avversario [...]» (FS, 59). Oggi i fenomeni religiosi e le «nuove guerre di religione» (FS, 26) sfruttano al massimo le risorse tecnologiche: «sistema digitale e visualizzazione panottica virtualmente immediata, “spazio aereo”, satelliti di comunicazione, autostrade dell'informazione, concentrazione di poteri capitalistico-mediatici, in due parole *cultura digitale, jet e TV*, senza i quali non c'è oggi alcuna manifestazione religiosa, per esempio alcun viaggio e alcuna allocuzione del Papa, alcun irradiarsi organizzato del culto ebraico o musulmano, siano o no “fondamentalisti”» (FS, 26-27). D'altronde, «l'etere della religione è sempre stato ospitale a una certa virtualità spettrale» (FS, 27, n. 13) – conclude il Nostro.

Ma veniamo più direttamente ai fenomeni tecnoscientifici, e al loro intrinseco, per quanto ancora una volta aporetico, legame con l'esperienza del religioso e della fede. Derrida osserva infatti che, dal canto loro, «i “lumi” della critica e dalla ragione teletecnoscientifica non possono che presupporre la fideità», una sorta di fede irriducibile in una testimonianza senza la quale non sarebbe possibile alcuna destinazione all'altro. Afferma Derrida: «Senza l'esperienza performativa di questo atto di fede elementare, non ci sarebbe né “legame sociale”, né un indirizzarsi all'altro, né, in generale, alcuna performatività: né convenzione, né istituzione, né Costituzione, né Stato sovrano, né legge, né soprattutto, in questo caso, quella performatività strutturale della performance produttiva che lega, fin dall'entrata in gioco, il sapere della comunità scientifica al fare, e la scienza alla tecnica» (FS, 48).

Questo fa parte di un ripensamento più generale del rapporto tra la dimensione della *fede* (qui intesa nel senso lato di “religioso”) e quella del *pensiero* (sia esso scientifico o filosofico, e in cui Derrida fa dunque rientrare anche il tecnoscientifico)⁹⁸. Qui Derrida si confronta in particolare con la posizione heideggeriana secondo la quale vi sarebbe una sostanziale incompatibilità tra il *credere* e il *pensare*. Come noto, infatti, Heidegger riteneva assurda l'idea di una commistione tra i due ambiti, e quindi non poteva ammettere l'idea di una filosofia cristiana. Osserva Derrida: «Heidegger non ha solamente dichiarato, molto presto e a più riprese, che la filosofia era “atea” nel suo stesso principio, che l'idea della filosofia è per la fede una “follia” (il che implica almeno il reciproco), e che l'idea di una filosofia cristiana è assurda quanto quella di un “cerchio quadrato”. Non ha solamente escluso la possibilità di una filosofia della religione. Non ha soltanto proposto una dissociazione radicale tra filosofia e teologia, scienza positiva della fede, se non addirittura tra pensiero e teologia, discorso sulla divinità del divino. Non ha solamente tentato una “distruzione” di tutte le forme dell'ontoteologico, ecc. Ha anche scritto, nel 1950: “Per la fede non c'è posto nel pensiero”» (FS, 65-66)⁹⁹.

⁹⁸ Cfr. il paragrafo 5.9 “Nuovi lumi”.

⁹⁹ Cfr. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in ID., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, cit., pp. 171-236.

Ora, Derrida fa notare come per Heidegger non si tratti semplicemente di dissociare il pensiero dalla «confidenza credulona e ortodossa che, chiudendo gli occhi, acconsente e avvalora dogmaticamente l'autorità (*Autorität*)» (FS, 66), ma da *qualunque* tipo di fede in generale. «[...] Heidegger non estende con minor forza e radicalità l'asserzione per la quale il credere *in generale* non ha alcun posto nell'esperienza o nell'atto di pensare *in generale*» (FS, 66). Ed è proprio su questo punto che Derrida non è più disposto ad acconsentire.

In realtà, nello stesso pensiero heideggeriano si manterrebbe, secondo Derrida, un sostanziale riferimento alla fede, rinvenibile in particolare nei concetti di *Faktum*, *Zusage*, *Bezeugung*, *Verhaltenheit*, *Heilig*, ecc. Inoltre, *Essere e tempo* non sarebbe comprensibile, secondo Derrida, senza ammettere «una situazione che non può essere radicalmente estranea a ciò che si chiama la *fede*» (FS, 67). Naturalmente, non si tratterà mai di una fede nel senso della religione positiva, ma di una sorta di «esperienza comune di una lingua o di un "noi"» (FS, 68). Osserva Derrida: «Che il movimento proprio di questa fede [così come è intesa da Heidegger] non costituisca una religione è fin troppo evidente. Ma – si chiede – è indenne da ogni religiosità? Forse» (FS, 68). Per Derrida, insomma, anche in Heidegger, il quale vorrebbe tracciare un solco netto tra esperienza della fede e dimensione del pensiero, rimarrebbe un riferimento ultimo ad una fondamentale dimensione di acquiescenza prima, e *in vista di* ogni possibile domanda, dunque *prima* di ogni filosofia, di ogni teologia, di ogni scienza, di ogni critica e di ogni ragione. Ma in ogni caso, Heidegger tenderebbe a recuperare solo *uno* dei due ceppi del religioso, quello della *sacralità*, a scapito di quello della *credenza*, che invece per Derrida andrebbe costantemente tenuto presente nella considerazione del fenomeno religioso.

Quando Derrida ha in mente il fenomeno della fede (qui intesa però nel senso lato di "religioso") pensa piuttosto alla dimensione della *testimonianza*, intesa come l'esperienza concreta in cui esse confluiscono, in cui religioso e pensiero si compenetrano. Afferma Derrida: «l'esperienza della TESTIMONIANZA situa *una* confluenza di questa due fonti: l'*indenne* (il salvo, il sacro o il santo) e il *fiduciario* (fidatezza, fedeltà, credito, credenza o fede, "buona fede" implicata fino nella peggiore "cattiva fede")» (FS, 70). La testimonianza sarebbe dunque la figura di uno dei loro incontri.

Ora, la testimonianza consiste precisamente nell'eccedere qualsiasi prova, percezione o dimostrazione intuitiva, essa richiede perciò una fiduciarità elementare: anche se non è completamente indipendente da ogni iterabilità, tecnica o calcolabilità, poiché richiede di essere costantemente ripetuta e riaffermata, essa deve tuttavia anche eccedere tutto ciò. Questo significa che ogni forma di indirizzarsi all'altro, sia esso quello del legame sociale, dell'interrogazione, del sapere, della performance teletecnoscientifica richiede comunque un atto di fede il quale conduce strutturalmente al di là di ogni intuizione e di ogni prova, di ogni sapere.

Ma questa eccedenza strutturale, si potrebbe pensare, non colloca allora la dimensione del *miracolo* al centro di tutte queste problematiche tra la fede e il sapere? È esattamente ciò che sembra concludere in modo sorprendente Derrida: «Cosa fa dunque la promessa del performativo assiomatico (quasi trascendentale) che condiziona e precede come un'ombra tanto le dichiarazioni "sincere" quanto le menzogne e gli spergiuri, e dunque ogni rivolgersi all'altro? Sarebbe come dire: credi a ciò che dico, come si crede a un *miracolo*» (FS, 71, corsivo nostro). La testimonianza non si rapporta tanto all'ordine del verosimile, ordinario o quotidiano, quanto appunto alla fede e alla dimensione del miracolo, «si propone come il miracolo stesso, in uno spazio che non lascia alcuna possibilità al disincanto» (FS, 71). Al contrario, «L'esperienza del disincanto – continua il Nostro -, per quanto indubitabile, non è che una modalità di questa esperienza

“miracolata”, l’effetto reattivo e passeggero, in ognuna delle sue determinazioni storiche, del meraviglioso testimoniale. Che si sia chiamati a credere a ogni testimonianza come a un miracolo o a una “storia straordinaria”: ecco ciò che si iscrive fin da principio nella nozione stessa di testimonianza» (FS, 71).

Questo significa ogni forma di domanda, questione o dubbio si staglia sullo sfondo (“archi-originario”) di una attestazione *pura*, che, in quanto tale, non può che appartenere all’esperienza della fede e del miracolo, cioè a quella dimensione che eccede qualunque forma di sapere e percezione. «L’attestazione pura, se c’è, – osserva infatti Derrida – appartiene all’esperienza della fede e del miracolo» (FS, 71). Naturalmente, questa valorizzazione dell’esperienza della fede e del miracoloso andrebbe compresa nell’ottica, ancora una volta, non di un’opposizione semplice, ma, ed è ciò che Derrida ha tentato fin qui di introdurre, nell’ambito di una logica altra, della contaminazione differenziale. In altri termini, la fede sarebbe da intendere come eccedenza “archi-originaria”, e quindi come condizione “archi-originaria” di im-possibilità di qualunque forma di conoscenza, sia essa la Scienza, la Filosofia o la Religione.

§ 3.5 La logica della spettralità

«Lo spettrale non è. [...] né sostanza né essenza né esistenza, non è mai presente come tale» (SM, 4).

È specialmente in *Spettri di Marx* che Derrida approfondisce il senso di quella che egli definisce una logica della spettralità. In quest’opera egli segue in particolare il filo conduttore dell’*Amleto* shakespeariano, e si serve del motivo dell’apparizione del re padre defunto per illustrare la propria concezione della spettralità.

Innanzitutto, per Derrida, il *revenant*, lo spettro, è *la cosa, questa cosa (this thing)*. Si tratta di una ri-apparizione dello spettro come apparizione per la prima volta nel dramma. È un’apparizione al tempo stesso storica e intempestiva, che ossessiona non solo *ora*, ma da un tempo immemorabile. L’*a-venire* dello spettro è sia una venuta che un ritorno, ed è proprio per questo che Derrida parla di un *revenant*. Infatti, provenire dall’avvenire significa che ciò che viene proviene da ciò che deve ancora avvenire, ma anche da ciò che precede: «quel che le [alla domanda: “Dove va, dove andremo, *whither?*”] si trova *davanti* deve anche precederla come sua origine: le è *anteriore*. Benché sia la sua provenienza, l’avvenire deve, come ogni provenienza, essere assolutamente e irreversibilmente passato» (SM, 5).

Ma cos’è questa “cosa” chiamata spirito? Derrida mette in guardia dall’omettere di distinguere tra *spirito* e *spettro*: «Quando si smette di distinguere lo spirito dallo spettro, lo spirito prende corpo, si incarna, come spirito, nello spettro» (SM, 13). Mentre invece, lo spettro si distingue dallo spirito, poiché corrisponde precisamente al divenir-corpo dello spirito: «lo spettro è una incorporazione paradossale, il divenir-corpo, una certa forma fenomenica e carnale dello spirito. Il quale diviene anzi una “cosa” cui resta difficile dare un nome: né anima né corpo, e l’una e l’altra» (SM, 13).

Che lo spettro sia un divenir-corpo, un’incarnazione paradossale dello spirito, significa che esso non costituisce l’incarnazione completa dello spirito, bensì un movimento di incorporazione, un processo di contaminazione *différentielle* tra corpo e spirito, e quindi un processo *différentielle* di divenir corpo dello spirito. Rimane cioè una differenza tra spettro e spirito, lo spettro *non* coincide semplicemente con l’incarnazione

dello spirito. Anzi questa coincidenza è il rischio che si corre quando non si distingue lo spettro da spirito. Si pensa cioè che lo spettro sia l'incarnazione dello spirito, e quindi lo si confonde con esso.

Derrida precisa che la carne è certamente ciò che consente allo spirito di apparire, o meglio di ri-apparire, e tuttavia, in questa stessa apparizione spettrale dello spirito, lo spettro sparisce immediatamente nell'apparizione. Lo spirito nel suo apparire nello spettro, nel suo "materializzarsi", subito si dissolve.

Dunque, da un lato, c'è, come dicevamo, una *differenza* tra spirito e spettro: lo spirito si incorpora solo paradossalmente nello spettro, non si riduce semplicemente allo spettro. E tuttavia, dall'altro lato, c'è qualcosa che spirito e spettro hanno *in comune*, infatti lo spettro testimonia, fa apparire lo spettro. Questo qualcosa in comune – osserva Derrida – «non si sa che cos'è, che cos'è *presentemente*» (SM, 13, corsivo nostro). Lo spettro come testimonianza dello spirito è infatti strutturalmente una *non-presenza*, un qualcosa che ri-appare e quindi scompare nel suo apparire. Lo spettro testimonia di qualcosa (lo spirito) che non si è mai dato presentemente (come carne). Si tratta, insomma, di un intreccio archi-originario di spirito e carne. «È qualcosa che non si sa, appunto, non si sa se esattamente è, se esiste, se risponde a un nome e corrisponde a un'essenza» (SM, 13) – osserva Derrida.

Derrida osserva inoltre come lo spettro sia ciò che si sottrae essenzialmente all'ordine della *visibilità* pur nel suo apparire: «Lo spettro, come indica il suo nome, è la *frequenza* di una certa visibilità. Ma la visibilità dell'invisibile. E la visibilità, per essenza, non si vede: perché resta *epékeina tes ousías*, al di là del fenomeno o dell'essente» (SM, 129). Lo spettro è quindi in un certo senso una nostra proiezione, ciò che noi crediamo di vedere, quel che si immagina, che si proietta su uno schermo immaginario. Ma, *capovolgendo la prospettiva*, si può concepire questo spettro visibile-invisibile come colui che *ci vede* senza essere visto. È quello che Derrida definisce un "effetto visiera". Scrive infatti il Nostro: «Dall'altra parte dell'occhio, *effetto visiera*, ci guarda prima ancora che noi *lo* vediamo, o che vediamo *tout court*» (SM, 129). E continua: «Ci sentiamo osservati, a volte sorvegliati da lui anche prima di ogni apparizione. Soprattutto, ed ecco l'evento, poiché lo spettro è *dell'evento*, ci vede mentre ci *visita*» (SM, 129). Ci sarebbe insomma una sorta di anteriorità dissimmetrica rispetto alla nostra capacità di vedere, una sorta di visibilità che precede la nostra visione. La visione dello spettro dunque consiste non tanto in una visione *tout court*, bensì nell'esperienza dell'essere visti, e, più in generale, nell'esperienza di una visita, dell'essere visitati.

Insomma, lo spettro non solo sfugge all'ontologia, alla logica dell'essere e della presenza (sia essa spirituale o empirica), ma anche al dominio del *sapere*: «Non lo si *sa*: non per ignoranza, ma perché questo non-oggetto, questo presente non presente, questo esser-ci di un assente o di uno scomparso non pertiene più al sapere» (SM, 13). Non si può nemmeno *nominare* lo spettro, ecco perché lo si indica vagamente come una "cosa", *this thing*. «Ecco qui – o là, laggiù, una cosa innominabile o quasi: qualcosa, tra qualcosa e qualcuno, chiunque e qualunque, qualche cosa, questa cosa, "*this thing*", questa cosa dunque, e non un'altra, questa cosa che ci guarda viene a sfidare la semantica quanto l'ontologia, la psicoanalisi quanto la filosofia» (SM, 13). Ma se è vero che lo spettro è ciò che non è, che non è presente o visibile, che insomma non è nulla, tuttavia esso sembra, allo stesso tempo, ciò che in qualche modo c'è. Ne facciamo infatti una qualche *esperienza*, ci sentiamo *guardati* da esso

Rifacendosi alla celebre scena di apertura del capolavoro shakespeariano, Derrida denomina, come abbiamo visto, questa sorta di esperienza della visita, di asimmetria dello sguardo, questo sentirsi guardati da ciò che non si può vedere, "*effetto visiera*":

«Questa Cosa che non è una cosa, questa Cosa invisibile tra un'apparizione e l'altra, non la si vede in carne e ossa neanche quando riappare. Tuttavia questa Cosa ci guarda e vede che noi non la vediamo anche quando c'è. Una dissimmetria spettrale interrompe qui ogni specularità. Disincronizza, ci richiama all'anacronia. Lo chiameremo l'*effetto visiera*: non vediamo chi ci guarda» (SM, 14).

Non sarà difficile riconoscere in questo fenomeno della spettralità nient'altro che quella dislocazione archi-originaria che pertiene alla presenza, ovvero nient'altro che il fenomeno della *différance*: non si tratta di una disgiunzione che si applichi ad una presenza, bensì di una disgiunzione che *apre alla possibilità* della presenza (e quindi del sapere, ecc.), costituendone però allo stesso tempo e inevitabilmente l'impossibilità. Questa *différance* è dunque archi-originaria, strutturale, è ciò che apre all'accadere. Il nostro guardare, conoscere non può nulla nei confronti di questa "presenza" che ci precede, non può vederla, conoscerla, essa è al di fuori di ogni visibilità, invisibile, inafferrabile, inconoscibile. E tuttavia questo qualcosa non è semplicemente *al di là*, e quindi condizione di impossibilità, ma anche *prima*, e quindi condizione di possibilità, condizione del darsi della visibilità. Infatti noi ci sentiamo *guardati* da esso. Esso cioè è in grado di vedere e conoscere noi che non lo possiamo invece conoscere e vedere. L'*esperienza* che noi facciamo di questa "presenza" è il sentirci guardati da essa senza poterla vedere. Anzi, noi esistiamo nel momento in cui ci sentiamo guardati da esso. Insomma, lo spettro è condizione di possibilità e allo stesso tempo condizione di impossibilità della visione. E noi siamo da sempre inseriti in questa condizione di derivazione rispetto a questo sguardo che ci precede e ci interpella «prima e al di là di ogni sguardo da parte nostra, secondo una anteriorità [...] e una dissimmetria assolute, secondo una sproporzione assolutamente indomabile» (SM, 15). Siamo inseriti non tanto in un orizzonte di visibilità della presenza, bensì in questa forma di *ingiunzione*: «Qui l'anacronia è la legge. Ci sentiamo visti da uno sguardo che sarà sempre impossibile incrociare: ecco l'*effetto visiera* da cui ereditiamo una legge. Poiché non vediamo chi ci vede e detta legge, che delibera l'ingiunzione – un'ingiunzione, d'altronde, contraddittoria –, poiché non vediamo chi ordina "giura" (*swear*), non possiamo identificarlo con assoluta certezza, siamo rimessi alla sua voce» (SM, 15). Una voce che ordina di giurare, cioè che ordina la nostra fedeltà, ci ordina di *credere*, di essere *fedeli*. Si passa da una dimensione del sapere ad una dimensione del credito, più consona all'esperienza della spettralità.

Interessante, perché aiuta a capire e visualizzare l'idea, è l'interpretazione che Derrida fornisce dell'apparizione amletica dello spettro del padre, anche perché – tra l'altro – riprende alcune tematiche importanti della speculazione derridiana. L'*armatura* di cui si serve lo spettro per apparire è ciò che lo protegge, ma è anche ciò che in qualche modo nasconde e fa sì che non si possa riconoscere la vera identità di chi la indossa. In questo senso, l'armatura costituisce una «protezione rigorosamente *problematica* (*problème* è anche uno scudo)» (SM, 15). Si ricorderà che il problema è per Derrida quel tipo di *impasse* che obbedisce ad una logica di tipo oppositivo e che quindi si contrappone all'*aporia*, che è invece in grado di sopportare la contraddizione, aggravandola. Ma l'armatura non consiste solamente in questa sorta di protesi tecnica che contraddittoriamente dissimula e protegge, rende possibile e impossibile il riconoscimento dello spettro, perché, se fosse riducibile a questo, essa sarebbe appunto soltanto *problema*. Essa infatti consta anche di una *visiera* (col correlativo "effetto visiera" che ne deriva), ed è la visiera a permettere di complicare il senso della fenomenicità spettrale: «l'armatura non lascia vedere nulla del corpo spettrale, ma all'altezza del capo, e *sotto la visiera*, permette al sedicente padre di vedere e di parlare»

(SM, 15). L'armatura, *in quanto provvista di visiera*, non è più semplicemente "problematica", ma appunto *aporetica*.

Insomma, lo spettro non è visibile, non è un qualcosa di presente, non è né spirito né corpo, e tuttavia lo si avverte, ne facciamo esperienza come di un qualcosa che avviene, che (ri-)appare. L'"effetto visiera" esprime proprio questa che si configura come «una fenomenicità indubbiamente soprannaturale e paradossale, la visibilità furtiva e inafferrabile dell'invisibile o l'invisibilità di una X visibile» (SM, 14). E Derrida aggiunge che ne *Il Capitale* si parlerà allo stesso proposito di una *sensibilità insensibile*: «è anche , indubbiamente, l'intangibilità tangibile di un corpo proprio senza carne, ma sempre di *qualcuno* in quanto *qualcun altro*, che non è il caso di *precipitarsi* a determinare come io, soggetto, persona, coscienza, spirito, ecc» (SM, 14).

Si noti ora come questa paradossalità, questa impossibilità specifica della spettralità non toglie che si tratti di qualcosa di massimamente *reale*. Ed ecco perché Derrida tiene ad operare un'altra distinzione rigorosa e decisiva: quella tra lo spettro e il *fantasma*, ovvero tra il piano della *realtà*, che per Derrida corrisponde alla spettralità, e quello della *finzione*.

Il *fantasma*, a differenza dello spettro che è reale, corrisponde ad una *finzione*, ad un idolo, ad un simulacro, ad un'icona, ecc¹⁰⁰. Si chiarirà a questo punto meglio dunque quella contrapposizione che lungo tutto il percorso abbiamo dovuto in qualche modo anticipare tra una *logica della spettralità*, avente a che fare con la struttura reale – se pur im-possibile – dell'esperienza, ed una *logica della finzione*, consistente in un'operazione di proiezione razionalizzatrice identificatoria.

Ora, questa spettralità porta con sé la definizione di che cosa consista il *lavoro del lutto*. Lavoro del lutto che a propria volta dovrà fare i conti col lavoro della Cosa spettrale stessa. Difatti la reazione al fenomeno della spettralità non può che essere quello di tentare «di ontologizzare dei resti, di renderli presenti, in primo luogo di *identificare* le spoglie e *localizzare* i morti [...]. *Bisogna saperlo*. Ma sapere è sapere *chi e dove*, sapere di chi è propriamente il corpo e dov'è il suo posto – perché deve restare al suo posto. In un posto sicuro. [...] Niente di peggio, per il lavoro del lutto, che la confusione o il dubbio: *bisogna sapere* chi è sepolto in un certo luogo – e *bisogna* (sapere –assicurarsi) che, con quel che ne resta, *ci resti*» (SM, 17)¹⁰¹.

Ciò che risulta massimamente problematico è proprio il relazionarsi col fantasma, o, meglio, con lo spettro. Si tenta di dargli la caccia, di esorcizzarlo, di comprenderlo, di padroneggiarlo secondo i classici canoni epistemici, ontologici, logici, ma si finisce per restarne sempre ossessionati, proprio perché egli sfugge "originariamente" alla nostra onto-logica. «Che cosa significa – si chiede Derrida – seguire un fantasma? E se ciò si

¹⁰⁰ Cfr. SM, 14. Derrida prosegue la nostra citazione precedente in questo modo: «Questo basta già a distinguere lo spettro, non solo dall'icona o dall'idolo, ma anche dall'immagine, dal *phántasma* platonico, e dal semplice *simulacro* di qualcosa in generale, al quale è pure così vicino e di cui, sotto altri aspetti, condivide più di un tratto» (SM,14).

¹⁰¹ Per quanto riguarda la questione dell'ontologizzazione del *resto* in Derrida, sono degne di nota, a nostro avviso, tra le osservazioni più interessanti della letteratura critica in merito, quelle fornite da Peter Sloterdijk nel suo *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, Raffaello Cortina, Milano 2007. Qui Sloterdijk ritiene decisiva nell'interpretazione del pensiero derridiano proprio il concetto di *resto*. La sua originale rilettura prende in realtà le mosse dalla decostruzione derridiana del pensiero di Hegel, ed in particolare della concezione fonolinguistica del pensatore di Jena. Tutto ruota attorno al concetto di piramide, che, come abbiamo visto, Hegel paragona nell'*Enciclopedia* al corpo del testo. Sloterdijk insinua e rilegge Derrida a partire dall'idea che come esito della decostruzione vi sia la rimanenza di un resto, e precisamente si tratta della *piramide dei suoi testi*, tali che possono essere identificati in qualche modo e contrapposti ad un contesto. Si tratta di un'operazione che Derrida avrebbe per lo meno giudicato problematica, come si vede anche da questa trattazione dell'ontologizzazione dei resti di cui stavamo discutendo.

rovesciasse nell'essere seguiti da lui, sempre, perseguitati forse dalla stessa caccia che gli diamo? Una volta ancora quel che sembra davanti, l'avvenire, torna in anticipo: dal passato, da dietro» (SM, 18).

Ciò che è in gioco è infatti il passaggio da una logica per così dire ordinaria ad una logica della, e in grado di comprendere la, spettralità. Si tratta di riuscire a comprendere il rapporto tra presenza e assenza non nei termini di mera contrapposizione, ma come evento spettrale. L'*effetto di spettralità* consiste proprio «nell'eludere questa opposizione, anzi questa dialettica, tra la presenza effettiva e il suo altro» (SM, 54). In altri termini, la questione è la seguente: «che cos'è l'*effettività* o la *presenza* di uno spettro, cioè di ciò che sembra altrettanto ineffettuale, virtuale e inconsistente di un simulacro? C'è *qui*, tra la cosa stessa e il suo simulacro, una opposizione che tenga?» (SM, 18).

Per far ciò occorre abbandonare le categorie classiche dell'*ontologia*, ma anche quelle dell'*escatologia* e della *teleologia*. Infatti l'evento spettrale abbiamo visto essere anche un fenomeno di ritornanza, di iterazione, di ripetizione («uno spettro è sempre un *revenant*» (SM, 19), afferma Derrida), un qualcosa che comincia col rivenire e che quindi è «ripetizione *e* prima volta, ma anche ripetizione *e* ultima volta, giacché la singolarità della *prima volta* ne fa anche un'*ultima volta*» (SM, 18) (ed è così che si intrecciano l'*escatologia* e la *teleologia*, il problema dell'origine e del fine). L'abbandono di un'impostazione onto-teleo-escatologica tradizionale implica il passaggio a quella che Derrida battezza una *hantologie*, una logica della *hantise*: «La chiamiamo *hantologie*. Questa logica della *hantise* non solo sarebbe più ampia e più potente di un'ontologia o di un pensiero dell'essere (del "to be", supponendo che ci sia essere nel "to be or not to be", e nulla è meno certo), ma celerebbe in sé, seppur come luoghi circoscritti o effetti particolari, persino l'*escatologia* e la *teleologia*. Le *comprenderebbe*, ma *incomprensibilmente*» (SM, 18).

Insomma, ciò che deve cambiare è il modo di rivolgersi allo spettro di «parlare dello spettro, il parlare *allo* spettro, parlare con *lui*, soprattutto allora *fare o lasciar parlare* uno spirito» (SM, 19). Si pensa che sia sufficiente guardare, da spettatori, e cercare di capire, identificare e parlare. Questo è l'atteggiamento di teoreti, testimoni, spettatori, osservatori, scienziati e intellettuali, quelle figure che nell'Amleto sono esemplificate dallo *scholar*. Lo *scholar*, impersonificato nel dramma shakespeariano da Orazio, è infatti lo scienziato, l'intellettuale istruito, l'uomo di cultura. Spesso si è convinti che sia proprio una persona di questo tipo quella adatta a relazionarsi ad una realtà spettrale, cioè alla realtà *tout court*. Questa convinzione è definita dal Nostro, sempre sulla scia della suggestione shakespeariana, *complesso di Marcello*, rievocando appunto la scena in cui Marcello si appella allo *scholar* Orazio, nella convinzione che sia proprio lui, in quanto istruito e colto, la persona più adatta a rivolgersi allo spettro.

Ma, per Derrida, questa convinzione, che parrebbe naturale, ovvero quella di far leva sul sapere, sull'intelligenza per comprendere il reale, questo tentativo di identificazione, di padroneggiamento, non è altro che un'«illusione» (SM, 20) e una «mistificazione» (SM, 20). Uno *scholar* infatti può comprendere ed avvicinarsi a tutto tranne che ad un fantasma, non può anzi che provare ripugnanza per una realtà che non può che apparirgli come *follia*. Osserva Derrida: «Non c'è più, non c'è mai stato *scholar* capace di parlare di tutto rivolgendosi a chiunque, e soprattutto ai fantasmi. Non c'è mai stato *scholar* che abbia veramente a che fare, come tale, col fantasma. Uno *scholar* tradizionale non crede ai fantasmi né a tutto quello che si potrebbe chiamare lo spazio virtuale della spettralità» (SM, 20).

Ciò che precisamente blocca la possibilità di comprensione del reale da parte dello *scholar* è, ancora una volta, il rimanere aggrappati ad una logica dell'opposizione, una logica secondo la quale non vi sarebbe coimplicazione, bensì, appunto, solo rapporto di

esclusione, tra presenza e assenza. «Non c'è mai stato *scholar* che, come tale, non creda alla distinzione netta tra il reale e il non-reale, l'effettuale e il non-effettuale, il vero e il non-vero, l'essere e il non-essere (*to be or not to be*, secondo la lettura convenzionale), all'opposizione tra quel che è presente e quel che non lo è, per esempio nella forma dell'oggettività» (SM, 20). Per poter rivolgersi allo spettro, che è come dire al reale, non basta l'intelligenza o l'istruzione, occorre recuperare «la singolarità di una posizione, [...] la singolarità di un luogo di parola, di un luogo di esperienza o di un luogo di filiazione, luoghi e legami a partire dai quali, soltanto, ci si può rivolgere al fantasma» (SM, 20).

Alla richiesta di Marcello, al suo scongiuro affinché Orazio si rivolga, parli interroghi il fantasma, fa da eco l'ingiunzione dello spettro medesimo che ordina e intima loro di giurare. Siamo di fronte dunque a due scongiuri, nonché a due ingiunzioni, che s'intrecciano ma anche si fronteggiano. È possibile corrispondere all'ingiunzione dello spettro? Forse, suggerisce Derrida, era proprio questo il sogno di Marcello: «Inversamente, Marcello anticipava forse la venuta, un giorno, una notte, qualche secolo più tardi, il tempo non si conta più allo stesso modo, di un altro *scholar*. Questi sarebbe finalmente capace, al di là dell'opposizione tra presenza e non-presenza, effettualità e ineffettualità, vita e non-vita, di pensare la possibilità dello spettro, lo spettro come possibilità» (SM, 21).

Questa nuova logica della spettralità consisterebbe finalmente nel passaggio da una logica dell'opposizione ad una *logica dell'evento*. L'evento infatti è strettamente correlato ai concetti di spettralità e di realtà, e viene definito da Derrida in termini di *evento reale impossibile*.

Derrida osserva come l'effetto di realtà sia paradossalmente collegato alla percezione di un'alterità, e non sia limitabile alla percezione di una presenza. Infatti, per Derrida, l'alterità è in contaminazione archi-originaria con la presenza. Osserva dunque il Nostro: «L'“effetto di reale” è ineluttabile, non è semplicemente perché c'è del reale indecomponibile, o non sintetizzabile, una “cosa” che è stata là, è perché c'è *altro* che mi guarda. Questa cosa è l'altro in quanto è già stato qui, prima di me, davanti a me, precedendo me che sono davanti a lui. La mia legge» (ET, 138). «La parola “reale” [...] significa l'irriducibile singolarità dell'altro in quanto essa apre un mondo e in quanto per essa ci sarà sempre un mondo» (ET, 138).

Ma l'evento è anche *l'impossibile*. L'impossibile infatti, per Derrida, non indica, come abbiamo visto, un qualcosa che non si dà mai, che non accade, che non c'è, perché anzi è precisamente ciò che accade. Derrida utilizza infatti l'espressione: «*l'impossibile che esiste [il y a l'impossible]*» (FT, 129). Afferma il Nostro in *Filosofia del terrore*: «Questo impossibile che *esiste* rimane incancellabile. Esso è tanto irriducibile quanto il nostro essere esposti a ciò che accade. È l'esposizione (il desiderio, l'apertura, ma anche il timore) che si apre, che ci apre al tempo, a ciò che ci capita [*vient sur nous*], a ciò che accade, all'evento. Si tratta di un'esposizione alla storia, una storia da pensare in maniera completamente diversa rispetto all'orizzonte teleologico, e anche a partire da qualsiasi orizzonte in generale. Quando dico l'“impossibile che esiste” designo quest'altro regime del “possibile-impossibile” che mi sforzo di pensare indagando in tutti i modi (per esempio sulle questioni del dono, del perdono, dell'ospitalità ecc.), tentando di “decostruire” l'eredità dei concetti di “possibilità”, di “potere”, di “impossibilità” tra altri ancora» (FT, 129).

L'impossibile è, per Derrida, «ciò che deve rimanere (in maniera non negativa) alieno all'ordine dei miei possibili, all'ordine dell'“io posso”, all'ordine del teorico, del descrittivo, del constativo e del performativo (in quanto quest'ultimo implica ancora un potere dell'“io” garantito delle convenzioni che neutralizzano l'evenemenzialità pura

dell'evento» (FT, 143-144). «Questo impossibile – continua il Nostro – non è privativo. Non è inaccessibile, non è ciò che posso rinviare indefinitamente: mi si annuncia, si fonde su di me, mi precede e mi sceglie *qui e ora*, in maniera non virtualizzabile, in atto e non in potenza. Mi giunge dall'alto, sottoforma di ingiunzione che non aspetta all'orizzonte, che non mi lascia in pace e non mi autorizza a rimandare a più tardi. Quest'urgenza non si lascia *idealizzare*, non più dell'altro in quanto altro. Questo impossibile non è dunque un'*idea* (regolativa) o un *ideale* (regolativo). È ciò che c'è di più innegabilmente *reale*. Come l'altro. Come la differenza irriducibile e non riappropriabile dell'altro» (FT, 143-144). Derrida usa quasi le stesse parole in *Stati canaglia*: «Questo impossibile non è privativo. Non è l'inaccessibile, non è ciò che io posso rimandare indefinitamente: si annuncia a me, piomba su di me, mi precede e mi afferra *qui adesso*, in modo non virtualizzabile, in atto e non in potenza. Arriva su di me dall'alto, nella forma di un'ingiunzione che non attende all'orizzonte, che io non vedo venire, che non mi lascia in pace e non mi autorizza mai a rimandare a più tardi. Quest'urgenza non si lascia *idealizzare*, così come l'altro in quanto altro. Questo impossibile non è quindi un'*idea* (regolatrice) o un *ideale* (regolatore). È ciò che vi è di più innegabilmente *reale*. E sensibile. Come l'altro. Come la *différance* irriducibile e non riappropriabile dell'altro» (SC, 127-128).

§ 3.6 Il politico

Da sempre, per Derrida, il *politico* consiste in una dinamica di identificazione, di determinazione del simile, di assimilazione. Ed è proprio in questo che, per Derrida, il politico si distingue dall'*etico*. In *Stati canaglia*, Derrida osserva come il politico non consista in un mero rapporto all'altro da me (rapporto in cui l'altro si presenterebbe come il mio *dissimile*), come non consista cioè in quello che Derrida considera un mero rapporto etico, bensì in un processo di assimilazione e di cernita. Il passaggio dall'etico al politico si ha precisamente nel momento in cui si opera una scelta in base ad un tratto comune, nel momento in cui si riconosce l'altro come proprio *simile*. Mentre – osserva il Nostro – l'*etica* «comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come l'assoluto dissimile, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irriconoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento» (SC, 94), il *politico* «comincerebbe proprio dallo scegliere e il preferire il simile, il sapere, la conoscenza e il riconoscimento, la tecnica e il diritto calcolatore che hanno bisogno di conoscere e di riconoscere il simile e lo stesso come unità di misura» (SC, 94).

A più riprese, nel corso della propria opera, Derrida sottolinea come questo processo di identificazione consista, più in particolare, nel tracciamento di frontiere, di limiti, in una dislocazione e circoscrizione dei luoghi, insomma in quella che Derrida definisce un'operazione *topologica e topografica*. Si pensi ad esempio alla designazione dei ruoli, dei rapporti di subordinazione, alla definizione dei confini territoriali di una nazione, al tracciamento dell'ambito di sovranità di uno Stato.

Inoltre, Derrida osserva come, fin dall'inizio, la disposizione di un ordine abbia implicato l'istituzione di precisi rapporti gerarchici e relazioni di potere. Di fatto, la gerarchia che si è imposta è stata quella per cui in posizione dominante vi sarebbero sempre figure maschili (il padre, il figlio, il fratello, ecc.), mentre, in posizione secondaria e subordinata, vi sarebbero le figure femminili della madre, la sorella, la

figlia, ecc. Questo tipo di ordinamento ha determinato la formazione di quella che Derrida definisce una *schematica della filiazione*, che è inseparabile dal costituirsi del politico: «il concetto del politico – afferma il Nostro – *si annuncia* raramente senza una qualche aderenza tra Stato e famiglia, senza quel che chiameremo una schematica della filiazione: la sorgente, il genere la specie (*Geschlecht*), il sangue, la nascita, la natura, la nazione – autoctona o no, tellurica o no» (PA, 2). Il politico dunque appartiene *spontaneamente* ad una configurazione di tipo familiare, fraternalista e androcentrata, secondo la quale l'amico è sempre una figura maschile (il fratello, il padre, il figlio, ecc.) e *non* una figura femminile (la sorella, la madre, la figlia, ecc.).

Insomma, il politico sorge come dinamica *vitale* di autoaffermazione di un Uno Padre Maschio Sovrano, ovvero una dinamica di affermazione di un potere che ha i caratteri dell'unità, della mascolinità, della paternità, ecc. A questa dinamica di autoaffermazione non può che fare da contraltare, naturalmente, l'esclusione di tutto ciò che è altro, e quindi, ad esempio, l'esclusione o l'emarginazione delle donne, degli extracomunitari, dei delinquenti, di tutti coloro che non rientrano cioè all'interno dei parametri di autocomprensione ed auto definizione del potere vigente.

Per Derrida, tutto questo potrebbe essere efficacemente riassunto in una frase che probabilmente ha il potere di racchiudere l'essenza di tutto il proprio pensiero del politico: «*In principio, sempre, l'Uno si fa violenza e si guarda dall'altro*» (PA, 3). Questa implicazione di una violenza è, secondo il Nostro, *originaria*. E tuttavia, proprio perché originaria, non si tratta semplicemente di una violenza nei confronti dell'altro, ma anche di una violenza che in qualche modo l'Uno perpetra nei confronti di se stesso. Infatti, questa violenza "originaria" non è altro che il correlato di una contaminazione altrettanto "originaria" tra l'identità e l'alterità: l'alterità in verità è compresa al cuore stesso dell'Uno sovrano. «Come l'Uno si divide e si oppone, si oppone a se stesso opponendosi, respinge e viola la differenza che porta in sé, fa la guerra, *si fa la guerra, si fa paura e si fa violenza*, si trasforma in una violenza impaurita nel guardarsi dall'altro, poiché *si guarda dall'altro, sempre, Lui, l'Uno, "differente da se stesso"*» (PA, 370, n. 14). Ecco allora che possiamo scorgere al cuore del politico niente meno che una dinamica fondamentalmente autoimmunitaria.

In *Politiche dell'amicizia* Derrida radicalizza questa concezione del politico concependolo, come dice il titolo stesso, in termini di *amicizia*. Per dimostrare quanto il politico sia connesso al tema dell'amicizia, Derrida ripercorre la storia del concetto del politico a partire dai Greci, in cui il politico era inteso come produzione di quanta più amicizia possibile¹⁰², sino alla teorizzazione più esplicita e radicale da parte di un classico

¹⁰² Per Aristotele, «l'atto o l'operazione propriamente politici consistono nel creare (produrre, fare ecc.) il massimo di amicizia possibile» (PA, 231. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1234b, 22-23; trad. it. di A. Plebe, Laterza, Bari, 1965)¹⁰². Questo è affermato nell'*Etica Eudemia*, ma anche nel terzo libro della *Politica* Aristotele asserisce che tutto quel che accade nella *pólis* è «opera dell'amicizia (*philías érgon*)», e che la scelta deliberata (*proaíresis*) del vivere assieme (*toú sýzen*) è l'amicizia stessa. (Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1280b, 13; trad. it. di C. Viano, Bur, Milano, 2002).

«Vivere assieme, coabitare nello stesso luogo (*tópos*), contrarvi matrimonio o partecipare alla vita della fratria, praticare sacrifici ecc., tutto questo definisce in effetti la *pólis*» (PA, 232) – osserva Derrida. Si noti il riferimento al legame familiare definito qui come "fratria". «La fratria – osserva Derrida – non è certo dominata dalla posizione del fratello (*adelphós*), ma non potrebbe, nella sua stessa derivazione, esserle totalmente estranea» (PA, 232). Inoltre, questo riferimento alla famiglia suggerisce che la *pólis* non è semplicemente il raccogliersi in un luogo col semplice fine di rispondere reattivamente alle ingiustizie, o per limitarsi ad assicurare gli scambi: «le è necessario il progetto finale di una comunità (*koinonía*) del vivere-bene per famiglia, case, filiazioni. E ciò in vista di una vita perfetta e autarchica (*zôes teleías charin kai autárkous*)» (PA, 232). Quindi, se «il *télos* dello Stato (*pólis*) è il "vivere bene" (*tò eu zên*) e il vivere-bene corrisponde alla positività di un vivere-assieme (*sýzen*)», allora si può dire che questo *télos* non è altro che l'amicizia (*philía*)» (PA, 232).

del pensiero politico recente, si tratta di Carl Schmitt e della sua celebre definizione del politico in termini di distinzione amico-nemico. Il tutto viene ripercorso da Derrida rincorrendo il destino, le vicissitudini e i rivolgimenti di un detto sull'amicizia ("O miei amici, non c'è nessun amico"), che è stato tramandato sin dalla notte dei tempi di voce in voce e che giunge sino ad oggi profondamente trasformato, forse irriconoscibile, e tuttavia ancora più che mai interpellante. Si tratta di una sorta di citazione orfana, una citazione di citazione, un "si dice" impersonale che si tramanda subendo ogni volta una riformulazione singolare, ma abbracciando al contempo un'unica grande eredità. «La catena di questa citazione – afferma il Nostro – dispiega l'eredità di un immenso brusio che attraversa tutta la letteratura filosofica dell'Occidente: da Aristotele a Blanchot, ma anche da Montaigne a Nietzsche [...]» (PA, 40). La storia di questo detto, che dice appunto la struttura del politico, si compone di significative trasformazioni e rivolgimenti, come fosse un'immensa onda sismica fatta di tante piccole scosse, come a dire che l'essenza del politico vive in qualche modo delle sue metamorfosi.

Derrida innanzitutto lo insegue a partire dalla sua ripresa in Montaigne¹⁰³, il quale, a sua volta, nel contesto di una parafrasi del testo ciceroniano, cita un detto che Aristotele aveva così familiare. Ora, Montaigne rammenta che già in Cicerone¹⁰⁴ l'amicizia è legata immediatamente ad una *questione di numero*: rari sono gli amici. L'amicizia consiste nell'identificazione di una stretta cerchia di amici. Ma la rarità (la selezione) è a sua volta l'individuazione di una *gerarchia*: gli amici rari sono i migliori, le grandi e rare amicizie acquistano valore di esempio. Di più: sono gli esempi più illustri. Ecco che, alla rarità e all'esemplarità, si aggiunge l'elemento della "luce" a connotare la vera amicizia. Il processo di identificazione apre infatti alla dimensione della visibilità: si *vedono* gli amici, è possibile riconoscerli. L'amicizia determina un ordine di visibilità di prefigurazione, di attesa. Osserva il Nostro commentando Cicerone: «la rarità si accorda con il fenomeno, vibra con la luce, la brillantezza e la gloria» (PA, 12). E ancora, l'amicizia «illustra se stessa, fa brillare, dà a vedere» (PA, 12), fa nascere il progetto, l'anticipazione, la prospettiva, la pro-videnza di una speranza, che illumina anticipatamente l'avvenire, di portare oltre la morte. «Essa incide la fama in un raggio di luce, imprime la citazione dell'amico in una convertibilità della vita e della morte, della presenza e dell'assenza, la promette alla possibilità del ritorno (*revenge*) testamentario di un più di vita, di un sopravvivere [...]» (PA, 12).

Ora, questa speranza in una sopravvivenza, questa pre-illuminazione dell'avvenire da parte dell'amicizia, è determinata dal fatto che, per Cicerone, l'amico vero è una proiezione narcisistica dell'immagine ideale dello stesso. «Chi ha davanti agli occhi un vero amico ha davanti a sé come la sua propria immagine ideale (*tamquam exemplar aliquod intuetur sui*)» (PA, 13). In altri termini, la concezione ciceroniana dell'amicizia è come preorientata da un'opzione di fondo a favore dello *stesso* piuttosto che dell'altro. Lo stesso ricopre il posto più alto, originario nella gerarchia, mentre l'altro è derivato, è una proiezione dello stesso. Emerge in questo modo una concezione per cui l'amicizia è intesa come economia della vita, come processo di sopravvivenza, consistente in una proiezione narcisistica da parte dello stesso sull'altro, al fine di riconoscersi in esso e di sopravvivere grazie ad esso. «La storia di un Narciso che sogna l'immortalità» (PA, 13).

In conclusione, la *philia* sarebbe, per Aristotele, politica da parte a parte: «la sua forza di collegamento o di attrazione lega lo Stato (la città, la *pólis*) alla fratria (famiglia, generazione, filiazione, fraternità in generale) e contemporaneamente al luogo» (PA, 232).

¹⁰³ M. de MONTAIGNE, *Essais*, testo curato e annotato da A. Thibaudet, Gallimard, Paris, 1953; trad. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966.

¹⁰⁴ CICERONE, *Laelius de Amicitia*, testo curato e tradotto da R. Combes, Les Belles Lettres, Paris; trad. it. di N. Flocchini, Mursia, Milano, 1987.

«Oltre la morte, l'avvenire assoluto riceve così la sua luce estatica, *appare* solo dopo questo narcisismo e seguendo questa logica dello stesso» (PA, 13). L'avvenire, ciò che accade, è la risultante di questo processo narcisistico di auto-determinazione, di auto-afezione, di auto-riconoscimento dello stesso nell'altro.

Ora, già Cicerone si rendeva conto del fatto che questa logica narcisistica, attraverso cui si afferma qualcosa come l'amicizia, dà immediatamente origine ad una vertiginosa convertibilità dei contrari: «perciò – prosegue infatti il Nostro nella lettura del passo ciceroniano – gli assenti diventano presenti, i poveri ricchi, i deboli forti e, quel che è più difficile a dirsi, i morti vivono» (PA, 13)¹⁰⁵. Si tratta cioè di una logica che si pone come paradossale e contraddittoria.

Ma, come dicevamo, Montaigne mentre legge Cicerone fa in realtà riferimento al detto che *Aristotele* aveva familiare. Ecco che sullo sfondo s'impone e chiede di essere presa in considerazione l'immensa eredità filosofica aristotelica.

Aristotele è di certo il filosofo che più di ogni altro è alla base del nostro modo tradizionale di intendere l'amicizia. Egli ha infatti stabilito una serie di gerarchie e di ordini concettuali di cui noi ancora inconsapevolmente ci serviamo, che hanno conformato nel profondo il nostro modo di pensare e ragionare attorno all'amicizia. «Enigmatico e familiare – osserva Derrida – egli sopravvive e sorveglia in noi (ma in quanti siamo?). Veglia sulla forma stessa delle nostre frasi intorno all'amicizia» (PA, 15). D'altronde Aristotele è colui che per primo ha tentato di conferire una forma teorica, ontologica e fenomenologica alla questione dell'amicizia: «sapere *che cos'è (ti esti)*, *quale e come* essa è (*poion ti*), e soprattutto se essa si dica in uno o più sensi (*monachos leghetai he pleonachos*)» (PA, 15).

Ma che cosa si pensa quando si dice amicizia? Aristotele si appella al buon senso: quando si dice "amicizia" si pensa immediatamente all'atto di amare. Siamo nell'*Etica Eudemia*. In Aristotele – ci ricorda Derrida – lo stesso non è altro che l'altro, ha la figura dell'altro, e l'amicizia è inscritta in una sola configurazione assieme alla conoscenza, alla morte e alla sopravvivenza. Ma Aristotele specifica che, per capire cos'è l'amicizia bisogna sapere che è meglio amare che essere amati. L'opzione di fondo, la gerarchia che Aristotele pone a fondamento del proprio discorso sull'amicizia è dunque la superiorità dell'atto rispetto alla potenza. Aristotele cioè concepisce l'amicizia primariamente come attività, esperienza. Già questo crea immediatamente una difficoltà all'interno dell'orbita concettuale aristotelica, poiché se l'atto di amare è meglio dell'essere amati, di primo acchito verrebbe da pensare che, dato che l'atto corrisponde alla forma e la passività alla materia, allora la forma è meglio della materia, ma questo collegherebbe l'amare al morire (la morte sarebbe situata dall'altro lato dell'atto e della forma). In ogni caso, per Aristotele, l'amicizia consiste nell'attività di amare, dal momento che solo chi ama *sa* che cosa sia l'amore, mentre chi è amato non è necessario che sappia di essere amato. Per sapere cos'è l'amore bisogna fare l'esperienza dell'amare e non essere nella situazione dell'essere amati, proprio perché «è possibile essere amato (passivo) senza saperlo, ma è impossibile amare (attivo) senza il sapere» (PA, 18). Dunque, amare è amare prima di essere amato, e l'amico, prima di essere chi si ama, è colui che ama. Ecco la gerarchia irreversibile istituita da Aristotele. Tutto ciò perché il sapere sta dalla parte dell'amicizia: l'amore è in sé dichiarato, portato a conoscenza o alla coscienza. Quest'opzione di fondo per Aristotele è un'evidenza, un assioma dettato dal buon senso.

Tuttavia, data questa concezione dell'amicizia che preferisce l'amare all'essere amato, si ha la conseguenza di una differenza incommensurabile tra l'amante e l'amato. L'amato non ha alcun valore per capire cosa sia l'amicizia. L'amato potrebbe anche non

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 16; pp. 85-87.

esserci o essere un morto. Il fatto che vi sia l'amato è un puro accidente. L'amicizia si pensa a partire dall'amante. L'amato rimane secondario, derivato, e comunque accessorio, non necessario. La vita, il soffio e l'anima si trovano per Aristotele sempre dalla parte dell'amante, mentre la morte dalla parte dell'amato.

Ricapitolando, Aristotele pensa l'amicizia a partire dall'istituzione di una ben precisa gerarchia: l'amare è meglio dell'essere amato perché il conoscere e il gioire stanno dalla parte di chi ama e non di chi è amato. La concezione aristotelica dell'amicizia consiste in una dinamica della vita nell'esperienza del lutto, e quindi come dinamica di sopravvivenza. L'impostazione generale della concezione aristotelica dell'amicizia s'impronta secondo una precisa gerarchia che vede dal lato superiore dell'amare la vita, il sapere, il godimento, ecc. dal lato inferiore dell'essere amato la morte. Questa netta linea divisoria è il determinarsi stesso del concetto di amicizia. La questione della vita, della morte e della sopravvivenza è al cuore stesso della questione sull'amicizia. «La *philia* – afferma il Nostro – comincia con la possibilità di sopravvivere [...]. Sopravvivere è quindi insieme l'essenza, l'origine e la possibilità dell'amicizia, l'atto in lutto dell'amare» (PA, 25).

Ma l'estrema conseguenza di questo ragionamento è una netta distinzione tra il vivo e il morto, e tra il vivo e l'inanimato. Ora, proprio questa estrema conseguenza determina ed introduce, forse, un disordine virtuale nell'organizzazione del discorso aristotelico. Infatti, la distinzione vita-morte è non solo la conseguenza, ma anche la condizione per pensare radicalmente l'amicizia. Infatti, l'amore per il morto porta la *philia* al limite della sua possibilità. Essa – osserva il Nostro – «contemporaneamente, mette a nudo la molla ultima di questa possibilità: non potrei amare d'amicizia senza progettarne lo slancio verso l'orizzonte della morte» (PA, 22-23).

Ora, mentre per Aristotele questa posizione della morte al centro della questione dell'amicizia è un fattore necessario all'affermarsi del concetto stesso di amicizia come dinamica di sopravvivenza, per Derrida essa introduce, come dicevamo, «un principio di disordine virtuale nell'organizzazione del discorso aristotelico» (PA, 20). Come a dire che il concetto stesso di amicizia si regge su di un *paradosso*: la vita per affermarsi ha bisogno di ciò che deve escludere. Questa difficoltà deve restare taciuta e impensata nel tranquillo discorrere aristotelico, perché altrimenti, senza quest'illusione di condurre un discorso assennato, il discorso stesso si fermerebbe, entrerebbe in crisi, non potrebbe più nemmeno porsi. Come vedremo, per Derrida questa dinamica vitale di autoaffermazione in cui consiste per Aristotele l'amicizia, e che informa di sé il fenomeno politico, è ciò che si tratta di decostruire, ma che in verità è già in decostruzione, sin dal momento della sua istituzione. Si tratterebbe dunque di aggravare un'aporeticità già in corso.

Un'altra conseguenza di questa concezione aristotelica dell'amicizia concerne il concetto di *tempo*. Il tempo proprio dell'amicizia non può che essere determinato infatti dal ritmo del sopravvivere. Esso sarà un tempo che si dà cancellandosi, ovvero che si esplica seguendo due leggi tanto incompatibili quanto indissociabili: «la ferma e stabile costanza da una parte e, dall'altra, il riconoscimento, il rinnovamento, la ripetizione indefinita dell'istante inaugurale, sempre di nuovo, nuovamente, il nuovo della reiterazione» (PA, 25). Questo è dovuto al fatto che il *presente* dell'amicizia «non vi si presenta che a partire da una sorgente di luce fenomenica che non viene da lui (il presente non è più la sorgente), né dal luogo da cui sorge o al quale appare, il luogo dello sguardo, dell'io e del "soggetto", se si vuole» (PA, 25). Il presente dell'amicizia è cioè originariamente disgiunto, per cui va continuamente rinnovato. Di qui, appunto, il valore della *costanza* ma anche dell'*impegno* rinnovato nell'amicizia: il presente dura perché è ricostituito di continuo, e l'impegno è ciò che rinnova costantemente l'istante presente, il presente dell'amicizia. La fiducia non rappresenta quindi semplicemente la resistenza alla

prova del tempo, ma è anche ciò che *apre* l'esperienza del tempo, e lo apre determinandolo come il presente stabile di una quasi-eternità. La credenza, la fiducia sono *espressioni* della temporalità dell'amicizia, ed anche, allo stesso tempo, condizioni di possibilità del tempo dell'amicizia, in particolare di una temporalità concepita in riferimento al presente della certezza. «Il paradosso di questa sopravvivenza in lutto – osserva Derrida – si concentra nel valore ambiguo di stabilità costanza o ferma permanenza, che Aristotele associa regolarmente a quello di credenza o fiducia» (PA, 26). Insomma, una paradossalità intrinseca si presenta anche al cuore della concezione della temporalità concepita come eterno presente e si manifesta nella richiesta di una stabilità, di un impegno, di una costanza. Ma perché anche queste ultime sarebbero paradossali e ambigue?

Aristotele osserva come l'impegno e la stabilità richieste nell'amicizia non siano un qualcosa di immediato e naturale, bensì implicino una *decisione*, un atto di libertà responsabile, ossia un atto propriamente *umano*, ovvero ciò che distingue l'umano dall'animale: «Se la stabilità *stabilizzata* della certezza non è mai data, se si conquista nel corso di una stabilizzazione, allora la stabilizzazione di ciò che *diviene* certo deve attraversare, e quindi in qualche modo ricordare o ricordarsi dell'indecisione sospesa, l'indecidibile come tempo della riflessione» (PA, 27). Per Aristotele, in questa stabilizzazione risiede sia la differenza che l'analogia tra l'intelletto e il corpo animale. Infatti, la stabilizzazione, l'*habitus* di questo contrattempo, non è altro che «la capacità acquisita, l'attitudine coltivata, la facoltà sperimentata sul fondo di una predisposizione» (PA, 27). Quindi, da un lato, la stabilizzazione come tempo della riflessione si iscrive su di una predisposizione, su di un'analogia tra uomo e animale, ma, dall'altro lato, essa segna il passaggio tra due ordini tra loro incommensurabili, l'umano e l'animale, appunto, nonché il passaggio dal piano della certezza assicurata e dell'affidabilità calcolabile a quello dell'affidabilità del giuramento e dell'atto di fede. Quindi è a partire dall'analogia che è possibile pensare la differenza, ma la differenza significa allo stesso tempo una rottura radicale, un venir meno dell'analogia. Ecco allora che anche nel concetto di stabilità (*bebaios*) e di decisione fondamentale per comprendere la dinamica dell'amicizia, s'annida un'ambiguità fondamentale.

L'amicizia non può, per Aristotele, osserva Derrida, ridursi al piano naturale dell'abitudine, della predisposizione alla costanza, ma deve rompere con questo piano della determinabilità, della calcolabilità e della reattività, per accedere a quello propriamente umano in cui è implicato il fattore della decisione. Solo quando è in gioco la decisione si può dire che si dia, accada, vi sia esperienza dell'amicizia. In altri termini, la creazione di amicizia, e quindi la formazione del politico, richiedono una sorta di processo di trascendimento in cui consisterebbe l'umano, ovvero un passaggio dall'ordine del calcolabile, del possibile, da quello che Aristotele chiama l'*hexis*, la predisposizione naturale, al piano dell'incalcolabile, dell'impossibile. Insomma, non basta la predisposizione all'amicizia, la possibilità dell'amicizia, occorre *attuarla*. Già in Aristotele troviamo la profonda convinzione derridiana, uno dei perni della propria concezione filosofica, secondo cui «le analisi delle condizioni di possibilità – afferma Derrida –, fossero pure esistenziali, non basterà mai a rendere conto dell'atto o dell'evento» (PA, 29).

Occorre un'operazione di cernita, di selezione e individuazione degli amici: «se l'indispensabile possibilità dell'*hexis* non basta, se perciò bisogna passare all'atto, e se ciò prende tempo pur vincendo sul tempo, è perché – afferma il Nostro – bisogna scegliere e preferire» (PA, 31). Affinché si realizzi l'amicizia occorre operare una scelta, occorre cioè distinguere in primo luogo tra amici e cose, e poi selezionare una cerchia di amici possibili. Questo dipende, di nuovo, dal fatto che l'amicizia si dà nel tempo, e

bisogna avere il tempo di vivere con ciascuno degli amici, è richiesta l'esperienza. Tuttavia, la scelta di certi amici implica che si tratti di una questione di calcolo proprio laddove si tratta di eleggere coloro che, come abbiamo visto prima, non si riducono alle cose e al piano del calcolabile, si tratta cioè di calcolare delle singolarità incalcolabili. Si tratta di dover individuare un certo numero, non troppo grande, di amici, e quindi di contare ciò che per definizione dovrebbe invece sottrarsi alla conta e costituire un'unità incalcolabile. È così che l'amicizia, per poter affermarsi, deve fare appello a due esigenze opposte: quella della conta e quella della sospensione del calcolo. «Queste due leggi – osserva il Nostro – sono irriducibili l'una all'altra. Tragicamente inconciliabili e per sempre offensive. L'offesa si apre con la necessità di dover contare i propri amici, contare gli altri, nell'economia dei propri, laddove ogni altro è un altro, tutt'altro» (PA, 35).

Insomma, per Aristotele l'amicizia non è solo una dinamica vitale di autoaffermazione dello stesso, di identificazione, ma consiste nella *virtù* propriamente umana della costanza, dell'impegno, nonché della capacità di cernita degli amici. «Per passare all'atto al di là della *hexis*, per rinnovarsi o riaffermarsi a ogni istante, l'affidabile dell'amicizia suppone una reinvenzione, un reimpegno della libertà, una virtù (*aretè*) che interrompe l'analogia animale di cui parlavamo poco fa» (PA, 33). E tuttavia abbiamo visto come questa stessa virtù aristotelica dell'amicizia sia strutturalmente paradossale, ovvero sia "originariamente" segnata dall'intima appartenenza ad un *double bind* che la decostruisce dall'interno, che la rende cioè impossibile.

Questa virtù dell'amicizia è ciò che accomuna gli amici, che li rende uguali fra loro, eppure allo stesso tempo dovrebbe essere proprio ciò che li salvaguarda nella propria singolarità. Com'è possibile allora misurare la virtù dal momento che essa stessa istituisce una simmetria impossibile tra gli amici, tra l'uno e l'altro? Insomma, il paradosso che emerge dalla concezione tradizionale, per lo più di matrice aristotelica, dell'amicizia è in definitiva concernente una questione di numero, nonché il rapporto originario tra l'identità e l'alterità.

Questa contraddittorietà costituisce la possibilità inaugurale del politico come amicizia e allo stesso tempo il "segreto", ciò che non può essere confessato, che anzi deve essere taciuto: dev'esserci l'illusione che l'amicizia sia possibile mentre invece essa nel suo affermarsi non fa che, secondo una dinamica autoimmunitaria, autodecostruirsi.

Per Derrida ciò che resta da fare nei confronti di questa tradizione del politico è di aggravare, al solito, questa autodecostruzione in corso, complicando, in particolare, il rapporto tra identità e alterità che ne è alla base in direzione di una contaminazione *différentielle*. Si tratta di riconsiderare il ruolo dell'*eccedenza* all'interno della dinamica di autoaffermazione: «essa dislocherebbe anticipatamente ogni ipseità, rovinerebbe anticipatamente ciò che rende possibile, il narcisismo, l'auto-esemplarità» (PA, 38). In altri termini, si tratta di ritrovare «già l'altro in sé, la stessa dissimmetria e la stessa tensione del sopravvivere in sé, nel "sé-stesso" così disgiunto dalla propria esistenza» (PA, 37).

In questo modo, giungeremmo ad un tipo nuovo di amicizia, un'*arci-amicizia*, un'amicizia "originaria", potremmo dire, costretti a servirci di una terminologia non del tutto appropriata. Derrida ad un certo punto la definisce, ricorrendo ad una parola inventata *ad hoc*, *aimance*: «è quel che sarei tentato di chiamare l'*aimance*: l'amore nell'amicizia, l'*aimance* al di là dell'amore e dell'amicizia secondo le loro figure canoniche, al di là da tutte le epoche, culture o tradizioni dell'amore» (PA, 351)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cfr. anche PA, 149.

Nell'*aimance* il rapporto con l'altro è paradossale e impossibile perché è "originario": l'accadere di questo rapporto impossibile è condizione di possibilità dell'uno e dell'altro, e allo stesso tempo condizione di impossibilità della loro purezza. L'identità o l'alterità pure sono finzioni, originaria è la loro contaminazione. L'alterità non è un qualcosa dal quale guardarsi per affermare la propria identità, un pericolo all'indennità e alla purezza dell'identità, bensì un'eccedenza che, pur costituendo una costante minaccia all'affermazione dell'identità, ne è anche imprescindibile condizione. L'altro non è semplicemente l'opposto, il nemico, chi mi è in contrapposizione, non è semplicemente chi sta fuori dalla mia cerchia. La contrapposizione dentro/fuori non regge: il rapporto con l'altro è condizione per la definizione della mia stessa identità, anche se contemporanea e strutturale minaccia. Si potrebbe dire che l'altro è in me prima di me, è condizione del mio essere me stesso, del mio profilo, anche se ne è condizione in negativo. Per affermare me stesso devo allo stesso tempo affermare anche l'altro, il tutt'altro. L'affermazione, la produzione della mia identità va di pari passo con il riconoscere, il lasciar essere ed il lasciar venire l'altro. L'io è l'avvenimento dell'altro. Io sono l'avvento dell'altro, il suo accadere. Tutto ciò, si badi però, è *più grave* di un paradosso, perché non si dà un'identità pienamente presente pura e determinata a cui poi, successivamente ed eventualmente, si contrapporrebbe altro: l'identità è completamente definita dal rapporto che intrattiene con altro, si definisce come capacità di portare, di ospitare già da sempre l'altro in sé. L'identità isolata, pura e definita in se stessa, così come l'alterità assoluta, la distanza, la dissomiglianza, e infine la logica stessa di opposizione sono, per così dire, "illusioni prospettiche". "Originario" (ma a rigore non sarebbe più possibile continuare a parlare di origine, visto che ciò che si perde è proprio l'idea che vi sia un'origine piena: qualcosa come l'origine si perde) e *reale* è piuttosto il rapporto con l'altro. Certo, si tratta di un rapporto *impossibile*, perché l'altro è tutt'altro, e infatti, in ultima analisi, il processo di formazione dell'identità non è altro che il concretizzarsi di questo rapporto paradossale, l'amicizia consiste in un evento reale impossibile, in un accadere, in un'esperienza dell'impossibile.

L'altro, reinterpretato in questo modo, non è semplicemente il nemico, l'avversario, secondo una dialettica binaria, oppositiva, bensì è l'altro, l'ospite, quell'eccedenza che alberga al cuore dell'identità. *Tertium datur*, senza sintesi. Non bisogna cioè ragionare in termini rigidamente oppositivi, secondo una logica binaria, bensì secondo una logica di tipo aporetico. Certo, questo non significa che l'altro sia sempre portatore di un bene, esso, proprio in quanto tutt'altro e quindi assolutamente sconosciuto e imprevedibile più rappresentare la negazione assoluta, la minaccia assoluta, il peggio. E tuttavia essere ospitali nei confronti dell'altro è l'unica *chance* per la costituzione della stessa identità.

Ma se ciò che consente questo approfondimento del concetto tradizionale dell'amicizia è una radicalizzazione dell'idea di *alterità*, ecco allora che, per le sorti del politico, torna ad essere decisiva la questione *etica* da cui inizialmente avevamo tentato di distinguerlo. Ciò che risulta cioè decisivo è un approfondimento del rapporto con l'alterità, con l'altro, con il tutt'altro. E per Derrida, come sappiamo, il rapporto con l'altro non è altro che la *giustizia*. L'ideale della *giustizia* rappresenta *il motore stesso di rilancio del politico*, è ciò che fa sì che il politico non degeneri in dinamica di potere, bensì in un processo in cui la creazione di quanta più amicizia possibile coincidente con una pratica dell'ospitalità. Naturalmente, ma lo vedremo meglio successivamente, si tratterà allo stesso tempo di intendere altrimenti la giustizia medesima, ovvero di tentare di distinguerla dal diritto.

Per ora basti osservare come questa riconsiderazione dell'alterità consenta di volgere la dinamica autoimmunitaria, quella logica di autoaffermazione dell'Uno sovrano che facendo violenza all'altro da sé finisce per perpetrare violenza nei propri confronti,

nel senso di una logica dell'evento in cui il rapporto tra identità e alterità viene reinterpretato come "archi-originario" e quindi si configura come un lasciar venire l'altro, un aprirsi alla venuta dell'altro, all'evento, appunto, dell'altro. Ed è proprio in questo approfondimento della dinamica di autoimmunizzazione, ovvero di aggravamento dell'aporia, che è possibile passare dalla mera dimensione di *potere* in cui si afferma l'Uno Sovrano ad una dimensione di *giustizia*, in cui, come vedremo, si tenterà di ripensare e decostruire la sovranità medesima.

Storicamente il primo che ha osato condurre una critica radicale del concetto canonico dell'amicizia, di tutto quell'apparato di credenze nelle buone virtù, di tutte quelle "idee moderne" che hanno forgiato la nostra buona coscienza di europei democratici, ebbene chi è ha sollevato una tale rivoluzione è, secondo Derrida, Nietzsche¹⁰⁷. Osserva infatti: «Chi, più e meglio di Nietzsche, chi, più tematicamente di lui, avrà mai nominato il politico, la storia del mondo come storia (della) politica, nel suo legame con l'amore, appunto, con l'amicizia e con l'amore, più precisamente con la storia greca, ebraica e cristiana di questo legame, del legamento e dello slegamento di questo legame?» (PA, 98).

Ma che tipo di rivoluzione mette in atto Nietzsche? Non si tratta semplicemente di contrapporsi al concetto tradizionale, di segnarne la fine per passare definitivamente ad altro. La scossa che infligge Nietzsche alla tradizione è un qualcosa di più complesso e radicale: più che di un'interruzione assoluta o di una contrapposizione, si tratta di richiamare ad «una rottura già inscritta nella parola che interrompe» (PA, 41). Si tratta cioè di comprendere in modo più approfondito il movimento attraverso cui si origina e si afferma qualcosa come il politico, e di *aggravare* la contraddizione in cui esso consiste. Nietzsche, nel denunciare la crisi del concetto tradizionale del politico, in realtà non fa che portare a svolgimento l'essenza stessa del politico, interpretandone la contraddittorietà non come mero indice della fine del politico, bensì come modalità stessa del suo accadere. Che sia in corso una rivoluzione *del* politico, significa non tanto che il concetto classico vada in crisi, quanto piuttosto che il politico stesso, per affermarsi, deve già predisporre il germe della propria impossibilità. Ma, se la modalità stessa del darsi del politico prevede la possibilità sempre possibile della propria impossibilità, allora l'avvento del politico è costitutivamente soltanto *annunciato*, lì lì per venire, sempre sospeso e appeso ad un "forse". Ed è per questo che il rivolgimento del detto che esprime il concetto tradizionale del politico non può che essere introdotto da un "forse":

«e forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà:
"Amici, non ci sono amici!" così gridò il saggio morente;
"Nemici, non ci sono nemici!" grido io, il folle vivente"»¹⁰⁸.

«Il colpo del "forse" procede, non solo a un'inversione catastrofica, ma anche al capovolgimento della tradizione e di una tradizione già paradossale» (PA, 64), conclude Derrida.

Secondo Nietzsche, i vecchi metafisici rimangono come imprigionati in una visione ridotta di ciò che accade, in quella che egli denomina una "prospettiva da baratracci". Essi credono nell'antitesi dei valori, mentre si dimostrano incapaci di pensare il loro rivolgimento e la loro inversione, cioè il passaggio dialettico dell'uno nell'altro. «Non lo possono pensare, ne hanno paura, non possono sopportare la contaminazione a

¹⁰⁷ I riferimenti nicciani principali sono *Al di là del bene e del male*, *Umano troppo umano*. *Un libro per spiriti liberi* e *La gaia scienza*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1968.

¹⁰⁸ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, I, "Degli amici", cit., 376, pp. 221 segg.

partire da ciò che si tiene al di là dell'uno e dell'altro dei valori contrari» (PA, 44). Per Nietzsche, al contrario, si tratta di allargare la prospettiva nel guardare alla medesima realtà, e di annunciare la venuta di un genere nuovo di filosofi che sappiano sopportare tale paradossalità, accedendo così ad un punto prospettico più ampio che Nietzsche associa all'occhio del gufo o della civetta, quello sguardo in grado di penetrare nel punto cieco, ovvero laddove i metafisici non possono che vedere costitutivamente solo buio. «Questi filosofi di un genere nuovo – osserva Derrida – accetteranno la contraddizione, l'opposizione o la coesistenza di valori incompatibili» (PA, 48).

Se per gli antichi l'amicizia consisteva in un'operazione di identificazione, di riconoscimento, di assimilazione, ed era guidata dai valori della costanza, della stabilità, della presenza ecc., per Nietzsche si tratta di sognare un'amicizia in cui invece sia valorizzata l'alterità, la distanza, in cui sia salvaguardata la singolarità non come ciò che semplicemente contraddice gli altri valori, in cui gli amici sono «tutt'altri amici, amici inaccessibili, amici soli perché incomparabili e senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza. Senza orizzonti di riconoscenza o di riconoscimento, quindi. Senza parentela, senza prossimità, senza *oikeiòtes*» (PA, 50).

Si tratta certamente di un'amicizia *impossibile*, un'amicizia in cui si realizza l'impossibile e cioè che si possa riconoscere l'altro in quanto altro, ovvero riconoscerlo e al contempo portarne rispetto, che si possa pensare una comunità i cui membri sono però singolarità incommensurabili. E agli occhi dei metafisici tutto questo non può che apparire come il linguaggio della follia. «Noi dobbiamo parlare – osserva il Nostro –, costretti, tutti, dalla più profonda e rigorosa necessità, a dire cose così contraddittorie, insensate, assurde, impossibili, indecidibili come “X senza X”, “comunità di quelli che non hanno comunità”, “comunità inoperosa”, “comunità inconfessabile”, siffatti sintagmi e argomenti insostenibili, illeggibili, certo, e finanche risibili, concetti inconcepibili esposti alle risatine della buona coscienza filosofica, quella che crede di potersi tenere all'ombra dei Lumi» (PA, 59). Questo cambio prospettico sembra cioè coincidere con lo sconfinamento dalla ragionevolezza alla degenerazione della follia. Ma, in realtà, si tratta di un allargamento e di un approfondimento che può apparire folle solo a partire da quella presunta chiarezza e sicurezza che invero è una prospettiva ridotta dei metafisici.

Si tratta, per Nietzsche, di affermare e lasciar affermarsi un'amicizia paradossale, impossibile in cui vi sia il rispetto assoluto per la singolarità dell'altro, in cui si riconosce l'altro, e questo riconoscerlo implica il rispetto di una distanza, di una differenza. Non si cede alla prossimità, all'identificazione, alla fusione o alla permutazione tra l'uno e l'altro. Amare l'altro non è l'esplicazione di un impulso di appropriazione, la rivendicazione di un diritto di proprietà da parte di un'identità che si suppone piena ed autosufficiente. Al contrario, si tratta di riconoscere l'altro in quanto altro, di sopportare la dissimetria, la sproporzione del rapporto, ovvero di sopportare il fatto che l'alterità resti alterità e quindi inappropriabile. «La “buona amicizia” – commenta Derrida – suppone la sproporzione. Esige una certa rottura della reciprocità o dell'uguaglianza, nonché l'interruzione di ogni fusione o confusione tra me e te. [...] La “buona amicizia” suppone, certo, una certa atmosfera, un certo tocco (*Anstrich*) di “intimità” senza “intimità propriamente detta”. Essa ci impone di astenerci “saggiamente”, “prudentemente” (*weislich*), da ogni confusione, da ogni permutazione (*Verwechslung*) tra le singolarità del tu e dell'io» (PA, 79). «Una logica del dono – conclude Derrida – sottrae dunque l'amicizia alla sua interpretazione filosofica. Imprimendole una nuova torsione, insieme dolce e violenta, inflette l'amicizia, la riflette verso ciò che in maniera immemore sarà sempre stata, la richiama alla non-reciprocità, all'asimmetria o alla sproporzione, al non-ritorno dell'ospitalità offerta o ricevuta, in breve all'irriducibile precedenza dell'altro. Alla sua prevenienza» (PA, 80).

Questa amicizia paradossale, impossibile, dello slegamento, del non-rapporto, della distanza assoluta, della singolarità, della solitudine e persino dell'inimicizia, per Nietzsche, è la vera amicizia. E, sempre per Nietzsche, l'impossibilità dell'amicizia, la sua crisi, la scoperta dell'irrimediabile inimicizia segnerebbe inesorabilmente la *scomparsa del nemico*.

Tuttavia, a questo punto, si presenta un'importante biforcazione: l'inimicizia, come la vera amicizia, può essere interpretata secondo due fondamentali possibilità. Osserva Derrida: «Ci sarebbero perciò due comunità senza comunità, due amicizie della solitudine, due modi di dire – tacendo, tacendola – che la solitudine è irrimediabile e l'amicizia impossibile, due strade del desiderio per divider(si) l'impossibile: l'una di compassione, negativa, l'altra affermativa: questa accorderebbe e coniugherebbe due gioie disgiunte, coniugate al cuore della dissociazione stessa, alleate eterogenee, co-affermate, confermate forse in una notte assoluta. Godimento estatico ma senza pienezza, comunione d'infinito strazio» (PA, 69).

In un primo caso, rappresentato da Nietzsche, si tratta di una paradossalità che va annunciata e affermata con gioia, perché essa non segna semplicemente la crisi dell'amicizia in senso negativo, bensì esprime il suo paradossale motivo di insorgenza, rappresenta la verità più profonda dell'amicizia stessa (l'amicizia, se ce n'è, non è possibile che come impossibile).

Ma vi sarebbe anche una seconda modalità di interpretare questa crisi, questa fine dell'amicizia, ovvero questa scomparsa del nemico, questa impossibilità di identificare il nemico, di distinguere amico e nemico: essa consisterebbe in un singolare mantenersi impigliati tra il terrore dell'avvenire e la nostalgia della rassicurante stabilità della tradizione. La fine verrebbe in questo caso vissuta come una catastrofe, e l'appello al nemico: "O nemici, non ci sono nemici!", che prendeva le mosse da una visione realistica dell'amicizia, assumerebbe l'inflessione di un lamento. È questa la voce e la posizione di Schmitt, il quale, come vedremo meglio, si colloca in una singolare posizione di riconoscimento disincantato della crisi del politico, della possibilità di identificazione, di tracciamento dei confini, di delimitazione delle identità e dei luoghi, ma allo stesso tempo di interpretazione di questa depoliticizzazione in modo catastrofico, come se ciò fosse l'annuncio di un qualcosa di terribile, di fatale, e quindi in una singolare posizione di ardente desiderio nostalgico di ritorno all'antico, alla tradizionale attitudine ad identificare, alla vecchia pratica politica. Un analogo gesto riguarderà, come vedremo nel prossimo capitolo, anche Benjamin. Benjamin e Schmitt saranno infatti accomunabili da una medesima, seppur apparentemente opposta, reazione alla crisi del politico.

Dal suo canto, Derrida prosegue nella direzione intrapresa da Nietzsche di accettazione affermativa dell'aporia al cuore del politico, *aggravandola*, al solito, in senso archi-originario.

Tutto ciò, più concretamente, significa che il politico a venire non dovrà più informarsi semplicemente ad un concetto classico di amicizia nel senso di un processo di identificazione, non dovrà più essere pertanto fondato su presupposti di tipo nazionalistico, etnico, razziale, ecc. Questo non significa porsi assolutamente contro concetti quali quello di fraternità, di comunità, ecc., e infatti Derrida afferma: «malgrado le apparenze che questo libro ha contribuito ad accrescere, nulla vi è detto contro il fratello o contro la fraternità. [...] A mio modo, come tutti, credo, io amo indubbiamente, sì, a mio modo, mio fratello, il mio unico fratello» (PA, 360). Come, allo stesso tempo, non si tratta di scegliere semplicemente tra l'amicizia, il riconoscimento, il legame da una parte, e l'inimicizia, l'ostilità, lo slegamento, dall'altra. Si tratta piuttosto di rilanciare e di ridefinire inesaurevolmente il senso del legame e della comunione, di non arrestare il processo di identificazione dell'altro, quanto piuttosto di lasciarlo accadere. Si tratta

insomma di rilanciare continuamente il politico stesso. Afferma infatti Derrida: «Se ci fosse una tesi, nel presente saggio, essa porrebbe forse che non può esserci scelta: la decisione consisterebbe, una volta ancora, nel rilanciare senza escludere, nell'inventare altri nomi e altri concetti, nel portarsi al di là di questo politico senza smettere di intervenire per trasformarlo» (PA, 189).

§ 3.7 L'ipsocentrismo e la decostruzione della sovranità

Derrida, segnatamente in *Stati canaglia*, approfondisce ulteriormente questa idea di fallogocentrismo prendendo in considerazione il concetto di *sovranità*, e venendo a definire quella che egli nomina una forma di "ipsocentrismo". Infatti, il concetto di *sovranità* presupporrebbe, secondo Derrida, una fondamentale convergenza nell'idea di *ipse* dei propri concetti fondamentali ed intimamente correlati di *potere* (*kratos*) e di *identità* (*ipseità*).

Afferma Derrida: «intenderò dunque tanto il se stesso, lo "stesso" del "sé" (cioè lo stesso, *meisme*, che viene da *metipse*), quanto il potere, la potenza, la sovranità, il possibile implicato in ogni "io posso", dal momento che lo *pse* di *ipse* (*ipsissimus*) – Benveniste lo mostra bene – rinvia sempre, attraverso complicati rimandi, alla possessione, alla proprietà, al potere, all'autorità del signore, del sovrano, e più spesso dell'ospite (ospite), del padrone di casa e del marito» (SC, 32). Si noti come il concetto di *ipse* designi, per il Nostro, non solo il se stesso, ma più precisamente «il se stesso come padrone al maschile: il padre, il marito, il figlio o il fratello, il proprietario, il possidente, il signore, o addirittura il sovrano» (SC, 32). Ecco allora che l'attributo *ipsocentrico* serve a Derrida per unire in un sol tratto più attributi (quelli del fallo, del padre, del marito, del figlio o del fratello), per cui si tratta in definitiva di un termine unico atto a designare il lungo ciclo teologico-politico dai tratti paternalistici e patriarcali (come mostra bene in *Politiche dell'amicizia*). Ipsocentrismo denomina, in definitiva, quella teologia politica fallo-paterno-filio-fraterno-ipsocentrica che permea di sé non soltanto il politico in generale, ma anche, come vedremo subito, la democrazia e la sovranità democratica.

La sovranità di tipo *democratico* potrebbe sembrare in antitesi con questa idea dell'ipsocentrismo. In particolare, il trasferimento del potere al popolo sembrerebbe poter segnare un'insanabile rottura con la tradizione ipsocentrica, e quindi fallogocentrica. Osserva infatti Derrida: «La sovranità divina o monarchica è trasferita sul popolo, in una repubblica o in una democrazia che si suppone secolarizzata, libera e autodeterminata. Il popolo diventa il sovrano, uno, inviolabile e indivisibile, fonte assoluta del potere e del diritto» (IS, 42). Ora, nella storia della filosofia politica, questo momento di mutazione dell'idea della sovranità corrisponde al pensiero espresso da Rousseau nel *Contratto sociale*. Ma sarà anche Schmitt a riprendere la questione e a parlare, a proposito della trasformazione del potere in sovranità democratica, di un processo di *secolarizzazione* dell'eredità teologico-politica.

Per Derrida le cose non starebbero esattamente così, innanzitutto per il fatto che la democrazia condivide con il politico in generale la medesima concezione della *sovranità*. Afferma infatti Derrida: «Ebbene, la democrazia, sarebbe proprio questo, cioè una forza (*kratos*), una forza che si determina come autorità sovrana (*kurios* o *kuros*, potere di decidere, di metter fine, di prevalere, di aver ragione-di e di dare forza di legge, *kuro*),

dunque il potere e l'ipseità del popolo (*demos*)» (SC, 34)¹⁰⁹. Inoltre, sempre secondo Derrida, il «concetto di sovranità resta segnato da un'origine religiosa sacrale anche quando è trasferito sul popolo e il cittadino» (IS, 42).

Si potrebbe obiettare che nella democrazia, questo circolo di autoaffezione dell'Uno, l'ipseità dell'Uno, l'*autós* dell'autonomia, pur essenziale, stride però con un'altra verità del democratico, ovvero con «la verità dell'altro, dell'eterogeneo, dell'eteronomico, del dissimmetrico, della molteplicità disseminale, del “chiunque” anonimo, dell’“uno qualunque”, di “ogni uno” indeterminato» (SC, 36). E in effetti la democrazia sembrerebbe essere la negazione radicale del proprio e dello stesso. Afferma infatti Derrida: «È il senso proprio, il senso stesso dello stesso (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme, même*), è il se stesso, lo stesso, il propriamente stesso del se stesso, che manca alla democrazia» (SC, 64).

Tuttavia ciò non comporterebbe una contraddittorietà meramente oppositiva, bensì sarebbe indice di una dinamica di autodecostruzione del politico e della sovranità. Più precisamente la democrazia può essere definita, secondo Derrida, come l'*autós* dell'autodecostruzione del politico¹¹⁰. Infatti, il fatto che nella democrazia la sovranità (il *kratos*) appartenga al *demos*, al popolo, significa che essa si fonda sul principio «dell'autodeterminazione sovrana, dell'auto-nomia del sé, dell'*ipse* (cioè del se stesso che si dà, a sé stesso, la propria legge), di ogni auto-finalità, dell'auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé, tante figure e movimenti che chiamerò ormai, per guadagnare tempo e parlare chiaro, l'*ipseità* in generale» (SC, 31, corsivo nostro). Nella democrazia il fattore della sovranità assume i tratti dell'ipseità che significa un certo “io posso”, non semplicemente il potere in generale, ma «il potere di *darsi, a se stesso*, la propria legge, la propria forza di legge, la propria rappresentazione di sé, il raccoglimento sovrano e riappropriante di sé nella simultaneità dell'assemblaggio o dell'assemblea, dell'essere-insieme, del “vivere insieme” come anche si dice» (SC, 31). Nella democrazia, insomma, la sovranità raggiungerebbe, secondo il Nostro, il suo momento di crisi, certo, ma anche di massima radicalità e “compimento”.

Ma vediamo di focalizzare più da vicino questo concetto di sovranità. Il concetto di sovranità, o di decisione sovrana, raggiunge un momento di lucida definizione, come noto, nel pensiero di Schmitt. Nella *Teologia politica* il giurista tedesco dedica infatti ben quattro capitoli alla dottrina della sovranità e ne puntualizza il concetto. «Sovrano – recita il celebre esordio – è chi decide dello stato di eccezione»¹¹¹. Schmitt collega dunque immediatamente il concetto di sovranità a quello di *decisione*, ed in particolare ad una decisione che avrebbe a che fare con uno stato di eccezionalità.

Vediamo di dipanare la questione. Secondo Schmitt, la decisione decide sempre intorno ad uno stato d'eccezione, infatti, laddove vige la normalità, la regolarità, non vi può essere a rigore decisione, bensì mera esecuzione di una prassi. La decisione vera e propria si verifica invece laddove si tratti di casi limite, casi in cui la norma è messa in questione, è in crisi, in cui va in qualche modo trascesa e reinventata, di cui va fatta appunto eccezione. La decisione non pertiene dunque al piano della norma costituita, ma

¹⁰⁹ E prosegue: «Questa sovranità è una circolarità, addirittura una sfericità. La sovranità è rotonda, è una circoscrizione (*arrondissement*). Questa rotazione circolare o sferica, il giro di questo ri-torno su di sé può prendere o la forma alternante del *di volta in volta (tour à tour)*, *una volta per uno (chacun son tour)*, *a turno (à tour de rôle)* (ci torneremo fra poco con Platone e Aristotele), oppure la forma dell'identità tra l'origine e il termine, la causa e il fine, la causa motrice e la causa finale» (SC, 34).

¹¹⁰ Cfr. PA, 131-132 ripreso in *Stati canaglia* dove Derrida specifica che, al posto di *autos*, parlerebbe di *ipse* e *ipseità*: «La democrazia è l'*autos* [oggi direi l'*ipse* o l'*ipseità*] dell'autodelimitazione decostruttiva» (SC, 135).

¹¹¹ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, p., 33.

coincide precisamente col momento di sospensione, di *epoché*, di messa in questione della norma stessa. L'istante della decisione è insomma l'istante in cui una legge viene posta in essere o revocata.

Ora, il "caso d'eccezione" per antonomasia è rappresentato, come noto, per Schmitt, dalla *guerra*. La decisione, pertanto, è tale quando ha a che fare con l'identificazione del *nemico*, quando si preoccupa di decidere *chi* sia il nemico con cui entriamo in guerra. «I grandi momenti della decisione politica – osserva Derrida commentando Schmitt – sono quelli della risposta a una tale domanda "chi è il nemico?"» (PA, 152). La decisione è insomma il momento di definizione degli schieramenti avversi, tanto di quello della comunità di appartenenza quanto di quello degli avversari.

Senza entrare subito in questioni che approfondiremo più avanti, notiamo per ora soltanto come la decisione, per Schmitt, rappresenti quel *concetto limite* che, da un lato, costituisce la condizione di possibilità per l'individuazione della comunità, della legge, e di tutto ciò che definisce il politico, ma, dall'altro lato e allo stesso tempo, come essa corrisponda al momento preciso di messa in crisi di tutto ciò. Il momento della decisione sovrana, pur essendo condizione di possibilità del giuridico, pur avendo perciò uno statuto in un certo senso giuridico (anzi, forse eminentemente giuridico), ha però altresì i caratteri dell'*incondizionalità*, proprio perché non ha e non deve avere alle proprie spalle alcuna presupposizione e legittimazione. La decisione rappresenta piuttosto un'istanza paradossale di *eccedenza* interna/esterna al giuridico stesso. Come vedremo, Benjamin rideclinerà questa problematica della fondazione della legge in termini di una contrapposizione tra violenza e potere legittimo. Benjamin, in particolare, sfrutterà l'ambiguità del termine tedesco *Gewalt*, che può significare tanto la forza bruta, appunto, che la forza di legge.

Ma osserviamo inoltre, come la sovranità, proprio in quanto sciolta da ogni sorta di giurisdizione determinata, sia altresì *assoluta*, e, infine, in quanto assoluta, assolutamente *una e indivisibile*. La sovranità – osserva infatti il Nostro – è «la concentrazione della forza e dell'eccezione assolute in un unico punto di singolarità indivisibile (Dio, il monarca, il popolo, lo Stato o lo Stato-nazione)» (SC, 218).

Il concetto di sovranità prevede dunque, da quanto detto, «*da una parte*, la compulsione o l'autoposizione di sovranità – che è anche, nientemeno, quella dell'*ipseità* stessa, dello stesso (*même*), del se stesso (*meisme*, da *metipsissimus*, *meisme*), ipseità che comporta in sé, come anche l'etimologia comporterebbe, la posizione di potere androcentrica del padrone di casa, la padronanza sovrana del signore, del padre o del marito, la potenza dello stesso, dell'*ipse* come se stesso – e, dall'altra parte, questa postulazione di incondizionalità [...]» (SC, 202). *Dall'altra parte*, cioè, anche una connotazione fondamentale di eccedenza rispetto a qualsiasi regola o condizione data.

Ora, per il Nostro, questa associazione tra *sovranità* e *incondizionalità*, così puntualizzata da Schmitt, costituisce davvero un'istanza imprescindibile per intendere il concetto di sovranità in generale, ben al di là della concezione schmittiana: la sovranità è essenzialmente incondizionale, oppure non è. Osserva Derrida: «Questa indissociabilità o questa alleanza tra sovranità e incondizionalità appare per sempre irriducibile. La sua resistenza sembra assoluta, e la dissociazione impossibile: non appartiene forse alla sovranità, infatti, e soprattutto nelle forme politiche moderne che le si riconoscono, da Bodin a Rousseau o a Schmitt, di essere appunto incondizionale, assoluta e, soprattutto, proprio per questo, indivisibile? Diritto di decidere dell'eccezione e diritto di sospendere il diritto?» (SC, 201-202). E aggiunge: «Non bisognava aspettare Schmitt per sapere che il sovrano è colui che decide eccezionalmente e performativamente dell'eccezione, colui che conserva o si dà il diritto di sospendere il diritto; né per sapere che questo concetto politico-giuridico, come tutti gli altri, secolarizza un'eredità teologica» (SC, 218).

Per quanto concerne invece l'idea di sovranità *democratica*, come *ipseità*, come causa di sé e fine a sé, si può notare – osserva il Nostro – come essa sia rinvenibile, nel lungo ciclo della *teologia politica*, a partire da Aristotele. Basti pensare alla teoria del Motore Primo, secondo la quale vi sarebbe un principio primo inteso come un *dio* e come *vita*, laddove, per quanto concerne il concetto di *vita*, precisa il Nostro – «la distinzione tra *bios* e *zoe* – o *zen* – è molto difficile e precaria» (SC, 47)¹¹². Inoltre, si tratterebbe di un movimento circolare, di ritorno a sé, di un dinamismo vitale che supera la vita degli uomini: è una vita che il Motore Primo vive in modo costante, sempre, continuamente, cosa che invece per gli uomini è appunto impossibile. L'*energeia* dell'Atto puro non è altro insomma che godimento (*edoné*), circolo di un godimento di sé, *auto-affezione* circolare e speculare. A Derrida questo brevissimo richiamo del pensiero aristotelico è sufficiente per mostrare come tutti i tratti propri dell'assiomatica teologico-politica siano presenti sin da subito a partire dai greci.

Si potrebbe comunque obiettare che questo richiamo aristotelico non ha ancora nulla a che fare direttamente col politico. Tuttavia, citando l'*Iliade*, Derrida mostra come Aristotele abbia fatto emergere la sua idea di autorità sovrana attraverso la messinscena di una *mitologica teogonica della sovranità*, che peraltro egli riprende da Omero. È dunque in quest'ultimo che emerge l'assetto che informerà l'intero ciclo teologico-politico. In effetti, Omero fa esplicitamente menzione dell'autorità sovrana, della sovranità dell'Uno, dell'Unico, al di sopra e al di là della dispersione del plurale. Aristotele riprende in particolare quei versi in cui il poeta mette in guardia contro il governo di molti (*polikoirania*): «No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo, uno il re (*ouk agathon polukoiranie. Eis koiranos sto, eis basileus*), cui diede il figlio di Crono pensiero complesso, e scettro e leggi»¹¹³. Quest'ultima allusione a Zeus, da cui hanno origine i re, ci suggerisce che, dal momento che Zeus era un figlio (un figlio maschio e un discendente di Crono, il tempo), la spartizione del *kratos* nel *demos* non può che rimandare a una forma di parricidio. Insomma, fin dall'inizio vi sarebbe una certa interpretazione genealogica, filiale e soprattutto fraternalistica dell'uguaglianza democratica (libertà, uguaglianza, fraternità). Inoltre, l'allusione alla messa a morte del tempo, alla fine del tempo, non può che far pensare alla finitudine del potere umano, ad una «sovranità come istante della decisione che, sulla punta indivisibile del suo atto, mette fine al tempo, così come al linguaggio» (SC, 39). D'altro canto, è da porre attenzione al fatto che Crono, cui riesce a fuggire il figlio, nonché sconfitto quindi dal figlio medesimo, tenta però di impedire che questi ottenga al suo posto «l'onore reale tra gli Immortali»¹¹⁴. Quindi, alla teogonia parricida, fa da contraltare una lotta politica per la sovranità monarchica presso i figli. Ora – osserva Derrida – «tra le guardie di suo figlio Zeus, lui stesso una mescolanza di astuzia e di forza, si trovano *Kratos* e *Bia* (*Bie*), il potere e la forza violenta» (SC, 39). Si noti, dunque, quest'ultimo riferimento all'intreccio, tutto interno alla sovranità, di violenza e forza legittima.

Un altro momento inaugurale del discorso teologico politico occidentale è fornito, secondo Derrida, dalla *Repubblica* platonica. Era già stato Platone, infatti, ad approfondire il rapporto tra il *sapere* ed il *potere* collegandoli intrinsecamente nel concetto di *dynamis*. Inoltre in Platone emerge quella concezione della sovranità che ne fa, allo stesso tempo, un'istanza fondatrice (condizione di possibilità), ma anche ciò che eccede qualunque condizione data, e quindi un principio incondizionale.

¹¹² S'innesta qui la polemica di Derrida con Agamben e in generale con la bio-politica, circa il fatto che Agamben muoverebbe dalla distinzione, che invece Derrida critica, tra *bios* e *zoe* (o *zen*). Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1998.

¹¹³ OMERO, *Iliade*, II, 204; tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1990, p. 51.

¹¹⁴ ESiodo, *Teogonia*, 461-462; tr. it. in *Opere*, a cura di A. Colonna, TEA, Milano, 1993, pp. 88-89.

Innanzitutto, Derrida osserva come la forza della razionalità abbia certamente a che fare con la ricerca dei principi, dei fondamenti, o, meglio, delle ipotesi (ciò che sta sotto). Infatti, l'*ipotesi* costituisce «il fondo o il sottosuolo, il fondamento o la fondazione e quindi il principio di una cosa, la ragione di un'istituzione, la ragion d'essere di una scienza o di un ragionamento, di un *logos* o di una logica, di una teoria, di una razionalizzazione o di un ragionamento sofisticato» (SC, 195). Qualunque discorso si regge sulla formulazione di ipotesi, ovvero sulla posizione di determinate condizioni. Ma la razionalità non si riduce a questo: essa tende piuttosto, e contemporaneamente, a guadagnare un punto di vista universale, un principio incondizionale, an-ipotetico, un principio assoluto, potremmo dire anche un principio *sovrano*. Ecco allora che nell'idea stessa di razionalità sono contenuti intrinsecamente accenti politici, peraltro contraddittori¹¹⁵.

Ebbene, il concetto platonico di *dynamis* compendierebbe appunto questo intreccio del potere e del sapere, laddove si tratta, più precisamente, del *poter sapere* nel duplice senso del “potere del sapere”, e del “sapere come potere”. Nel concetto di *dynamis* sarebbe già presente tutta la questione sulla potenzialità, sui limiti, la condizionalità o incondizionalità della conoscenza. Naturalmente, la questione della *dynamis* è in grado di assorbire anche altre questioni circa le potenzialità della ragione etica, politica, giuridica, nonché l'immensa questione del virtuale e della ragione tecnica. Afferma infatti Derrida: «lasciamo risuonare fino a noi, qui adesso, ieri, oggi e domani, tale questione sulla *dynamis*, su una forza e un potere, ma anche sul possibile e sull'impossibile, su un “io posso” sovrano e un “io non posso”, sul potenziale e sul virtuale, ovunque tale posta in gioco implichi il calcolabile e l'incalcolabile nella ragione etica, giuridica e politica, certamente, ma anche indissociabilmente, nella ragione tecnica di ciò che si chiama oggi un po' frettolosamente la virtualizzazione nelle tecnoscienze, nella biopolitica, ecc.» (SC, 195).

In ogni caso, in Platone, questa riflessione sulla facoltà del conoscere è, come osserva Derrida, innanzitutto una riflessione sulla *causa* della scienza e della verità. E questa causa, «che ci dà la facoltà, la forza, il potere, la potenza (*dynamis*) del conoscere e che dà anche la verità (*aletheia*) alle cose da conoscere» (SC, 196), non è altro che l'idea del Bene. Ora, è proprio attraverso l'idea del Bene che, per Derrida, si compie un'operazione dalla portata enorme. Si traccerebbero infatti le coordinate dell'intera e pur differenziata storia dell'ontoteologia politica della sovranità in Occidente.

Innanzitutto, dal momento che il Bene è concepito come il principio primo, esso assume immediatamente il carattere fondamentale della sovranità, ovvero l'incondizionalità. «Infatti, – osserva Derrida – l'idea del Bene, che al tempo stesso ordina e si ordina secondo il *logos* e secondo il calcolo che essa eccede, è un *anhypotheton*, la prima figura dell'“incondizionale”, il principio o l'arconte an-ipotetico verso cui risale l'anima (*to ep'arkhen anyppotheton*), senza immagini e muovendo dalle condizioni ipotetiche» (SC, 196).

In secondo luogo, l'idea del Bene assume una connotazione politica essendo altresì definito come «l'ultimo potere *sovrano*» (SC, 196, corsivo nostro). D'altronde è Platone stesso – osserva il Nostro – a parlare insistentemente della «forza, della potenza dialettica, di ciò che il *logos* attinge attraverso la potenza dialettica (*o logos aptetai te tou dialegestai dunamei*) (511 b), del Sole e del Bene che, analogicamente, hanno potere e diritto di regnare (*basileuein*), ciascuno come un re (*basileus*) sul proprio regno o sul proprio mondo visibile, l'uno sul mondo visibile sensibile, l'altro sul mondo visibile intelligibile» (SC, 196-197).

¹¹⁵ Cfr. il paragrafo 5.9 “Lumi a venire”.

In realtà, Platone si spinge ancora più in là definendo l'idea del Bene in modo iperbolico, traducendola nel linguaggio di una *superpotenza*: «si tratta di una potenza più potente della potenza, in una superlatività sovrana che taglia eccezionalmente con l'analogia e con la gerarchia che tuttavia impone» (SC, 197). In altri termini, è presente nell'idea del Bene il carattere specifico della sovranità, ovvero l'*eccezionalità*, la capacità e la potenza di rompere con l'orizzonte del calcolabile e del condizionabile (che pur dipende da essa).

In definitiva, la ragione, così com'è intesa sin da Platone, ovvero sotto i tratti della regalità, cioè della sovranità, è «una ragione che dà ragione, che ha ragione di tutto, che conosce e fa conoscere tutto, che produce il divenire o la genesi ma che non *diviene*, sottratta come è, per eccellenza iperbolica, al divenire o alla genesi» (SC, 197). E questo carattere creativo e produttivo della ragione, che la fa assimilare ad un principio paternalistico, generatore di vita, testimonia già in Platone la presenza di quella fondamentale schematica paternalistico-familiaristica che abbiamo detto informare di sé l'intera ontoteologia occidentale.

Derrida osserva infine come in Platone l'idea del Bene sia traducibile non solo in termini di potenza, ma anche in termini di *maestà*. Dice infatti Platone: «Il Sole non soltanto dirai – io credo – che fornisce ai visibili la capacità di essere veduti (*ten tou orasthai dunamis*), ma anche la generazione e la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso la generazione (*ou genesis auton onta*) [...]. E così anche dei conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere (*to einai*) e l'essenza (*ten ousian*) provengono loro da questo, pur non essendo il Bene l'essere, ma ancora al di sopra dell'essere, superiore a esso in maestà e potenza (*ouk ousias ontos tou ahathou, all'eti epekeina tes ousias presbeia kai dunamei uperkhontos*)» (SC, 197, n. 125)¹¹⁶.

Questo carattere di “maestà” attribuito all'Idea del Bene evidenzia altresì l'onore e la dignità propri di ciò che detiene un privilegio, di ciò che viene prima, che funge da principio, da *arkhé*. L'idea del Bene è inoltre assimilabile, secondo una schematica della filiazione, all'antenato, al padre, al nonno, al primogenito, al primo erede e, in generale, a chi comanda, chi comincia, all'arconte. Non si tratta tanto – osserva il Nostro – del *principium*, bensì del *praecipuum*, da *praecipuus*, che significa il «diritto riconosciuto al primo erede, da *caput* e da *capitale*» (SC, 198). Vedremo come il riferimento al “capo” e alla capitale sarà di una certa rilevanza nell'economia del discorso derridiano¹¹⁷.

Ma il concetto di *majestas* è particolarmente importante poiché, per il Nostro, costituisce proprio un sinonimo di *sovranità*. *Majestas*, infatti, indica certamente «la grandezza, l'altezza, la superiorità, il supremo o la supremazia» (SC, 123), quindi condivide con la sovranità l'idea di uno stare al di sopra. E tuttavia si tratta di una grandezza che non è semplicemente misurabile, e proprio questo carattere di *incommensurabilità* è ciò che lega in modo stretto la maestà con la sovranità. La grandezza propria della maestà e della sovranità non è semplicemente *più grande*, o *molto grande* (comparativamente o superlativamente), e nemmeno sinonimo di straordinariamente grande o sommamente alto: essa è *assolutamente grande*, talmente alta da non essere commisurabile ad alcuna altezza, dunque *più alta dell'altezza*. Il sovrano, infatti, è assoluto, è l'Uno. «L'Uno sovrano è un Uno che non si conta più» (SC, 123), non è concepibile come l'uno di una molteplicità calcolabile, bensì, nella sua assolutezza, rappresenta come un'unità incalcolabile, assoluta, *sovrana* appunto. Rieccoci dunque alle due istanze contraddittorie (ma fondanti la sovranità), ovvero l'istanza dell'incondizionatezza e l'istanza dell'assolutezza.

¹¹⁶ PLATONE, *Repubblica*, VI, 509 b (trad. it. di R. Radice in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991; Derrida cita la traduzione francese di E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1931).

¹¹⁷ Cfr. il paragrafo 5.10 “L'Europa a venire e la nuova Internazionale”.

Oggi si assiste ad una crisi generalizzata della sovranità statale-nazionale indivisibile, nonché di tutti quei concetti che ad essa risultano intimamente connessi (pensiamo ai concetti di *guerra*, di *mondo*, di *nemico* e di *terrorismo*). Questa situazione di dissoluzione della sovranità classica di cui soffre il mondo contemporaneo è ciò che Derrida fa passare sotto l'espressione «mal di sovranità» (SC, 219). Essa è in particolare favorita e aggravata, al solito, dai processi di tecnologizzazione e di democratizzazione della vita e del politico. Per cui a Derrida pare legittimo chiedersi: «Che cosa “accade” (*arrive*) oggi alla tecnoscienza, al diritto internazionale, alla ragione etico-giuridica, alle pratiche politiche, alla retorica armata? Che cosa accade loro quando si mette in opera il concetto e il nome di sovranità, laddove, nella potenza della loro eredità e della loro finzione ontoteologica, questo nome e questo concetto appaiono meno legittimi che mai?» (SC, 12).

In realtà, il processo di decostruzione della sovranità è ancora qualcosa in più rispetto a tutto ciò: esso non è semplicemente ciò che le moderne trasformazioni del sapere e delle tecniche stanno provocando, esso è ben più radicalmente *ciò che accade* oggi. Le tecnologie ed i vari processi di trasformazione odierni non farebbero altro, infatti, che aggravare una decostruzione in corso. Per cui anche la decostruzione filosofica del concetto di sovranità, che dovrebbe accompagnare tale crisi, «non corrisponde soltanto alla necessità, tutta accademica, di una speculazione di filosofia politica o di una qualche vigilanza genealogica, se non addirittura decostruttiva. Essa è in corso, è all'opera oggi, è ciò che capita (*arrive*). È e fa la storia attraverso le angosciose turbolenze che noi viviamo» (SC, 223).

Ma una volta ammesso che l'autodecostruzione della sovranità sia ciò che capita oggi, in che cosa potrebbe consistere una decostruzione della sovranità che ne aggravasse, tramutandolo in *chance*, il processo? Ebbene, per Derrida, l'unica riaffermazione dell'autodecostruzione della sovranità, in grado di governarne e convertirne favorevolmente gli effetti, sarebbe una difficile, anzi impossibile, *dissociazione* tra questi due caratteri entrambi costitutivi, anche se antitetici, tra *ipseità/sovranità* e *incondizionalità*. Ecco dunque l'ipotesi principale che il Nostro si accinge a sostenere in vista di un ripensamento del concetto di sovranità: «si possono ancora, e nonostante questo, dissociare queste due esigenze?» (SC, 202). «Andrò ancora oltre. Spingerò l'iperbole al di là dell'iperbole. Non si tratterebbe soltanto di dissociare pulsione di sovranità ed esigenza di incondizionalità come due termini simmetricamente associati, ma anche di interrogare, di criticare, di decostruire, se preferite, l'una in nome dell'altra, la sovranità in nome dell'incondizionalità» (SC, 202). Non si tratta, in altri termini, di dissociare semplicemente queste due istanze proprie della sovranità, bensì di ripensarne l'intreccio aporetico, senza dover rinunciare ad una di esse.

Si tratta di «una distinzione difficile o fragile. La ritengo appena possibile ma essenziale, perfino indispensabile. Come un'ultima leva. Quanto alla ragione e alla democrazia, quanto a una ragione democratica, bisognerebbe infatti tentare di dissociare la “sovranità” (sempre indivisibile di principio) e l’“incondizionalità”. L'una e l'altra si sottraggono assolutamente, come l'assoluto stesso, a qualsiasi relativismo. È ciò che le rende affini. Ma [...] attraverso l'esperienza che si lascia attraversare da ciò che viene o da chi viene, da ciò che arriva o da chi arriva, dall'altro a venire, una certa rinuncia incondizionale alla sovranità è richiesta a priori. Prima ancora dell'atto di una decisione» (SC, 13). Per Derrida si tratta, in altri termini, di *ripensare* quell'autodecostruzione della sovranità, che già avviene sotto le spinte della mondializzazione tele tecnologica, *nei termini di un'apertura all'avvenire*, ovvero, si tratta di ammettere che *una certa* rinuncia alla sovranità può coincidere con una modalità di apertura a ciò che viene, all'evento. Le due istanze – afferma infatti Derrida – «si possono e si *devono* dissociare proprio in nome

della ragione, certo, ma anche dell'evento, della venuta o del venire che si iscrive tanto nell'a-venire quanto nel di-venire della ragione» (SC, 202). E, all'interno di questa nuova ottica, l'«incondizionato sarebbe anzitutto, nella sua struttura essenziale, l'evento nella sua stessa evenemenzialità» (SC, 202). Non a caso – come avevamo anticipato parlando proprio dell'evento, ma ora la cosa si chiarirà meglio – figure dell'evento sono proprio figure dell'incondizionalità, tra le quali possiamo menzionare il dono o il perdono¹¹⁸, l'ospitalità incondizionata, che abbiamo già visto¹¹⁹, e l'università senza condizione¹²⁰.

Ma più concretamente, tutto ciò significa che questa decostruzione della sovranità, intesa nel senso di una riapertura alla dimensione dell'evento, dovrà essere intesa non nel senso semplicistico di un'opposizione, piuttosto dovrà corrispondere ad una *doppia esigenza*. *Da un lato*, è necessaria una decostruzione della sovranità, e segnatamente del suo radicamento ontoteologico. È necessario mettersi in guardia da ogni degenerazione del potere in «*irrazionalismo*» o «*irrazionalnazionalismo*» (SC, 210). «Senza dubbio, è allora necessario, in nome della ragione, rimettere in questione e limitare una logica della sovranità statale-nazionale. Senza dubbio, è necessario intaccare, oltre al suo principio di indivisibilità, il suo diritto all'eccezione, il suo diritto a sospendere il diritto, l'inevitabile ontoteologia che la fonda, anche in regime cosiddetto democratico [...]» (SC, 222). È necessario, in altri termini, combattere *il fantasma* della sovranità, i fantasmi della teologia politica e dell'ideologia stato-nazionalista. E tuttavia, *dall'altro lato*, questa decostruzione, pur necessaria, della sovranità e dei concetti ad essa associati (guerra, nemico, ecc.) non è sufficiente. Non si tratta e non bisogna opporsi semplicemente alla sovranità e volerla semplicemente neutralizzare, perché altrimenti verrebbe meno anche la salvaguardia del principio della libertà. Infatti, come abbiamo visto, la sovranità esprime uno dei tratti fondamentali della libertà. Ecco allora che «sarebbe imprudente e precipitoso, in realtà poco *ragionevole*, opporsi incondizionatamente, e frontalmente, a una sovranità essa stessa incondizionale e indivisibile. Non si può combattere *frontalmente*, *qualsiasi* sovranità, la sovranità *in generale*, senza minacciare contemporaneamente, oltre alla figura statale-nazionale della sovranità, i principi classici di libertà e di autodeterminazione» (SC, 223). Talvolta anzi la sovranità statale-nazionale può rivelarsi «un baluardo indispensabile contro tale o talaltro potere internazionale» (SC, 223), il quale, magari con il pretesto della difesa dell'umanitarismo, non farebbe in realtà che rappresentare e difendere «la razionalizzazione armata di interessi particolari» (SC, 223).

Al solito, dunque, si tratterà non di rinunciare ad una delle due istanze, quella universale della difesa del diritto internazionale e dell'umanitarismo oppure a quella particolare della difesa di interessi specifici, ma di negoziarle attraverso una «transazione ogni volta inaudita» (SC, 214), in un'assunzione di responsabilità e in casi ogni volta singolari. Essere responsabili significa, in definitiva, *inventare* massime di transazione per decidere tra due esigenze altrettanto razionali e universali, ma contraddittorie.

In realtà, se è vero che gli scopi umanitari, la difesa dei diritti dell'uomo, appannaggio delle alleanze internazionali, nascondono molto spesso interessi ben più privati e particolaristici, e se si rende quindi necessaria una continua critica decostruttiva delle modalità di espletazione del diritto internazionale (che pretenderebbe di contrapporsi alla sovranità nazionale), per Derrida non vi sarebbe una perfetta simmetria dei due «poteri». L'ambizione da parte delle istituzioni internazionali non sarebbe cioè

¹¹⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002.

¹¹⁹ Cfr. il paragrafo 2.4 “L'evento come ospitalità incondizionata”.

¹²⁰ Cfr. J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. di G. Berto, *L'università senza condizione*, con P.A. Rovatti, Milano, Cortina, 2002.

totalmente equiparabile a quella degli stati sovrani, bensì si tratterebbe di un'ambizione «quasi simmetrica» (IS, 41). «Dico “quasi simmetricamente” – spiega Derrida – perché il rapporto delle forze economiche e militari è, alla lunga, troppo diseguale; ma anche perché, persino là dove serve da alibi imperfetto, il discorso dei diritti dell'uomo conserva un avvenire che il nazionalismo e il sovranismo hanno già perduto. Almeno come concetti fondamentali del politico» (IS, 41).

Per ora terminiamo con un interrogativo circa la questione centrale per la sovranità, ovvero la decisione: che ne è, alla fine, del concetto classico di *decisione* sovrana? È possibile un ultimo ancoraggio a questo termine e a questo concetto così problematico?

Abbiamo visto, come la decisione, da un lato, sembri avere i tratti dell'eccezionalità, del taglio netto, dell'inizio assoluto, quindi come sembri favorire la venuta dell'evento, ma come anche, dall'altro lato, essa sia pur sempre espressione della soggettività, e della volontà del soggetto che decide, e in questo secondo caso si porrebbe come ciò che sbarra la venuta dell'altro.

Ora, secondo Derrida, i *paradossi della decisione* in senso classico dipendono dal presupposto di una *soggettività* intesa come *soggetto classico, libero e volontario*: il problema è – osserva Derrida – che «una teoria del soggetto è incapace a render conto della benché minima decisione» (PA, 86). Bisognerebbe piuttosto rivedere il senso della soggettività, e cominciare a ripensarla in maniera paradossale, come soggettività in cui «il soggetto è esposto sensibile, ricettivo, vulnerabile e fondamentalmente passivo» (PA, 86). Si avrebbe così una responsabilità che assume i tratti impensabili di una *decisione passiva*, di una «decisione originariamente segnata dall'affezione» (PA, 86).

La riabilitazione di una logica dell'evento dovrebbe costringere a pensare qualcosa di impossibile, ovvero una riabilitazione al cuore del potere sovrano di una qualche forma di *passività*. Ed è proprio il concetto di *evento* a richiederlo: «Se un evento degno di questo nome deve arrivare, è necessario, al di là di qualsiasi controllo, che agisca su una passività. Esso deve colpire una vulnerabilità esposta, senza immunità assoluta, senza indennità, nella sua finitudine e in modo non orizzontale, laddove non è ancora o non è già più possibile affrontare, e fronteggiare, l'imprevedibilità dell'altro» (SC, 216). «Ciò che occorre pensare, qui, è questa cosa inconcepibile e inconnoscibile, una libertà che non sia più il potere di un soggetto, una libertà senza autonomia, una eteronomia senza schiavitù, insomma qualcosa come una *decisione passiva*» (SC, 216-217).

Si tratta di una decisione che mantiene i tratti del concetto classico di decisione. Si tratta infatti sempre di un'interruzione, della produzione di un inizio assoluto: la decisione lacera, interrompe, segna un momento di eccedenza. Ma se la decisione passiva è una decisione che mantiene tutte queste caratteristiche tradizionali, essa tuttavia non risulta più riferibile ad un soggetto semplicemente identificabile, ad un'identità piena e pura. Il *soggetto della decisione* non è più semplicemente l'*io*, ma l'*altro*, il quale è *in me prima di me*. «La decisione passiva, condizione dell'evento, è in me sempre, strutturalmente, un'altra decisione, una decisione lacerante come decisione dell'altro. Dell'altro assoluto in me, dell'altro come l'assoluto che in me decide di me» (PA, 87). Così, l'eccezionalità e la singolarità della decisione non sono solo il risultato di una *mia* decisione, bensì sono anche l'effetto della decisione dell'altro, per cui «la decisione non è solo sempre eccezionale, *fa eccezione di me*» (PA, 87). «Io decido, mi decido, e sovranamente, il che vuol dire: l'altro da me, l'altro-me come altro da me, *fa o fai* eccezione dell'identico» (PA, 87). Insomma, la condizione affinché si dia decisione, la norma presupposta di ogni decisione, e che non esonera da alcuna responsabilità, è la *decisione dell'altro*. È così che la decisione non è semplicemente autonoma, bensì necessariamente anche *eteronoma*, anzi, «questa eteronomia non contraddice, ma apre l'autonomia a se stessa, è figura del battito del suo cuore» (PA, 87). Come si vede, alla

base di questa decostruzione della decisione sovrana vi è sostanzialmente un aggravamento in senso archi-originario del rapporto tra identità o soggettività ed alterità.

In conclusione, abbiamo visto come il rilancio del tema della decisione, ovvero della possibilità della responsabilità, preveda uno scarto rispetto alla concezione decisionista della sovranità o dell'eccezione schmittiana attraverso una riabilitazione archi-originaria dell'eteronomia al cuore dell'autonomia. Ciò che dipende dal "soggetto", la sua attività, la sua decisione, il suo padroneggiare la situazione, coincide con una fondamentale passività, con una ricezione della decisione, dell'attività dell'altro, insomma, si accorda con l'avvenire della decisione dell'altro, con il sopravvenire, il darsi/donarsi dell'altro. La decisione, in quanto forma paradossale di *ricezione*, non può che accordarsi al fenomeno del *dono* (dell'altro). «Quel che qui cerchiamo di pensare è un tale atto dell'atto: "passivo", consegnato all'altro, sospeso al battito del cuore dell'altro» (PA, 88). Il paradosso di questa decisione passiva, l'unica possibile decisione degna di tale nome, è che essa, pur richiedendo il sapere, il calcolo, la deliberazione del soggetto, deve allo stesso tempo rompere col sapere, lanciarsi oltre il campo del dominio del sapere (e in questo affrancamento consiste precisamente la libertà), configurandosi così come una decisione in qualche modo *inconscia*. «Una decisione è insomma *inconscia*, per quanto ciò possa sembrare insensato, comporta l'inconscio, pur restando responsabile» (PA, 87).

Una critica analoga al decisionismo schmittiano sembra essere quella di Benjamin laddove egli parla, come vedremo meglio in seguito a proposito dello spirito messianico, di una *forza debole*¹²¹. «Questa forza debole – osserva Derrida –, questa forza senza potere espone incondizionatamente a ciò *che* o a *chi viene* e che viene a colpirla» (SC, 14). L'incondizionalità senza sovranità è in effetti, anche per Derrida, una sorta di *libertà senza potere*. Laddove – specifica il Nostro – «senza potere non significa "senza forza"» (IS, 44). Quella che ha in mente Derrida assomiglia piuttosto a qualcosa come una forza di *resistenza*, e quindi ad una forma *paradossale* di forza, che non si esplica direttamente, ma che agisce *resistendo*, appunto. «L'affermazione di cui parlo resta un principio di resistenza o di dissidenza: *senza potere ma senza debolezza. Senza potere ma non senza forza, foss'anche una certa forza della debolezza*» (IS, 44).

§ 3.8 La democrazia a venire

Per Derrida, la *democrazia* parrebbe inserirsi all'interno di questo quadro, come si trattasse di un regime politico fra gli altri. Infatti, anche la democrazia avrebbe alla sua base un processo di identificazione, ovvero di fraternizzazione: «se nessuna dialettica dello Stato riesce mai a rompere con ciò da cui o che ne dipende (la *vita* di famiglia e la società civile), se il politico non estingue mai in se stesso l'aderenza alla generazione familiare, se ancora un qualche motto repubblicano associa *quasi* sempre fraternità, uguaglianza e libertà, la democrazia, dal canto suo, si è raramente determinata al di fuori della confraternita e della confraternità» (PA, 3). E ancora: «La democrazia si è raramente rappresentata senza la possibilità, almeno, di ciò che somiglia pur sempre, a voler dislocare l'accento di questa parola, alla possibilità di una *fraternizzazione*» (PA,

¹²¹ Cfr. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995.

3). Tuttavia, nella democrazia questo processo di fraternizzazione verrebbe concepito in maniera radicale. Il concetto stesso di democrazia contemplerebbe infatti l'idea di una fratellanza *universale*, in cui vengono ricomprese tutte quelle figure che precedentemente erano relegate in posizione subordinata. Dunque, per Derrida, con la democrazia non siamo di fronte all'emergere di una concezione totalmente altra del politico, ad una semplice rottura con il concetto tradizionale del politico, proprio per il fatto che la democrazia fa leva sullo stesso principio che informa da sempre il politico, ovvero l'identificazione dell'amico secondo lo schema della *fratellanza*. Se proprio allora si volesse vedere in essa un momento di svolta, questo consisterebbe, al solito, in uno specifico *aggravamento* del principio del politico, in una sorta cioè di messa allo scoperto e di radicalizzazione di una contraddittorietà intrinseca al concetto tradizionale del politico, di un inasprimento del paradosso tale da prefigurare una sorta di crisi *del politico* stesso.

Tutto ciò pone la democrazia in una posizione singolare, per cui essa è al contempo un "regime politico" tra gli altri, perché condivide con essi il medesimo principio, e tuttavia è anche il momento in cui si mette in luce la paradossalità di tale principio, e quindi il momento di massima messa in questione del politico *tout court*. La democrazia rappresenta il momento in cui *ne va del politico*, e quindi il momento di massima sfida al concetto stesso del politico. Essa è, in definitiva, ciò che consente di porre in questione i margini del politico e il suo rapporto con ciò che politico non è, ovvero l'eccedenza teologica e giuridica¹²².

Ma se lo smascheramento della contraddittorietà su cui si reggeva il concetto del politico manda in crisi il politico stesso, per Derrida, questa crisi non significa necessariamente la *fine* del politico e il tramonto della democrazia. Per Derrida si tratta di ripensare piuttosto il senso di questa fine del politico ricomprendendo il movimento del suo inaugurarsi, attraverso una messa in questione del concetto di fratellanza, nonché dell'intera schematica della filiazione, ed una decostruzione della sovranità democratica. Nel capitolo precedente abbiamo cercato di analizzare la decostruzione che Derrida compie in *Politiche dell'amicizia* del processo di fraternizzazione. Vediamo ora di analizzare la decostruzione derridiana della sovranità democratica.

Innanzitutto, per Derrida, prima ancora di essere *caratterizzata* dai due termini che la compongono etimologicamente, e cioè i concetti di *potere e popolo*, il concetto di democrazia è strettamente correlato a quello di *libertà*, da sempre. Osserva il Nostro: «Ancora prima di determinare la demo-crazia a partire dal senso minimo ma enigmatico dei suoi due concetti tutori e della sintassi che li articola, il popolo e il potere, *demos* e *kratos* o *kratein* (che vuol dire anche "prevalere", "vincere", "essere il più forte", "comandare", "avere la forza di legge", "avere ragione" nel senso di "avere ragione di..."), è a partire dalla libertà che, in modo costante, nel corso di tutta la sua storia dalla Grecia di Platone, verrà concepito il concetto di democrazia» (SC, 46). La libertà d'altronde non è altro, come abbiamo visto, che un'ulteriore propaggine dell'ipsocentrismo, una specificazione del potere e della sovranità. La libertà è un'altra figura, un altro tropo, un'altra espressione del potere (*kratos*).

Vediamo come Platone e Aristotele pongano la libertà alla base di ogni discorso convenzionale sull'amicizia.

¹²² Per un approccio storico concettuale alla questione della democrazia e del suo rapporto con la crisi del politico cfr. G. DUSO, *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma, 2004. La prospettiva filosofica è differente da quella decostruttiva, e tuttavia molteplici ci sembrano le affinità. Ad esempio, l'insistenza sulla questione del numero e sul problema della rappresentanza, della mediazione. La differenza tra le due prospettive è che mentre Duso parla di un andare "oltre la democrazia" attraverso una valorizzazione del federalismo, Derrida introduce invece il concetto di democrazia *a venire*.

Per quanto riguarda Platone, il riferimento alla libertà si pone nel contesto di una critica alla democrazia. Come abbiamo visto, la sovranità in democrazia, ovvero la forma democratica di libertà, consiste infatti in una dinamica circolare, nel darsi la legge da se stesso. Tuttavia è sempre stato difficile distinguere tra il bene e il male di questa libertà democratica, dal momento che essa può sempre sfociare in una forma di *licenza*. Platone, in particolare, nel libro VIII della *Repubblica*, critica la democrazia lamentando il passaggio dalla libertà (*eleutheria*) a quella licenza (*exousia*) che è invece «capriccio, libero-arbitrio, libera-scelta, libertà di seguire il proprio desiderio, facilità, facoltà o potere di fare ciò che si vuole» (SC, 45). Afferma infatti Platone: «Non credi che l'uomo democratico sia innanzi tutto libero (*eleutheroi*), e che lo Stato medesimo sia in ogni suo aspetto permissivo (*eleutheria*), e che in esso ci sia libertà di espressione e la possibilità di fare ciò che più aggrada (*kai exousia en aute poiein o ti tis bouletai*)? – Così almeno si dice (*Legetai ge de, ephe*)»¹²³.

Per quanto riguarda Aristotele, nella *Politica* anch'egli afferma che il fondamento della democrazia è proprio la *libertà*: «Parliamo adesso dei requisiti, del carattere etico e dei fini delle varie forme di democrazia. Base [ipotesi, in realtà, ciò che si pone al di sotto e che si presuppone: *hypothesis*] della costituzione democratica è la libertà – così si è soliti dire (*touto gar legein eiothasini*), quasi che in questa sola costituzione (*os en mone te politeia*) gli uomini partecipino di libertà, perché è questo, dicono, il fine di ogni democrazia (*toutou gar stokhazesthai phasi pasan demokratian*)»¹²⁴. E aggiunge: «Una prova della libertà consiste nell'essere governati e nel governare a turno (*eleutherias de en men to merei arkhesthai kai arkhein*): in realtà, il giusto in senso democratico (*to dikaion to demotikon*) consiste nell'avere uguaglianza in rapporto al numero e non al merito (o al valore: *kat'arithmon alla me kat'axian*), ed essendo questo il concetto di giusto, di necessità, la massa è sovrana (*kurion*) e quel che i più decidono ha valore di fine ed è questo il giusto [...]. È questo, dunque, un segno della libertà che tutti i fautori della democrazia stabiliscono come nota distintiva [regola, limite, *oron*] della costituzione. Un altro è di vivere ciascuno come vuole (*en to zen os bouletai*) [...], di qui è venuta la pretesa di essere preferibilmente sotto nessun governo o, se no, di governare e di essere governati a turno (*kata meros*): per questa via contribuisce alla libertà fondata sull'uguaglianza»¹²⁵.

Fin da questo passo di Aristotele, inaugurale per la storia del concetto di democrazia, emerge un'insistenza sul problema della libertà in rapporto all'*eguaglianza*. Ancora una volta, prima di determinare il significato di *demos* e di *kratos*, risulta indispensabile comprendere il senso di questa dinamica rotatoria in cui consiste la libertà, questa volta in particolar modo in rapporto all'eguaglianza, appunto. Emerge la dimensione dell'eguaglianza parallela a quella della libertà, così che libertà ed eguaglianza figurano come le dimensioni specifiche della democrazia. E tuttavia vengono anche a creare al suo interno un insanabile paradosso, dal momento che libertà ed eguaglianza sono tra loro contraddittorie. Tale contraddittorietà si manifesta poi nella necessità dell'alternanza, del governare e dell'essere governati a turno. D'altronde il movimento perfettamente circolare, rotatorio, in cui la libertà consiste si compone di giri, di volte. L'associazione della libertà democratica all'eguaglianza, ovvero il suo essere egualmente distribuita, si esprime attraverso un movimento rotatorio che corrisponde la suo essere praticabile *a turno*, nel suo essere esercitata in alternanza, a rotazione. Libertà

¹²³ PLATONE, *Repubblica*, VIII, 555 b (tr. it. di R. Radice in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991).

¹²⁴ ARISTOTELE, *Politica*, Z, VI, I, 1317 a-b (tr. it. di R. Laurenti in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973).

¹²⁵ *Ibidem*.

ed eguaglianza – osserva infatti Derrida – «non sono conciliabili se non in modo, diciamo, rotatorio e alternativo, in alternanza» (SC, 48). Tutto ciò sarebbe sintomatico, secondo il Nostro, della *finitezza* della libertà democratica, mentre i concetti di potere e di popolo sarebbero derivati rispetto a questa idea fondamentale di libertà. Scrive Derrida: «La libertà assoluta di un essere finito (è di questa finitudine che parliamo qui) non è equamente divisibile se non nello spazio-tempo di un di-volta-in-volta, quindi in una doppia *circolazione: da una parte*, la circolazione del circolo che trasmette provvisoriamente il potere dall'uno all'altro prima di ritornare a sua volta (*à son tour*) al primo, in modo che colui che è governato divenga a sua volta governante, colui che è rappresentato a sua volta rappresentante, *vice versa*; *dall'altra parte*, la circolazione del circolo che in questo modo, attraverso il ritorno di questo di-volta-in-volta, fa ritornare il potere finale e supremo *a sé, al se stesso di sé, all'identico a sé*» (SC, 48). Per quanto riguarda invece l'idea di *eguaglianza*, si tratterebbe di un'uguaglianza non tanto di valore o di merito, quanto piuttosto di un'uguaglianza di tipo numerico, ovvero di una questione di calcolo delle unità, ossia di quelli che, in democrazia, vengono chiamati i *voti*. Al centro della democrazia vi sarebbe insomma una *questione di numero*, questione del *nomos* e del *nemein*, cioè della distribuzione o della spartizione del potere.

È ancora una volta Aristotele ad enunciare questo paradosso del rapporto tra libertà ed eguaglianza in modo perfetto: «Così la democrazia [qui, dunque, il *demos*] nacque (*egeneto*) dall'idea che quanti sono uguali per un certo rispetto, siano assolutamente uguali (*esthai aplos isoi einai*) (e in realtà per il fatto che sono tutti ugualmente liberi (*oti gar eleutheroi pantes omoios*) pensano di essere assolutamente uguali)»¹²⁶.

Dal canto suo, Derrida osserva come non si tratti semplicemente di una contraddizione tra termini opposti, l'uguaglianza e la libertà, appunto, si tratta piuttosto del fatto che «l'uguaglianza non è sempre un termine opposto o che concorre *accanto, davanti o intorno* alla libertà, come misura calcolabile (secondo il numero o secondo il *logos*) accanto, davanti o intorno a una incommensurabile, incalcolabile libertà. No. Dal momento che tutti [...] sono ugualmente (*omoios*) liberi, l'uguaglianza fa intrinsecamente parte della libertà e allora non è più calcolabile» (SC, 80). Come si vede la differenza è sottile ma decisiva: siamo di fronte ad un qualcosa di *più grave* di una semplice contraddizione, siamo di fronte *all'incalcolabile uguaglianza in una libertà che è uguale per tutti*. Ecco l'aporia, l'impossibile al cuore del politico e della democrazia: «È un'uguaglianza incalcolabile e incommensurabile in se stessa, è la condizione incondizionale della libertà, la sua spartizione, se preferite» (SC, 80) – scrive Derrida.

Ma la questione si complica, perché la libertà alla base del concetto di democrazia implica altresì una libertà *del concetto* stesso di democrazia, ovvero una propria strutturale tendenza alla messa in questione di sé, all'auto-ridefinizione. La libertà indica dunque non solo il potere di fare questo o quello ma, più radicalmente e originalmente, «una libertà di gioco, un'apertura di indeterminazione e di indecidibilità *nel concetto* stesso della democrazia, nell'interpretazione del democratico» (SC, 49). Si tratta dell'«apertura vuota di un *avvenire del concetto* stesso e dunque del linguaggio della democrazia» (SC, 49), espressione ancora una volta di una «*storicità essenziale della democrazia*, del concetto e del lessico della democrazia» (SC, 49).

La democrazia, dunque, a rigore, non rappresenta né un regime, né una costituzione, né un'autentica *politeia*: «Consegnata alla libertà, all'*exousia* questa volta, la democrazia contiene tutti i generi di costituzioni, di regimi o di Stati (*panta gene politeni*)» (SC, 50). Ecco allora che democrazia diviene in ultima analisi un «nome unico per un qualsiasi

¹²⁶ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1301 a 29; tr. it. cit.; Derrida cita la traduzione francese di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1973 (riportiamo tra parentesi quadre i commenti di Derrida).

regime aperto alla propria trasformazione storica, che assume la propria plasticità intrinseca e la propria autocriticità interminabile, si potrebbe perfino dire la propria analisi interminabile» (SC, 49). La democrazia è in questo senso, dunque, strutturalmente *a venire*. E lo è sempre stata, sin da Platone. Già Platone infatti, sempre nella *Repubblica*, appena dopo i passi già citati, insiste sulla *bellezza variegata* propria della democrazia. Per quanto concerne la bellezza, «la democrazia sembra – in questo consiste il suo apparire, se non la sua parvenza e il suo simulacro – la più bella (*kalliste*), la più seducente delle costituzioni (*politeion*). La sua bellezza assomiglia a quella di un mantello variopinto, variegato (*poikilon*)» (SC, 50). La democrazia è seducente per il suo carattere mutevole, a venire, in via di definizione. Infatti, si tratta di un'eterogeneità tale per cui la più seducente delle costituzioni diviene in qualche modo indefinibile: «Sarebbe inutile cercare un'unica costituzione, un'unica *politeia* in questa democrazia popolata da una così grande varietà di uomini» (SC, 50).

Ma se la libertà al cuore della democrazia implica una messa in questione radicale di sé, questo significa che la democrazia è strutturalmente esposta alla minaccia della propria rovina, al pericolo della propria distruzione, ovvero, più concretamente, alla possibilità che prenda il potere, paradossalmente attraverso procedure perfettamente democratiche, un'istanza radicalmente antidemocratica. Infatti, se non è mai già data una democrazia autentica e propriamente detta, dal momento che viene meno il concetto della democrazia stessa, nel suo senso univoco e proprio, chi può dirsi il detentore della verità democratica? «Chi può avvalersi e di che cosa per parlare allora, da entrambi i versanti di questo fronte, della democrazia *stessa*, della democrazia *autentica e propriamente detta*, dal momento che, al presente e per sempre, viene meno proprio il concetto della democrazia *stessa*, nel suo senso univoco e proprio?» (SC, 60) – osserva Derrida. I peggiori nemici della libertà possono assumere il potere e quindi il comando democratico non appena raggiungano la *maggioranza*. Come si vede, ancora una volta risulta decisiva la conta numerica. Ancora una volta, cioè, entrano in collisione le due istanze principali della democrazia, quella della libertà e quella dell'eguaglianza, nonché l'istanza dell'eguaglianza secondo merito e l'istanza dell'eguaglianza secondo il numero. Si tratta di un effetto perverso, di una *pervertibilità autoimmunitaria* che abita al cuore della democrazia fin dalle più remote radici greche. Proprio un processo autoimmunitario interessa non solamente accidentalmente, bensì *strutturalmente* la democrazia: la democrazia, nel suo stesso affermarsi, è costitutivamente esposta alla propria possibile rovina. Si tratta – osserva il Nostro – di «una fatalità autoimmunitaria inscritta *direttamente* nella democrazia, *direttamente* nel concetto di una democrazia senza concetto, *direttamente* (*à même*) in una democrazia sprovvista di stessità (*mêmeté*) e di ipseità, in una democrazia il cui concetto resta libero, senza presa, *a ruota libera*, nel libero gioco della propria indeterminazione, direttamente in questa cosa o in questa causa che ha il nome di democrazia e che non è mai propriamente ciò che essa è, mai *se stessa*» (SC, 63-64). Si rivela dunque come strutturale «un certo suicidio della democrazia» (SC, 59). «La democrazia – osserva Derrida – è sempre stata suicida e se c'è un a-venire per essa, è a condizione di pensare altrimenti la vita, e la forza di vita» (SC, 59).

Un caso più recente ed emblematico di tutto ciò, ovvero del limite e del dinamismo autoimmunitario interno alla democrazia, è fornito – Derrida lo ricorda spesso – dagli avvenimenti dell'Algeria post-coloniale nel 1992. Qui infatti capita che, proprio durante un regolare momento di elezioni democratiche, tale processo venga interrotto perché rischia di essere eletta una forza non democratica. Il processo democratico può passare da un tipo di alternanza normale di tipo appunto democratico, ad un'«alternanza che rischia di dare il potere, in modo democratico, alla forza di un partito eletto dal popolo (quindi democratico) ma presumibilmente non democratico» (SC, 56). In altri termini, il

medesimo processo elettorale che dà il potere legalmente alla maggioranza può costituire, allo stesso tempo, il mezzo per dare il potere a quella forza che invece minaccia la distruzione stessa della democrazia. Il medesimo processo elettorale può condurre *democraticamente* alla fine della democrazia. Ecco perché, paradossalmente, la tentazione è quella di sospendere (violentemente) una pratica democratica *per il bene* della democrazia, ovvero per renderla *immune* rispetto alla peggiore e più probabile aggressione. Osserva Derrida: «Per immunizzarsi, per proteggersi contro l'aggressore (interno o esterno), la democrazia produceva dunque i suoi nemici da entrambi i versanti del fronte e non le restava che l'illusione di una scelta tra l'omicidio e il suicidio; ma l'omicidio si trasformava già in suicidio e il suicidio si lasciava, come sempre tradurre in omicidio» (SC, 61). Come si vede, dunque, questo caso è emblematico del fatto più generale riguardante la democrazia parlamentare e rappresentativa moderna, ma in fondo ogni democrazia, ovvero «il fatto che l'*alternativa alla* democrazia può sempre essere *rappresentata* come un'*alternanza* democratica» (SC, 56). Tra l'altro l'istanza antidemocratica è in questo caso emblematico l'Islam, e avremo modo di vedere come l'Islam costituisca l'unica vera alternativa o forma di resistenza radicalmente antidemocratica al giorno d'oggi¹²⁷. Naturalmente il pensiero corre anche a tutti quei momenti di ascesa, attraverso dinamiche elettorali del tutto normali e democratiche, dei totalitarismi fascista e nazista. Bisognerebbe, secondo il Nostro, analizzare la problematica delle forme di plebiscito, della demagogia delle guide, dei leader, delle forme di democrazia diretta, del referendum, insomma di tutte le modalità attraverso le quali viene interpellata, e si pretende di interpretare la volontà del *demos*, il popolo.

Derrida approfondisce il senso di questa dinamica autoimmunitaria introducendo il concetto di *rinvio*, il quale a sua volta contribuisce a farci avvicinare ulteriormente all'idea di "a-venire" della democrazia. «Il processo autoimmunitario che stiamo esaminando nella democrazia – afferma Derrida – consiste sempre in un *rinvio*» (SC, 62). Si tratta di un rinvio che appartiene sia allo schema dello spazio che allo schema del tempo, si tratta cioè di uno *spaziamento* come *divenire-spazio del tempo* o *divenire-tempo dello spazio*¹²⁸, che dicono l'*a venire* della democrazia, ovvero un dislocamento della stessa nello spazio e nel tempo, appunto.

Per quanto riguarda il rinvio di tipo *temporale*, si può osservare come la democrazia sia sempre rinviata a più tardi, dunque come sia sempre a venire, nel senso della costante e strutturale proroga, ovvero del costante aggiornamento. Non a caso infatti il titolo di un capitolo di *Oggi l'Europa*, recita: *La democrazia aggiornata*.

Per quanto riguarda invece il rinvio di tipo *spaziale*, Derrida osserva: «operando nello spazio, la topologia autoimmunitaria impone sempre di *rinviare* la democrazia altrove, di espellerla o di respingerla, di escluderla con il pretesto di proteggerla all'interno rinviando, respingendo, escludendo all'esterno i nemici domestici della democrazia» (SC, 62). Emblematici sono il problema del diritto di voto agli immigrati, del trattamento dello straniero e delle frontiere, delle dinamiche elettorali, ecc. In tutti i casi si tratta, infatti, di lasciare spazio o meno a quegli elementi che potrebbero rivelarsi dannosi per la stessa vita democratica. Eppure lasciare uno spazio aperto all'altro da sé, persino al nemico peggiore, dovrebbe far parte dell'idea stessa di democrazia. Ancora una volta, la democrazia risponde a quella dinamica autoimmunitaria secondo la quale «si protegge e si alimenta limitandosi e minacciandosi da sola» (SC, 63). Il *demos* della democrazia non è solamente costituito dalla maggioranza al governo, ma è sempre anche costituita dalle minoranze, da coloro che non vedono riconosciuti i propri diritti, da

¹²⁷ Cfr. il paragrafo 5.5 "L'Islam antidemocratico".

¹²⁸ Cfr. J. DERRIDA, *La différance*, in ID., *Margini – della filosofia*, cit..

coloro che non sono ancora stati riconosciuti. Osserva Derrida: «La forza del *demos*, la forza della democrazia la chiama in nome dell'uguaglianza universale, a rappresentare non solo la più grande forza del maggiore numero, la maggioranza dei cittadini ritenuti maggiorenni, ma anche la debolezza dei deboli, dei minori, delle minoranze e dei poveri, di tutti coloro nel mondo, uomini e donne, che, nella sofferenza, richiedono un'estensione legittima e illimitata di questi diritti detti dell'uomo» (SC, 63). Appartiene insomma al concetto stesso di democrazia essere apertura strutturale, quanto paradossale, all'*altro*. Si tratta, più precisamente, di «rinvio dell'altro attraverso l'esclusione, e rinvio all'altro, rispetto dello straniero o dell'alterità dell'altro» (SC, 63).

Insomma, per quanto riguarda la democrazia, abbiamo a che fare con un *doppio rinvio* (rinvio dell'altro o all'altro, e aggiornamento), il quale costituisce la *struttura stessa* della democrazia: la democrazia *coincide* con questa dinamica di differenziazione, o meglio di *différance*. Dire che la democrazia coincide con una dinamica *différentielle* significa ammettere che essa è strutturalmente apertura all'*alterità*, e ad un'*alterità* che è inscritta archi-originariamente nella definizione di qualsivoglia identità. Come abbiamo infatti visto nel paragrafo precedente, la democrazia non è altro che la mancanza dell'identico, dello stesso, questa frattura originaria al cuore dell'ipseità¹²⁹.

Beninteso, il fatto che l'idea di democrazia venga meno, e che quindi si parli di “democrazia a venire”, non deriva né dal *costitutivo* (il paradigmatico di Platone) né dal *regolatore* (l'Idea regolativa di Kant).

In particolare, non si tratta di un ideale paradigmatico nel senso platonico, poiché per Platone non esiste paradigma assoluto, costitutivo o costituzionale, non esiste idea assolutamente intelligibile, non esiste *eidōs*, non esiste alcuna idea della democrazia, non esiste ideale democratico. Per Derrida, la democrazia non costituisce un rinvio nel senso *meramente negativo* del venir meno, della mancanza dello stesso, bensì più propriamente, come abbiamo appena detto, nel senso di un rinvio all'*altro* (e dell'altro), e quindi nel senso di un'«esperienza innegabile – sottolineo: *innegabile* – dell'alterità dell'altro, dell'eterogeneo, del singolare, del non-senso, del differente, dell'asimmetria, dell'eteronomia» (SC, 65)¹³⁰. E proprio per questo suo essere esperienza dell'alterità, apertura al tutt'altro, non è sicuro – osserva Derrida – che la “democrazia a venire” sia un concetto del tutto politico, essa piuttosto «cerca il suo luogo sulla frontiera instabile e introvabile tra il diritto e la giustizia, cioè anche tra il politico e l'ultrapolitico» (SC, 66).

In questo testo in particolare si insiste nel differenziare la democrazia a venire da una sorta di Idea regolatrice kantiana. Ciò che Derrida non può accettare di questa idea kantiana è la concezione del possibile come rinvio all'infinito, mentre invece si tratta di comprendere il senso dell'evento come im-possibilità. Ma non vogliamo tornare su questioni che abbiamo già affrontato sopra, non vogliamo cioè insistere ancora sul senso non meramente negativo dell'impossibile per Derrida. È appena il caso di sottolineare che proprio il fatto che l'impossibile debba essere in qualche modo estraneo all'ordine dell'“io posso” (in quanto l'evento è l'irrompere dell'imprevedibile), suggerisce il fatto che la democrazia a venire debba significare una certa (paradossale) dissociazione della democrazia dall'auto-nomia. Ed è proprio ciò che abbiamo cercato di sostenere. Inoltre ricordiamo che l'impossibile per Derrida non ha niente a che fare con l'idealità, bensì rappresenta il “reale”, non il rinvio, ma l'urgenza dell'accadere¹³¹. Infine, mentre l'Idea regolatrice kantiana è proiettata nel *futuro*, per Derrida si tratta di pensare piuttosto l'a

¹²⁹ Cfr. il paragrafo 3.7 “L'ipsocentrismo e la decostruzione della sovranità”.

¹³⁰ Si tratta di un venir meno *archi-originario* dello stesso: lo stesso è *archi-originariamente* rinvio all'altro, è esperienza dell'altro.

¹³¹ Cfr. SC, 127-128.

venire nei termini della promessa, ovvero della «memoria di ciò che porta l'avvenire qui adesso» (OE, 45).

Siamo approdati così alla locuzione squisitamente derridiana di una *democrazia a venire*. Ma che ne è del fattore specifico della democrazia da cui avevamo preso le mosse, e cioè la libertà? Come avviene la decostruzione derridiana di questo concetto classico della filosofia politica democratica?

Per Derrida, per continuare a parlare di democrazia occorrerebbe ripensare il concetto di *libertà* che ne è alla base. Per far ciò si tratterebbe di svincolare l'idea di libertà dal suo senso classico di padronanza. Occorrerebbe cioè rimettere in questione l'idea di libertà come potere, forza o facoltà, come una possibilità dell'«io posso». Esistono tentativi filosofici in tal senso. E tuttavia si tratta di tentativi per lo più rari ed arrischiati dal momento che, in generale, la filosofia è stata di tendenza antidemocratica. È sempre stato infatti particolarmente difficile sostenere filosoficamente una posizione democratica per via delle difficoltà insite nel concetto di libertà e più in generale per via dell'impraticabilità della democrazia stessa. A Derrida tuttavia interessano proprio questi rari tentativi, se pur «difficili», di ripensamento e sostegno del democratico poiché la cifra del pensiero politico derridiano consiste proprio in un tentativo di giungere, attraverso una ridefinizione del concetto di libertà, alla teorizzazione filosofica della possibilità della democrazia.

Un approccio filosofico interessante che sembra andare in questa direzione sarebbe fornito, secondo Derrida, da Jean-Luc Nancy e in particolare dalla sua opera intitolata non a caso *L'esperienza della libertà*¹³². Nancy, in questo testo, afferma infatti esplicitamente, e perfettamente in linea con l'intenzione derridiana, di voler ripensare la libertà, e di voler ripensare in particolare ad una libertà che non consenta che la si presenti «come l'autonomia di una soggettività padrona di sé e delle proprie decisioni, libera da ogni impaccio, in una piena indipendenza»¹³³. Solo in questo modo sarebbe possibile, per Nancy, mantenere vivo un certo interesse per la democrazia.

Ma andiamo con ordine. Per quanto riguarda il concetto classico di libertà, si può anzitutto notare come questo non sia esclusiva soltanto della filosofia cartesiana e postcartesiana. Non bisogna cioè ridurre il concetto classico della libertà come padronanza alla libertà del soggetto e ad una filosofia soggettivistica, moderna, di matrice cartesiana. Oltretutto, ci sarebbe da specificare che Descartes non ha mai proposto un concetto filosofico del soggetto, e da osservare come anzi egli non abbia mai fatto uso di questo termine. Ma ciò che preme a Derrida sottolineare è che il concetto classico di libertà come potere, padronanza e indipendenza è ben più antico dell'epoca moderna, e anzi affonda ancora una volta le proprie radici nella filosofia greca, ed in particolare nelle *Repubblica* di Platone e nella *Politica* di Aristotele: «In tutta la filosofia politica, – osserva infatti Derrida – , il discorso prevalente sulla democrazia presuppone questa libertà come potere, facoltà, facilità a fare, insomma forza di fare ciò che si vuole, energia della volontà intenzionale e di decisione» (SC, 73, corsivo nostro).

Nancy sembra consapevole del fatto che sia necessaria un'operazione di una così vasta portata, se si vuole mettere in questione il concetto di libertà, e tuttavia mostra di voler rimanere ancorato per lo meno al nome di libertà, se non al concetto: «audace come sempre, egli ha il coraggio di rimettere in questione tutta questa ontologia politica della libertà conservandone tuttavia la parola, l'invio della parola, e dedicando un intero libro alla libertà» (SC, 73). Dal canto suo, Derrida, pur condividendo con Nancy lo slancio ad un riesame decostruttivo dell'ontologia politica della libertà, dimostra invece alcune

¹³² J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988; tr. it. (parzialmente modificata) di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.

¹³³ *Ivi*, p. 91; tr. it. cit., p. 69.

riserve circa il mantenimento della parola libertà. Derrida sembrerebbe anzi più propenso ad abbandonare la parola libertà, o comunque a tenerla sotto stretta sorveglianza. Il motivo è presto detto: come si può continuare a parlare di libertà, cosa resta della libertà, laddove vengano meno i tratti della padronanza, del potere e dell'indipendenza? Quale altra esperienza di libertà resta da pensare?

Lasciando per il momento questa domanda in sospeso, osserviamo altresì, sempre per quanto riguarda questioni terminologiche, come Nancy recuperi, per cercare di comprendere il soggetto della libertà, il chi del "chi è libero", quell'idea heideggeriana di *Jemeinigkeit* che a Derrida non potrà che apparire per lo meno sospetta. Nancy parla addirittura di "ipseità nella singolarità", e anche nei confronti di quest'espressione Derrida non può che nutrire pesanti riserve. E tuttavia è giusto riconoscere come Nancy ponga al cuore dell'ipseità un irriducibile spaziamiento, un'essenziale spartizione che sembra corrispondere in maniera alquanto prossima a quel divenir-spazio del tempo o divenir-tempo dello spazio tanto caro a Derrida. Afferma infatti Nancy: «L'ipseità della singolarità ha per essenza il venir meno dell'aseità dell'essere»¹³⁴. Questa spartizione al cuore dell'ipseità non è altro, per Nancy, che il gioco stesso della libertà: «[...] la libertà crea il gioco discreto dell'intervallo, offrendo lo spazio di gioco in cui l'"ogni volta" ha luogo: è la possibilità che sopraggiunga una singolarità irriducibile, libera [...] nel senso che sopraggiunge nello spazio libero e nel libero spaziamiento del tempo in cui è davvero possibile la volta singolare. [...] È la libertà che spazia e singolarizza»¹³⁵.

Ora, Nancy osserva, in linea con Derrida, come il democratico fino ad ora sia stato soltanto ignorato dalla filosofia, come cioè sia mancato un certo discorso sulla democrazia, ma osserva anche come lo stesso democratico sia destinato in futuro a distinguersi dal politico. D'ora in poi, nell'avvenire, vi sarà da una parte la democrazia (che non sarà totalmente impossibile, ma più precisamente sarà possibile che sia impossibile, quindi *possibilmente impossibile*), e dall'altra parte il politico (sarà ancora possibile, a condizione però di spostarne il concetto, e quindi come *possibilmente possibile*).

Ciò che segna questo discrimine tra il passato e l'avvenire non è altro, per Nancy, che il "pensiero dell'inizialità". «Ciò che manca – osserva Nancy – è un pensiero della libertà che non sia la libertà acquisita, ma la libertà che *si prende* da sé, nell'atto del suo cominciamento o ri-cominciamento»¹³⁶. Si tratterebbe di una libertà pre-soggettiva o pre-critica, incondizionata, immensa, smisurata, incommensurabile, incalcolabile, inappropriabile, una libertà che non può in nessun modo costituire una proprietà, deve piuttosto eccedere ogni misura. «Essa – afferma Nancy – è l'incommensurabile stesso» (SC, 78). E ancora: «La libertà non si misura con nulla»¹³⁷. Una volta ripensata in questi termini la libertà, tutta la difficoltà si concentrerà nell'idea di *spartizione dell'incommensurabile*, che Nancy chiamerà, con un nome che come vedremo Derrida ritiene discutibile, *fraternità*. «La fraternità – afferma Nancy – è l'uguaglianza nella spartizione dell'incommensurabile»¹³⁸.

Ma in fondo questa idea di una spartizione dell'incommensurabile, che Nancy chiama fraternità, corrisponde a quell'*impossibilità*, a quella scommessa impossibile che Derrida ha sempre rinvenuto al cuore del democratico. Di più, si tratta di un'antinomia che come abbiamo visto è da sempre, sin dai greci, al cuore della *nomia*: «Questa antinomia nel cuore del democratico è riconosciuta da tanto tempo, è l'antinomia classica

¹³⁴ *Ivi*, p. 95; tr. it. cit., p. 73.

¹³⁵ *Ivi*, p. 93; tr. it. cit., p. 71.

¹³⁶ *Ivi*, p. 106; tr. it. cit., p. 82.

¹³⁷ *Ivi*, p. 97; tr. it. cit., p. 74.

¹³⁸ *Ibidem*.

e canonica, e riguarda la coppia costitutiva e diabolica della democrazia: libertà e uguaglianza» (SC, 78). Da un lato, l'uguaglianza tende ad introdurre la misura e il calcolo (la condizionalità), mentre, dall'altro lato, la libertà rappresenterebbe il fattore dell'incondizionalità, dell'indivisibilità, dell'eterogeneità rispetto al calcolo e alla misura.

Questa stessa aporia è riconosciuta in qualche modo anche da Nancy anche se non la confessa così apertamente, mentre se ne può leggere in qualche modo la consapevolezza, come fa Derrida, tra le righe. Nancy infatti non parla mai di aporia della democrazia o del politico, nei termini con cui lo fa Derrida, e tuttavia egli tradisce la consapevolezza della difficoltà in questione attraverso elementi apparentemente inessenziali o marginali come alcuni commenti tra parentesi e l'utilizzo delle virgolette. «Ciò che si trova così messo tra parentesi e tra virgolette – osserva il Nostro – non dico necessariamente negato, ma di certo sospeso, sarebbe proprio l'innegabile di un'aporia» (SC, 84).

Anche Nancy è costretto ad ammettere che ciò che pone problema è il fatto che l'uguaglianza funga allo stesso tempo da condizione di possibilità e di impossibilità per l'esplicarsi della libertà. Da un lato, infatti, «cancellando nel calcolo la differenza della singolarità, non facendo più i conti con essa, la misura rischia di mettere fine alla singolarità stessa, alla sua qualità o alla sua intensità non quantificabile» (SC, 85); ma, dall'altro lato, «la misura calcolabile permette [...] l'accesso all'incalcolabile e all'incommensurabile, un accesso che resta esso stesso necessariamente indeciso tra il calcolabile e l'incalcolabile» (SC, 85). Derrida, come abbiamo visto, accentua quest'aporia del politico e della democrazia descrivendola in termini autoimmunitari: dal momento che questa uguaglianza non è uguale a se stessa, essa figura come possibilità e minaccia al tempo stesso, minaccia *in quanto* possibilità. Nancy non si esprime in questi termini, ma sembra alludere a questo quando parla, a proposito del diritto calcolabile, della “tecnica” dell'uguaglianza, di “date condizioni”, o di “negoziazioni” che risultano necessarie per misurare l'accesso all'incommensurabile che tuttavia in quanto tale escluderebbe ogni criterio di calcolo misurabile. Questa tecnica, sembra suggerire lo stesso Nancy, non è un qualcosa di accidentale che sopraggiunga eventualmente al politico-giuridico-etico, bensì «è anche la possibilità dell'incommensurabile, è *ciò che vi permette l'accesso*» (SC, 85). Si tratta insomma di pensare il paradosso di una «misura comune e universale» (SC, 86), di una misura dell'incommensurabile che, per definizione, ecceda ogni misura data.

Questo è *in nuce* il paradosso dell'uguaglianza democratica. Ma in fondo è – osserva Derrida – il paradosso proprio di qualsivoglia *singolarità*, proprio dell'intero mondo dei viventi, umani e non, ma anche dei non viventi, e alla loro memoria, al loro avvenire. Dobbiamo estendere, secondo Derrida, questa misura dello smisurato, questa aporeticità «a tutto il mondo delle singolarità, a tutti i viventi non umani, e ancora oltre, a tutti i non viventi, alla loro memoria, spettrale o no, al loro a-venire o alla loro indifferenza nei riguardi di ciò che noi crediamo di poter identificare, in modo sempre precipitoso, dogmatico e oscuro, con la vita o con il presente vivente della vivenza (*vivance*) in generale» (SC, 86).

Ora, anche Nancy non pensa la singolarità in riferimento esclusivo alle soggettività umane. La libertà, in altri termini, non è mero appannaggio dell'*ego*, dell'*io posso* di un libero arbitrio, il potere di un soggetto volontario e supposto padrone. Piuttosto, anche per Nancy, «la libertà si estende a tutto ciò che appare all'aperto» (SC, 86). Non è espressione di un soggetto padrone, bensì “forma” dell'*evento*, di tutto ciò che accade, che si dà, che viene alla presenza. L'accadere stesso, tutto ciò che accade è libertà. «Essa [la libertà] si estende all'evento di tutto ciò che, al mondo, in primo luogo nel “c'è” (*il y a*) del mondo, viene alla presenza, anche nella forma libera del vivente non umano e della

“cosa” in generale, vivente o no» (SC, 86) – osserva Derrida. La libertà, insomma, non rappresenterebbe una mera espressione soggettiva, bensì una forma di esperienza che eccede la soggettività dell’io sovrano; essa immette, per così dire, il soggetto nel flusso dell’accadere. Nancy parla anche di una “forza della cosa”, oppure di “forza trascendentale” “in quanto effettività materiale”.

Tutto ciò pone altresì il problema politico del *soggetto di diritto*: fin dove estendere la democrazia, il popolo della democrazia, e l’“ogni uno” della democrazia? «Chi oserebbe – si spinge a chiedere Nancy – valutare in questo modo la libera forza del cadavere di fronte al suo assassino?»¹³⁹. Insomma, la singolarità non è riducibile al vivente supposto umano, il confine tra umano e non umano, tra vivente e non vivente si fa sempre meno affidabile, e la singolarità consiste proprio nell’eccedere la supposta soggettività, umanità e padronanza. «Se la libertà non è più l’attributo di un soggetto, di una padronanza (*maîtrise*) o di una metrica (*métrique*), l’unità di calcolo non potrà più essere l’identità civile di un cittadino dotato di patronimico, né l’uguaglianza di una persona con un’altra, né l’uguaglianza di un *ego* con altri *ego* uguali, e neppure (nel caso in cui non si volesse rinunciare al potere grammaticale e ontologico di dire “io”) l’uguaglianza di un io cosciente, volontario e intenzionale con un altro» (SC, 87) – osserva il Nostro.

Notiamo di sfuggita come, in questa decostruzione della sovranità democratica in cui s’insinuano fondamentali conflitti di forze che eccedono il potere del soggetto sovrano e cosciente, assuma un’importanza particolare il concetto di *inconscio* portato in auge dalla psicoanalisi. Questa disciplina relativamente recente si rivela particolarmente preziosa per un approfondimento della critica al soggetto cosciente: «ciò che gli psicanalisti chiamano più o meno tranquillamente inconscio resta, mi sembra, uno dei meccanismi privilegiati, una delle riserve e delle risorse virtualmente mortali, mortalmente vitali per questa implacabile legge della conservazione autodistruttrice del “soggetto” o dell’ipseità egologica» (SC, 88). E tuttavia, per Derrida occorre anche notare come il concetto di inconscio e il contributo critico della psicoanalisi non avrebbero senso se non all’interno della più ampia legge, individuata da Derrida stesso nell’autoimmunità, ovvero nella dinamica di autodecostruzione della sovranità democratica: «senza autoimmunità, lo dico un po’ sentenziosamente, e di sfuggita, non ci sarebbe né psicoanalisi né ciò che la psicoanalisi chiama “inconscio”» (SC, 88).

Ora, è proprio nel momento in cui Nancy tenta di *nominare* questa spartizione della libertà, il comune nel senso di questa uguaglianza incommensurabile di ciascuno, che Derrida termina di seguirlo rivendicando piuttosto importanti riserve. Nancy infatti si serve proprio di quel concetto di *fraternità* di cui come abbiamo visto Derrida appronta un’approfondita decostruzione in *Politiche dell’amicizia*.

Certo, Nancy correda l’utilizzo di questo termine di tutta una serie di specificazioni a scopo cautelare: «al di qua di ogni connotazione sentimentale [...] non è un rapporto tra coloro che una stessa famiglia unisce, bensì un rapporto tra coloro il cui Padre, o la sostanza comune, è *scomparso*, abbandonandoli alla loro libertà e all’uguaglianza di questa libertà»¹⁴⁰. Ma come si vede è presente in Nancy un riferimento, fondamentale cristiano e freudiano, ad un “Padre scomparso” come sostanza comune scomparsa, messo a morte dai figli che se ne spartiscono i resti, che non può che tradire l’appartenenza ad una tradizione che per Derrida si tratterebbe di decostruire.

Ma, anche nonostante ciò e nonostante le varie precauzioni, ciò che preoccupa maggiormente Derrida di questo privilegiamento della figura del fratello è il pericolo che

¹³⁹ *Ivi*, pp. 132-133; tr. it. cit., pp. 105-106.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 97; tr. it. cit., pp. 74-75, corsivi di Nancy.

il motivo stesso del fraternalismo sfoci in forme di nazionalismo discriminatore: «mi preoccuperebbe vedere il fraternalismo, per quanto riguarda la politica e la democrazia, anche solo tentato da un'inclinazione genealogica che riconduce all'autoctonia, alla nazione, se non alla natura, in ogni caso alla *nascita*» (SC, 96).

Per Derrida, il motivo della *nascita*, come quello della *filiazione* o della *genealogia* non hanno nulla di negativo in sé, tuttavia bisogna sempre vigilare e procedere alle dovute critiche e decostruzioni laddove «il loro incrociarsi diventa politico, quando in esso si politicizza un modello, una figura, un'egemonia – per esempio paterna, fraterna o materna» (SC, 97).

Il motivo della *nascita* può essere invece proficuo, come abbiamo già visto, qualora sia identificabile con l'*evento*, con la creazione e con la libertà. Ma su questo punto bisogna riconoscere che Nancy sembra potersi alla fine riallineare con il pensiero derridiano, infatti egli ricollega esplicitamente il tema della nascita a quello della libertà. Afferma significativamente Nancy: «è la libertà a *nascere*, ogni volta singolarmente. (Ed è la nascita che *libera*)»¹⁴¹.

Ma anche una volta ripensato il concetto di libertà che ne è alla base, ha ancora senso parlare di democrazia? Cosa si intende ancora quando si parla di “democrazia”, e specificamente di “democrazia a venire”?

Innanzitutto, consideriamo il concetto di *democrazia* in sé. Esso come abbiamo visto risulta un «concetto inadeguato rispetto a se stesso, un vocabolo scavato al centro da un vertiginoso abisso semantico» (SC, 111). Esiste *la* democrazia? Quando si dice “democrazia” si accede ad un senso chiaro ed univoco della parola? Nulla sembra meno sicuro. Se poi si aggiunge anche il fatto che il concetto di democrazia, se mai ve n'è uno, implica strutturalmente il diritto all'autocritica radicale la questione appare decisamente irrisolvibile. Da un lato, quando si nomina la democrazia si pretenderebbe di alludere ad un qualcosa di definito ed intelligibile a tutti, ma, dall'altro lato, ciò che è nominato è per definizione ciò che non si sottomette all'univocità di un senso. Ecco dunque l'aporia nel pensiero della democrazia. Questo punto come vedremo sarà decisivo quando si tratterà, sul terreno più concreto e storico, di pensare alla possibilità di una democrazia universale, transnazionale, internazionale, quale oggi sembra poter essere rappresentata (o per lo meno così essi si auto-definiscono) dagli Stati Uniti.

Ma la difficoltà nel pensare ad *una* democrazia risiede anche nel fatto che i due concetti su cui essa si fonda, *demos* e *kratos*, in qualunque lingua vengano tradotti, mantengono una sorta di indecidibilità semantica. Ad esempio, in tedesco, *Gewalt* indica sia la forza come violenza, la violenza del potere, sia il potere legittimo e l'autorità, il governo, il regno, il comando, la legge, l'ordine. Ma anche in altre lingue, e non solo in epoca moderna ma sin dai greci, il conflitto è sempre tra il potere nel senso del *kratos* ed il potere nel senso della *dike*. Abbiamo visto infatti che al cuore del democratico vi è il problema di rinvenire e pensare ad una sovranità che non si riduca alla padronanza dell'Uno sovrano, ma che in qualche modo costituisca un'apertura a ciò che viene, un corretto assetto nei confronti del reale, ed in particolare dell'alterità, e quindi come abbia in qualche modo a che fare con la *giustizia*. Insomma, il problema della sovranità democratica riguarda l'aporeticità del rapporto tra il diritto (il calcolo), e la giustizia, (il rapporto all'altro). Riassume Derrida: «una gran confusione ci minaccia fin d'ora. Tra il potere come forza e il potere come diritto, tra il diritto e la giustizia, tra *kratos* e *nomos* o *kratos* e *dike*, tra il fatto e il diritto, il constativo, il prescrittivo, il normativo, il performativo, si piega, si dispiega, si ripiega uno spettro di molteplici differenze e sfumature sulle quali, in democrazia, si dovrebbe fare chiarezza, e in modo intelligibile,

¹⁴¹ J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, cit., p. 91 ; tr. it. cit., p. 69, corsivi di Nancy.

se davvero chiunque deve poter accedere al senso di ciò che vuol dire *democrazia*» (SC, 110).

Una seconda questione riguarda, come anticipato, l'aggiunta tipicamente derridiana dell'espressione "a venire". Cerchiamo dunque di capire il senso preciso della locuzione "democrazia a venire".

Una delle critiche più immediate e frequenti che vengono rivolte a Derrida riguarda il fatto che questa sarebbe un'espressione vaga, che delega la democrazia in un futuro impossibile e impresentabile e che è tutto sommato poco originale se si pensa ad esempio alle analisi roussoviane circa l'impossibilità della democrazia. È come cioè se Derrida si fosse accontentato di dire: «sapete, la democrazia perfetta, piena e viva, non esiste; non solo essa non è mai esistita, non solo essa non esiste al presente; ma, indefinitamente differita, essa resterà sempre a venire, non sarà mai presente al presente, non si presenterà mai, non verrà mai, resterà sempre a venire, come l'impossibile stesso» (SC, 111). Proprio per questo suo eccedere e porsi al limite del politico, del pensabile e del possibile, la democrazia è stata per lo più, come abbiamo detto, aspramente criticata dai filosofi che nella quasi totalità si sono dichiarati anti-democratici. Ma in che cosa consiste veramente il tentativo filosofico derridiano di recupero della democrazia? Perché, se davvero Derrida avesse inteso l'"a venire" della democrazia in termini meramente negativi, egli non si sarebbe in fondo distanziato, bensì si sarebbe limitato a riprodurre e plagiare i classici discorsi della filosofia politica. In che cosa, invece, il gesto derridiano si distingue da essi e in particolare dalla critica roussoviana alla democrazia?

Rousseau nel *Contratto sociale* sembra in effetti alludere ad un'impossibilità della democrazia molto vicina all'"a venire" derridiano: «Volendo prendere il termine nella sua rigorosa accezione, una vera democrazia non è mai esistita e non esisterà mai»¹⁴² – afferma perentoriamente Rousseau.

Rousseau presenta la democrazia come impossibile in quanto contraria all'ordine naturale, e piuttosto propria di un ordine per così dire divino. E la democrazia è, secondo Rousseau (il quale a sua volta riprende Platone), impresentabile anzitutto proprio per la sua costitutiva plasticità e polimorfismo: «l'assenza di forma propria, di *eidōs*, di paradigma appropriato, di figura (*tour*) definitiva, di senso proprio, di essenza e, contemporaneamente, il *non* poter avere, di se stessa, altro *che* figure (*tours*), espressioni (*tourneures*), tropi, strofe, ecco ciò che rende la democrazia impresentabile nell'esistenza» (SC, 113).

Questo amorfismo o polimorfismo rende la democrazia insostenibile da parte degli uomini, per cui si può dire che l'assenza di forma costituisca allo stesso tempo una *debolezza*, in quanto la rende impresentabile e insostenibile da parte degli uomini, ma anche una *forza*, in quanto, sebbene gli uomini non ne abbiano appunto la forza, devono impegnarsi a restare democratici malgrado questa impresentabilità. In altri termini, sebbene i cittadini non ne abbiano, in quanto semplici uomini, la forza, essi devono comunque impegnarsi al mantenimento della democrazia. Osserva Derrida: «Rousseau dice contemporaneamente la necessità e il dovere [...], il "bisogna", il "bisogna" mantenere, a forza di forza, una fedeltà a ciò che egli chiama comunque la "costituzione" democratica, la sopravvivenza del desiderio democratico, il risveglio di una preferenza che preferisce i rischi, le minacce, il pericolo di una libertà, al quieto sonno di un assoggettamento» (SC, 113).

Insomma, per Rousseau, anche se la democrazia non esiste e non può esistere, bisogna fare di tutto per impegnarsi in essa; va mantenuta come ideale. Inoltre, anche per

¹⁴² J.-J. ROUSSEAU, *Du contract social*, Flammarion, Paris, 2001; tr. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1971, vol. II, pp. 139-140.

Rousseau la democrazia è una forma di governo peculiare, ideale, che si distingue dalle altre, proprio perché forse non è una semplice costituzione o forma di governo. Si tratta piuttosto di una “forma di governo” ideale, divina, e infatti Rousseau afferma: «Se ci fosse un popolo di dei si governerebbe democraticamente. Un governo tanto perfetto non conviene agli uomini»¹⁴³.

Si noti infine come Rousseau non parli semplicemente del divino, ma parli di divinità *al plurale*. Questo è un punto decisivo, perché il concetto di democrazia è precisamente il punto di rottura con la sovranità classica che da sempre è stata pensata, secondo un modello teologico, come una e indivisibile. La democrazia invece introduce al più d’uno che rende Dio divisibile laddove tuttavia la sovranità, e cioè la forza, la *crazia*, non tollererebbe la divisione. Insomma, la democrazia interviene in qualche modo anche sul divino spartendone l’indivisibile sovranità. Nella democrazia il concetto di sovranità giunge come sappiamo al parossismo.

Ma tutta questa speculazione russoviana non fa che riprendere una tradizione ben più antica che risale, ancora una volta, a Platone e ad Aristotele.

Come noto, per questi, tra i sei tipi possibili di costituzione la monarchia è certamente la migliore, a condizione che essa sia espressa secondo leggi scritte e non lasciata in balia della decisione sovrana. Al contrario, la democrazia costituirebbe la costituzione peggiore, in quanto, proprio per la sua molteplicità e poliarchia, essa tende a disperdere il comando, e finisce per risultare astenica (*asthene*), ovvero con poco potere quanto al bene e quanto al male. In ogni caso, se la costituzione scritta non viene rispettata, nella democrazia si può vivere meglio che altrove, il problema è invece quando essa si sottomette a leggi costituzionali (in cui governa la maggioranza).

L’unica vera costituzione, quella perfetta, *la settima*, sarebbe la sola in grado di riunire in sé l’*arkhé* (il comando del principio o del principe) e la *tekhne* (la competenza tecnico-scientifica, il sapere, la filosofia come sapere e come saper-fare). Si tratterebbe di una «costituzione eccezionale dell’uno e dell’unico di cui tutte le altre non sono che parvenze che lavorano a imitarla, [per cui] bisogna tenerla separata» (SC, 116). Ebbene, per Derrida è possibile in fondo riconoscere in questa settima costituzione niente meno che il profilo della propria “democrazia a venire”.

Sia Aristotele che Platone affermano esplicitamente che questa costituzione può al limite iscriversi in un “di volta in volta”. I governanti della città ideale della *Repubblica* platonica sono i filosofi che hanno visto il Bene in sé e se ne servono come paradigma per governare la città. Platone specifica che essi saranno più d’uno, e anzi *ogni volta* uno. «Ogni *uno* e ogni *una* avrà il potere da solo o da sola: “di volta in volta” (*en merei*)» (SC, 116).

Inoltre, c’è da osservare che «la sua unità o la sua unicità non appartiene a una serie aritmetica, poiché [essa] è come un dio tra gli uomini (*oion theon ex anthropon*)» (SC, 116). Questo genere eccezionale di costituzione risulta cioè pensabile nella sua attuazione solamente come un evento altrettanto eccezionale.

Ma si tratta per Platone di una costituzione ideale nel senso di impossibile, di mai attuabile? Platone per la precisione afferma che si tratta certamente di cose difficili (*khalipa*), ma possibili, accessibili, praticabili (*dunata*).

È proprio su quest’idea di una *possibilità della democrazia*, ovvero dell’interpretazione dell’avvenire nei termini non di un’impossibilità meramente negativa, che fa perno l’argomentazione derridiana. «Bisogna – afferma il Nostro – insistere pensando all’avvenire, a un a-venire che non sia né una chimera né un’Idea regolatrice, né un impossibile negativo o semplicemente impossibile» (SC, 116). Ma se la

¹⁴³ *Ibidem*.

democrazia a venire non è *utopica*, come intendere il suo *aver luogo*, questo luogo possibile, impossibile o introvabile ma non necessariamente utopico?

Per rispondere a quest'ultima questione Derrida introduce, in verità riprendendo e decostruendo un concetto molto antico, l'idea di *chora*. Questo altro luogo in cui consiste l'a venire della democrazia è definito da questo termine che Derrida recupera specificamente da Platone. «La democrazia a venire – afferma perentoriamente il Nostro – sarebbe come la *chora* del politico» (SC, 124-125). Ora, per *chora*, Derrida intende «uno spaziamiento che precede ogni determinazione e ogni riappropriazione possibile da parte di una storia o di una rivelazione teologico-politica, e che precede perfino una teologia negativa che dipende sempre fondamentalmente da una qualche rivelazione storica, e soprattutto cristiana» (SC, 124)¹⁴⁴. Derrida aveva affrontato la tematica della *chora*, di cui peraltro parla anche *Fede e ragione*, individuandola come una delle due fonti o piste dell'a venire assieme al messianismo, in *Salvo il nome*, laddove non a caso l'esempio riportato riguardava proprio la democrazia. Per quanto riguarda quest'ultima, possiamo dire che *chora* rappresenta, secondo Derrida, quell'immenso e proteiforme *ricettacolo* all'interno del quale è possibile scegliere ed aggiornare di continuo il proprio paradigma di costituzione politico-statuale¹⁴⁵. Ecco dunque l'autentico senso dell'a venire della democrazia: esso non risiede in un'impresentabilità meramente negativa, bensì in questa sorta di "ricettacolo", che è l'aver luogo del politico, l'inarrestabile prender forma e rinnovarsi di esso.

¹⁴⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Khôra*, Galilée, Paris 1993 ; e ID., *Fede e sapere*, cit., pp. 21-23. Per la letteratura critica, si veda S. REGAZZONI, *Nel nome di Chôra. Da Derrida a Platone al di là*, Il nuovo melangolo, Genova, 2008.

¹⁴⁵ Per il tema di *chora*, cfr: *Salvo il nome*; FS, 22-23; SC, 124-125.

CAPITOLO QUARTO

FORZA DI LEGGE

§ 4.1 Dal diritto alla giustizia

The time is out of joint, il tempo è fuori di sesto, lamenta Amleto nella tragedia omonima shakespeariana. E proprio la meditazione su questo *leitmotiv* di una corruzione dei tempi e del mondo, è il filo conduttore non solo del capolavoro shakespeariano ma anche la riflessione del nostro Autore. Anche per Derrida, infatti, si tratta di riflettere sul senso della disconnessione che caratterizza il momento odierno, per quanto concerne la morale, i costumi, il diritto e il politico in generale. Tutto appare in via di disfacimento, di corruzione, e ciò che si tratta di ripensare, per Derrida, è specificamente il modo di intendere questo disaggiustamento.

Derrida osserva innanzitutto come normalmente ed immediatamente si tenda a collegare il disaggiustamento ad una forma di ingiustizia: «si passa facilmente – osserva infatti il Nostro – dal disaggiustamento all’ingiusto» (*SM*, 29). Si tende cioè a contrapporre, da un lato, l’idea di giustizia associata al senso di dirittura, di rettitudine, di raccoglimento, e, dall’altro lato, l’idea di ingiustizia associata invece al senso di disaggiustamento, di rottura, di corruzione, di dispersione. Afferma il Nostro: «La perversione di quel che, *out of joint*, non va bene o va di traverso (di traverso, quindi, piuttosto che all’inverso), noi la vediamo facilmente opporsi come l’obliquo, lo storto, il torto o il traverso, alla rettitudine, alla buona direzione di quel che va dritto, allo spirito di quel che orienta o fonda il diritto – e impegna direttamente, senza sviamento, verso il buon indirizzo, ecc» (*SM*, 30). Questa contrapposizione logica fa sì che alla diagnosi di disaggiustamento, cui è soggetto il diritto, faccia da contraltare la speranza in una giustizia che un giorno possa render ragione del diritto, possa porre fine alla corruzione, raddrizzare ciò che è storto, raccogliere, riunire ciò che si disperde. Si spera in una giustizia finalmente sottratta alla riparazione del danno, alla fatalità della vendetta, eterogenea alla sua fonte. Si spera insomma che un giorno la giustizia abbia la meglio sul disaggiustamento. Si chiede infatti lo stesso Derrida: «Non si può poi sperare che un giorno, un giorno che non apparterrebbe più alla storia, un giorno quasi messianico, una giustizia sarebbe infine sottratta alla fatalità della vendetta?» (*SM*, 32).

In realtà, la possibilità di una tale idea di *giustizia* (intesa come raddrizzamento e raccoglimento) appare quanto mai problematica, se non impossibile. Infatti, come la stessa tragedia shakespeariana mette in evidenza, quella del diritto rappresenta una situazione di corruzione non di tipo provvisorio, bensì di tipo strutturale, immanente, e quindi di tipo fondamentalmente intrascendibile. Se la giustizia che Amleto è chiamato a rendere consiste proprio nel rimettere le cose in ordine, nel verso giusto, se la sua missione, il suo destino, consiste nel fare giustizia di una dis-missione del tempo, nel

rettificare un indirizzo, nel riparare, nel correggere, nel vendicare, nell'espriare, tuttavia questo dover espriare un'ingiustizia non costituirebbe, per Amleto, una condizione accidentale, bensì una situazione innata: Amleto *si identifica* con questo compito, egli è *nato in vista* di questo, è stato *chiamato* in vista di questo rendimento di giustizia e raddrizzamento della storia, del torto della storia. Amleto infatti non maledice tanto il fatto che l'epoca sia corrotta, quanto piuttosto il compito, con cui egli si identifica, di riparazione del torto. Maledice la sua missione, ovvero appunto il dover fare giustizia di una dis-missione del tempo. Questo compito è il suo malessere, ed esso è maledetto proprio perché si tratta di un compito innato e senza fondo, da cui egli non si libererà mai, come mai vi sarà l'adempimento della giustizia, perché, insomma, è il tempo ad essere strutturalmente *out of joint*: il tempo non è accidentalmente o provvisoriamente, bensì *strutturalmente* disaggiustato.

Ecco allora che, data questa strutturalità della disgiunzione, la plausibilità di una giustizia al di là della corruzione dei tempi appare quanto meno problematica. Infatti, se la disgiunzione è costitutiva, ha davvero ancora senso riferirsi a qualcosa come un congiungimento o una giustizia? «Che cosa accade – si chiede il Nostro – quando il tempo stesso diviene “*out of joint*”, dis-giunto, disaggiustato, disarmonico, disturbato, scordato o ingiusto? Anacronistico?» (SM, 32-33).

A questo punto Derrida introduce la propria ipotesi: «Voglio subito insistere – afferma – per riservare la possibilità di una giustizia, o di una legge che non solamente eccede o contraddice il diritto, ma che forse non ha alcun rapporto con il diritto, oppure ha con esso un rapporto così strano che può tanto esigere il diritto quanto escluderlo» (FL, 52). Per Derrida si tratta di introdurre un'idea *nuova* di giustizia, ovvero un'idea nuova di eccedenza del diritto, che corrisponda al ripensamento del senso di questo disaggiustamento proprio del diritto. Si tratta cioè, in primo luogo, di ripensare il senso dell'eccedenza, ovvero il senso di quell'istanza di non diritto che è presente strutturalmente al cuore del diritto medesimo. Il rapporto tra il diritto e l'istanza di non diritto che vige al suo interno va ripensato non più in termini di opposizione semplice, bensì aggravando l'aporeticità in senso derridianamente “archi-originario”, e così di accedere ad un senso *altro* di giustizia.

La giustizia così intesa – osserva Derrida – non è infatti solamente ciò che eccede il diritto (nel senso dell'opposizione semplice), bensì ciò che «non ha alcun rapporto con il diritto» (FL, 52), e che quindi ha a che fare con una sorta di disaggiustamento. Ma si tratta a sua volta di un disaggiustamento *strutturale*, che quindi intrattiene «un rapporto così strano che può tanto esigere il diritto quanto escluderlo» (FL, 52). Il rapporto in questione sarà appunto di tipo aporetico o archi-originario, mentre l'impossibilità della giustizia sarà da intendersi nel senso derridiano *dell'evento reale im-possibile*.

Se questo tipo ulteriore di giustizia non si contrappone semplicemente al disaggiustamento, è perché essa consiste in un tipo “speciale” di disaggiustamento. «Che cos'è questa giustizia al di là del diritto? Viene essa solo a compensare un torto, restituire un dovuto, fare diritto o fare giustizia? Viene solo a rendere giustizia, o al contrario a dare al di là del dovere, del debito, del crimine o della colpa? Viene solo a riparare l'ingiustizia (*adikía*), o invece a riarticolare *come si deve* (*comme il faut*) la disgiuntura del tempo presente (*to set it right*, come dice Amleto?)» (SM, 36).

Per Derrida bisogna essere in grado di distinguere tra *due tipi di disaggiustamento*, e pensare ad un tipo particolare di disaggiustamento che si configuri non più nei termini del diritto ordinario (calcolo, misura ecc.), ma nei termini di un'apertura all'evento dell'altro. Si tratterebbe di un disaggiustamento non inteso in contrapposizione all'idea di raccoglimento, bensì di un disaggiustamento coincidente col «“mantenere assieme” del disparato stesso. Non di tenere assieme il disparato, ma di portarsi là dove il disparato

stesso *tiene assieme*, senza ferire la dis-giuntura, la dispersione o la differenza, senza cancellare l'eterogeneità dell'altro» (SM, 41). Insomma, il disaggiustamento di tipo “nuovo” corrisponde al disaggiustamento in cui versa il diritto, inteso però come “archi-originario”, ovvero laddove una contrapposizione *pura* tra diritto e non-diritto, ovvero istanza di eccedenza, non si è *mai* data.

Ecco dunque come riformulare la questione: «Come distinguere tra due disaggiustamenti, tra la disgiuntura dell'ingiusto e quella che apre la dissimmetria infinita del rapporto all'altro, cioè il luogo per la giustizia?» (SM, 33). Ebbene – conclude il Nostro – «che lo sappia o no, quando esclama “*The time is out of joint*” Amleto parla nell'apertura di una simile questione – l'appello del dono, della singolarità, della venuta dell'evento, del rapporto eccessivo o ecceduto all'altro –. E tale questione non si dissocia più da tutte quelle che Amleto paventa come tali, quella della Cosa-spettro e del Re [...]» (SM, 33-34).

Come si vede, in gioco v'è la definizione di quello che è il senso derridiano della giustizia, e quindi più in generale il problema del rapporto tra la pratica decostruttiva e la possibilità e il concetto della giustizia.

Per lo più è sembrato che la decostruzione non avesse nulla da dire e nulla a che fare con la giustizia. È lo stesso Derrida ad affrontare il problema in un saggio del 1989 intitolato *Dal diritto alla giustizia* e contenuto in *Forza di legge*. Esso consiste in una relazione approntata da Derrida in occasione di un ciclo di conferenze dedicate appunto al tema *La decostruzione e la possibilità della giustizia*. Qui Derrida si chiede: «I “decostruzionisti” hanno qualcosa da dire sulla giustizia, qualcosa a che fare con la giustizia? Perché ne parlano così poco in fondo? Questo li interessa, dopo tutto? Non è forse, come alcuni sospettano, perché la decostruzione non consente in se stessa alcuna azione giusta, alcun discorso giusto sulla giustizia ma costituisce addirittura una minaccia contro il diritto e distrugge la condizione di possibilità della giustizia?» (FL, 50). In effetti, la decostruzione è stata spesso interpretata alla stregua di un'operazione meramente negativa, destabilizzante e distruttiva. Dunque è per lo più sembrato che nulla di affermativo, nulla di *giusto*, potesse essere detto attraverso di essa, che insomma non avesse alcun senso parlare di giustizia in ambito decostruttivo, e che anzi la decostruzione costituisse una minaccia contro il diritto e la possibilità della giustizia. Afferma infatti Derrida: «la sofferenza della decostruzione, quella di cui essa soffre o quella di cui soffrono coloro che essa fa soffrire, è forse l'assenza di regole, di norme e di criteri certi per distinguere in modo non equivoco fra il diritto e la giustizia» (FL, 50).

Altri hanno invece voluto intravedere nella trattazione derridiana della giustizia una sorta di passo indietro o di fuoriuscita dall'alveo della decostruzione, in quanto, come vedremo, col concetto di giustizia Derrida raggiungerà *apertis verbis* l'*indecostruibile*. Questo ha dato adito ad interpretazioni in senso “sostanzialistico” che finiscono per fraintendere pesantemente la portata del dettato derridiano.

Insomma, in tutti i casi è stato frainteso il senso specificamente derridiano e il suo rapporto intrinseco con la decostruzione. Ma andiamo per gradi.

In realtà, il tema della giustizia non ci è completamente nuovo. Abbiamo infatti già visto come il fattore *etico*, nonostante si distingua a rigore dal politico, vi rientri alla fine nel punto decisivo. Per l'*a venire* del politico risulta infatti decisivo il rapporto corretto con l'alterità, con l'eccedenza, e quindi risulta decisivo il rapporto con la giustizia, se è vero che essa può essere definita, *à la* Lévinas, in termini di rapporto con l'alterità. Il motivo della giustizia è insomma al cuore del politico, coincide con la dinamica della sua autodecostruzione, e quindi anche con la democrazia che rappresenta, come sappiamo, «l'*autós* dell'auto-delimitazione decostruttiva» (PA, 132). Questo riferimento intrinseco alla giustizia significa che la dinamica di autodecostruzione del politico, e più in generale

la decostruzione, non è vero che non siano orientate. V'è anzi un orientamento, un imperativo categorico: l'unico, il solo imperativo categorico consiste nel lasciare aperto un varco affinché l'altro, il tutt'altro, possa venire, significa fare e lasciare venire il tutt'altro, aprire all'avvenire.

Ma un ripensamento decostruttivo della giustizia sarà possibile solo a condizione di operare uno *scarto* rispetto a quello che è il concetto tradizionale del diritto, ovvero della "giustizia come diritto". Il diritto classicamente inteso si presenta, osserva Derrida, quale intreccio aporetico e strutturale con un'istanza di non-diritto, e quindi di eccedenza, che è stata per lo più identificata come l'elemento della *forza*. Per Derrida esisterebbe tradizionalmente un legame inscindibile tra il *diritto* e la *forza*: non c'è «diritto – osserva – che non implichi *in se stesso, a priori, nella struttura analitica del suo concetto*, la possibilità di essere *enforced*, applicato con la forza» (FL, 52). E ancora: «Il diritto è sempre una forza autorizzata, una forza che si giustifica o che è giustificata ad applicarsi [...]. Non c'è diritto senza forza, Kant lo ha ricordato con estremo rigore. L'applicabilità, l'*enforceability* non è una possibilità esterna o secondaria che si aggiunge o no, accessoriamente, al diritto. È la forza implicata essenzialmente nel concetto stesso della *giustizia come diritto*, della giustizia in quanto diventa diritto, della legge in quanto diritto» (FL, 52). Insomma, secondo la definizione stessa di giustizia come diritto, si tratta di una legalità che per imporsi ha sempre bisogno di ricorrere alla forza; per questo il diritto è sempre appannaggio non solo della legge, ma anche di una *forza di legge*. *Quest'espressione è in grado dunque di compendiare l'intera problematicità concernente le questioni del diritto, o della giustizia come diritto.*

Questo rapporto tra diritto e forza è, osserva ancora il Nostro, evidentemente problematico, o meglio aporetico, perché, se, da un lato, sin da Kant non è possibile concepire il diritto al di fuori della sua applicabilità, di una sua *enforceability*, dall'altro lato, e a rigore, l'istanza della violenza è proprio ciò che si contrappone alla legalità, negandola. La violenza rappresenta quindi un'istanza di eccedenza al cuore stesso del diritto; è ciò che lo rende im-possibile, essendone al tempo stesso, in quanto negazione, condizione di impossibilità, e, in quanto implicata nella medesima dinamica, condizione di possibilità.

Questo problema della crisi del diritto può dunque essere rideclinato in termini di differenziazione tra due tipi di violenza che apparirebbero quasi indistinguibili. Nel diritto infatti ciò che appare estremamente difficile individuare è il punto di distinzione tra quello che è l'esercizio di una *forza legittima* e invece il dispiegarsi di una sorta di *violenza brutta*. «Che differenza c'è – si chiede Derrida – tra la forza che può essere giusta, o comunque giudicata legittima (non solo lo strumento al servizio del diritto, ma l'esercizio e la realizzazione stessa, l'essenza del diritto), *da un lato*, e la violenza che giudichiamo sempre ingiusta, *dall'altro lato*?» (FL, 53). In altri termini, «come distinguere fra la forza di legge di un potere legittimo e la presunta violenza originaria che ha instaurato questa autorità e che non poteva dunque avvalersi di alcuna legittimità precedente, così da non essere, in quel momento iniziale, né legale né illegale, o come qualcuno potrebbe dire in modo sommario né giusta né ingiusta?» (FL, 53). È lo stesso problema che, come vedremo, si porrà Benjamin in un celebre quanto denso saggio che intitola proprio *Zur Kritik der Gewalt*, ovvero *Per una critica della violenza*, laddove l'utilizzo del termine tedesco *Gewalt*, significando sia il potere legittimo che la violenza, è particolarmente atto a raccogliere l'ambiguità.

Per definire e caratterizzare questa istanza di non-diritto interna al diritto, Derrida riprende in realtà una tradizione molto ampia che risale a Pascal e, ancora più in là, a Montaigne.

Per quanto riguarda Pascal, egli rileva un legame intrinseco tra la giustizia e la forza. Ecco i passaggi decisivi: «*Giustizia, forza.* – È giusto che quel che è giusto sia seguito, ed è necessario che quel che è più forte sia seguito»¹⁴⁶. Qui Pascal ci dice che, anche se nel primo caso è un fatto di giustizia, mentre nel secondo caso si tratta di una necessità, il giusto e il forte vanno *entrambi* seguiti. E prosegue nel rilevare la necessità dell'intreccio tra giustizia e forza: «La giustizia senza forza è impotente, la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contraddetta, perché ci sono sempre malvagi; la forza senza giustizia viene riprovata. Occorre, dunque, congiungere la giustizia e la forza, facendo in modo che quel che è giusto sia forte e quel che è forte sia giusto»¹⁴⁷. E tuttavia a questo punto emerge in primo piano quello che è per lo più passato come una sorta di pessimismo cristiano, infatti egli afferma che questa congiunzione tra la giustizia e la forza è possibile solo nella direzione di una riduzione della giustizia alla forza legittima piuttosto che nella direzione, pertanto impossibile, del diritto alla giustizia: «E così, non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto»¹⁴⁸.

Ma Pascal a sua volta parrebbe essere molto influenzato da Montaigne, in quanto anche quest'ultimo aveva rilevato un'intrinseca commistione tra giustizia e violenza che convoglierebbe più in particolare in quello che egli definisce "il fondamento mistico dell'autorità": «[...] l'uno afferma che essenza della giustizia è l'autorità del legislatore, un altro il beneplacito di chi comanda; un altro ancora le costumanze vigenti (ed è l'opinione più sicura): nulla, secondo la pura ragione, è per sé giusto; tutto muta con il tempo. La consuetudine fonda tutta quanta l'equità, per la sola ragione che è seguita: questo è il *fondamento mistico* della sua *autorità*. Che la riporta al suo principio, l'annienta»¹⁴⁹. E ancora: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri [...]. Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve»¹⁵⁰. In altri termini, per Montaigne, le leggi non sono giuste in quanto tali, bensì in quanto *si crede* in esse, in quanto cioè interviene una dimensione di credito o di fiducia ad avvalorarne l'autorevolezza. Questo significa che l'autorità della legge non dipende, sempre per Montaigne, da un qualche procedimento fondativo razionale e dimostrabile, bensì poggia su di una sorta di fondamento assolutamente ingiustificabile e inattuabile che Montaigne definisce, appunto, "il mistico". Con Montaigne compiamo dunque un affondo nella dimensione del *sapere* (contrapposto alla fede): l'estrema razionalità del diritto viene come attraversata da una sorta di eccedenza "mistica", da una sorta di punto cieco che ne costituisce al tempo stesso la condizione di possibilità ed il principio di sospensione, e quindi la condizione di impossibilità. Se, da un lato, è vero che la legge dovrebbe essere espressione di chiarezza, rigore, rettitudine, determinatezza, e quindi appartenere alla dimensione del sapere, dall'altro lato, la legittimità della legge, la sua autorità e la sua giustificazione dipenderebbero al contempo da un *atto di forza*, che invece in quanto tale non può essere "compreso", e che quindi figura come "mistico"; esso rappresenta appunto l'esatto contrario di ciò di cui per altro consente l'insorgenza.

Ciò che insomma si tratta di mettere in luce è che il momento fondatore e giustificatore del diritto implica sempre una forza performativa, e quindi sempre una

¹⁴⁶ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvigg, § 298, p. 240; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1962, § 310, p. 145.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*; § 301, p. 142, corsivo di Derrida.

¹⁵⁰ M. MONTAIGNE, *Essais*, III, cap. 13, *De l'expérience*, ed. Pléiade, p. 1203; trad. it. *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966, pp. 1433 sg..

forza interpretativa e un appello alla credenza, «non nel senso che il diritto sarebbe *al servizio* della forza, strumento docile, servile e dunque esterno del potere dominante, ma nel senso che intratterrebbe con ciò che si chiama la forza, il potere o la violenza una relazione più intima e complessa» (FL, 62). Si tratta di una *commistione strutturale* che vede, al momento stesso della fondazione del diritto, il fattore imperscrutabile di un colpo di forza: «Ora l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel fare la legge, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né in giusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare» (FL, 62-63). Insomma, il fondamento del diritto, pur essendo implicato nella dinamica della sua insorgenza, *eccede* il diritto medesimo. Esiste un fattore di eccedenza, e quindi un principio di rovina, al cuore stesso del diritto.

Quest'eccedenza non può rientrare in alcun ordine di comprensibilità e di prevedibilità, né di esprimibilità. E infatti Derrida parla a tal proposito di un «silenzio murato nella struttura violenta dell'atto fondatore» (FL, 63). In realtà, questo *fondamento mistico dell'autorità* costituisce un *fondamento senza fondamento*: «Dato che l'origine dell'autorità, la fondazione o il fondamento, la posizione della legge, per definizione, in definitiva possono basarsi solo su se stesse, esse sono a loro volta una violenza senza fondamento» (FL, 63). Questa violenza senza fondamento alla base del diritto non è semplicemente illegale, perché è ciò che precede e fonda qualsiasi ulteriore distinzione tra legalità e illegalità; è il punto cieco da cui risulta successivamente possibile l'intelligibilità della legge.

Ora, l'ipotesi di Derrida è che l'intreccio pascaliano di giustizia e forza non sia da intendere meramente come espressione di un pessimismo cristiano memore di Montaigne. Per Derrida si tratterebbe piuttosto di una correlazione ben più radicale. «Questo pensiero pascaliano – osserva il Nostro – riguarda forse una *struttura più intrinseca*» (FL, 62).

Secondo Derrida, se si vuole guadagnare un nuovo senso di giustizia occorre ripensare non tanto l'idea di *forza* in sé (che costituirebbe, secondo il Nostro, un concetto problematico ed oscuro), bensì, come abbiamo anticipato, il senso del legame aporetico tra il diritto e la forza, tra la forza legittima e la violenza, in una sorta di aggravamento archi-originario della stessa aporeticità intrinseca del diritto. In definitiva, per usare il lessico montaignano, occorre ripensare il “fondamento mistico del diritto”, ed il senso di quell'*eccedenza* che abbiamo visto risiedere inconfessata e inconfessabile al cuore del diritto.

Lo scarto derridiano avviene nel momento in cui si opera un aggravamento dell'aporeticità propria del diritto consistente nel comprendere che un qualcosa come la violenza da un lato e la forza legittima dall'altro non si sono mai date come tali nella loro purezza; esse sono in strutturale contaminazione reciproca. Il punto in cui il diritto fa eccezione di sé si rivela insomma come un'eccedenza (definita nei termini di “forza” o di “fondamento mistico”) che a rigore non è nemmeno un'origine, bensì, il punto in cui l'origine *si* perde. Si perde strutturalmente, o, per usare il lessico derridiano, “archi-originiariamente”. Derrida quindi ribadisce quella che, anche dal punto di vista della tradizione del pensiero politico, è l'aporeticità intrinseca al diritto, il suo essere strutturalmente in crisi, destinato alla corruzione, perché finito e attraversato da un ineliminabile fattore di violenza, o più in generale di eccedenza. E infatti le sue analisi prendono a prestito, in una convergenza che pare assoluta, espressioni e riflessioni di Montaigne, Pascal, Kant. Ma aggrava appunto tale aporeticità, operando uno scarto appena percettibile ma decisivo, nel senso della contaminazione *différentielle*. Si tratta di

un aggravamento anche del senso dell'impossibilità della giustizia. L'eccedenza non è da intendersi infatti nel senso di ciò che semplicemente si contrappone al diritto, ma nel senso di ciò che lo rende im-possibile, nel senso di un'eccedenza al cuore del diritto che dall'interno/esterno lo rende al contempo possibile e impossibile. Si tratta di passare da una logica dell'opposizione, in cui si crede alla distinguibilità (nel senso dell'*arché*, oppure del *telos*, dell'origine o del fine) tra la forza e il diritto, pur nella consapevolezza della loro attuale indistinzione, ad una logica della spettralità, in cui tale distinzione viene archi-originariamente meno. Di contro ad una fondamentale messa in prospettiva archeo-teleologica, Derrida propugna una prospettiva di tipo archi-originario.

Tutto ciò consente a Derrida di guadagnare un concetto *altro* di giustizia per cui il suo essere al di là del diritto (per definizione) non viene più inteso nel senso dell'opposizione semplice, bensì in un rapporto più complesso. Derrida vuole cioè salvare un riferimento alla giustizia, come ad un compimento della crisi del diritto, e quindi l'idea di una giustizia al di là del diritto, e tuttavia tale da non pregiudicare assolutamente la possibilità della giustizia a causa di un'opposizione rigida al diritto, perché anzi la possibilità della giustizia è legata ad una certa compatibilità tra la giustizia e la decostruibilità del diritto, ad un certo disaggiustamento. La giustizia è possibile, o meglio im-possibile.

Ma per tornare ai termini iniziali della questione, e cioè al rapporto tra la giustizia e la decostruzione, e una certa decostruibilità del diritto, vediamo finalmente come Derrida capovolga e radicalizzi la questione.

Sinora abbiamo visto come questa eccedenza al cuore del diritto, assieme al fatto che esso sia continuamente passibile di perfezionamenti, è ciò che lo rende strutturalmente e infinitamente *decostruibile*, ovvero in crisi, disaggiustato. «Il diritto – osserva Derrida – è essenzialmente *decostruibile*, sia perché è fondato, cioè costruito su strati testuali interpretabili e trasformabili (ed è la storia del diritto, la possibile e necessaria trasformazione, a volte il miglioramento del diritto), sia perché il suo fondamento ultimo per definizione, non è fondato» (*FL*, 64). Ora, osserva Derrida, per quanto riguarda in generale il rapporto tra la crisi del diritto e la possibilità della decostruzione, si tratta di mostrare come non sia vero che la decostruibilità del diritto renda qualcosa come la decostruzione impossibile, bensì come qualcosa come la decostruzione abbia senso e sia possibile solo in quanto v'è questa struttura decostruibile del diritto: «Il paradosso che vorrei sottoporre alla discussione è il seguente: è questa struttura decostruibile del diritto o, se preferite, della giustizia come diritto che assicura anche la possibilità della decostruzione» (*Ibidem*). Si tratta, detto altrimenti, di ripensare non in termini meramente negativi, bensì in termini di *chance*, il disaggiustamento, la dinamica di decostruzione interna al diritto, o alla giustizia come diritto. La decostruibilità del diritto va intesa non come una sciagura, in termini negativi, come un qualcosa che rende meramente impossibile la decostruzione, bensì come la *possibilità* stessa di qualcosa come la decostruzione.

Mentre, per quanto riguarda il rapporto tra la decostruzione e la giustizia, Derrida osserva quanto segue. *Da un lato*, in quanto eccedente l'orizzonte di decostruibilità del diritto, questa dimensione della giustizia non è ulteriormente decostruibile, è anzi *l'indecostruibile*. Afferma infatti Derrida: «la giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile» (*Ibidem*). Ma, definendo in ultima analisi la decostruzione in termini di giustizia, e raggiungendo *apertis verbis*, *l'indecostruibile*, Derrida non sta raggiungendo un punto per così dire dogmatico, perché, *dall'altro lato*, questo eccesso non è da intendere in termini meramente oppositivi (l'indecostruibile non esiste nella sua purezza), quanto piuttosto come ciò che non solo si oppone (eccede), ma anche si risolve nella decostruzione (del diritto) stessa. In *Spettri*

di Marx la questione sulla giustizia rimarrà fondamentale, come vedremo, ma soprattutto subirà una decisiva radicalizzazione proprio nel senso della decostruibilità dell'indecostruibile giustizia: «Qui si annuncerebbe sempre la decostruzione come pensiero del dono e dell'indecostruibile giustizia, la condizione indecostruttibile di ogni decostruzione, certo, ma una condizione a sua volta *in decostruzione* e che resta, e deve restare, al pari dell'ingiunzione, della disgiunzione dell'*Un-Fug*» (SM, 40, corsivo nostro)¹⁵¹.

Se la giustizia che non si riduce al diritto non si dà mai al presente, è perché essa, in quanto infinita e irriducibile, viene sempre dall'*altro*, «dovuta all'altro, prima di qualsiasi contratto, poiché essa è *venuta*, la venuta dell'altro come singolarità sempre altra» (FL, 79). Abbiamo a che fare con un evento di tipo messianico, secondo il quale la venuta, l'avvento della giustizia andrebbe inteso nel senso derridiano dell'*a-venire*. Infatti, per Derrida, come vedremo¹⁵², il *messianico* rappresenta una struttura generale dell'esperienza, «la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene come giustizia» (SM, 40). Tutto ciò, di nuovo, verrà approfondito in *Spettri di Marx*.

En passant notiamo come il debito, cui abbiamo più volte accennato, da parte di Derrida, alla giustizia nel senso di Lévinas sia certamente rilevante. Tuttavia, secondo il Nostro, questo debito non andrebbe valutato più del dovuto. Ciò che Derrida trova particolarmente interessante nel concetto levinassiano di giustizia è l'idea di un rapporto eteronomico, infinitamente dissimmetrico con l'altro, con l'alterità. Anche a Derrida interessa infatti evidenziare l'infinità, l'assoluta distanza di questo rapporto. Inoltre, sempre sulla scia di Lévinas, Derrida è consapevole del fatto che questo stesso rapporto implichi comunque una direzione, un indirizzo, e quindi un "diritto". Lévinas infatti parla, a proposito della giustizia, di una «*dirittura* dell'accoglienza fatta al viso», e più in generale di un «*diritto* infinito», laddove – interpreta Derrida – «l'equità non è l'eguaglianza, la proporzionalità calcolata, la distribuzione equa o la giustizia distributiva ma la dissimetria assoluta» (FL, 74). Insomma, secondo Derrida, la questione sulla giustizia si complicherebbe, anche in Lévinas, in modo aporetico. Ma è per questo che egli preferisce rinunciare a prendere a prestito da Lévinas un tratto concettuale che comporterebbe il rischio di ulteriori confusioni e analogie, e che preferisce piuttosto limitarsi ad *accennare*, senza troppi ulteriori approfondimenti, ad una derivazione ed ad un confronto.

In ogni caso, qui basti osservare come si ribalti la prospettiva iniziale: se all'inizio poteva sembrare ragionevole supporre che la decostruzione non avesse nulla a che fare con la giustizia, ora emerge come sia vero piuttosto l'inverso, e cioè che *la giustizia costituisce la condizione di im-possibilità della decostruzione*. In definitiva, da un lato la giustizia è un indecostruibile in decostruzione, e dall'altro lato la decostruzione si risolve nella giustizia. Osserva infatti Derrida: «Questa giustizia, che non è il diritto, è il movimento stesso della decostruzione all'opera nel diritto e nella storia del diritto, nella storia politica e nella storia *tout court*, prima ancora di presentarsi come quel discorso che viene chiamato così, in ambito accademico o nella cultura del nostro tempo: il

¹⁵¹ S'inserisce qui la critica derridiana ad Heidegger. Per Heidegger, nel *Detto di Anassimandro*, *Dike* è la giuntura, giunzione, assestamento, articolazione, l'accordo, *Adikia* il contrario. Heidegger capisce bene che la giustizia debba essere al di là del diritto, eccedere, avere a che fare con il dono, l'incalcolabile ecc.. Tuttavia, Heidegger corre il rischio di intenderla come raccoglimento, mentre la sfida di Derrida consiste nel tentare di intenderla come disaggiustamento. Ancora una volta qui si gioca il rapporto tra giustizia e decostruzione: la giustizia non è semplicemente l'indecostruibile, il che potrebbe lasciar pensare ad un qualcosa, ad un raccoglimento finale, ma è essa stessa in decostruzione. Cfr. in particolare SM, 38.

¹⁵² Cfr. il paragrafo 5.8 "Il messianico senza messianismo".

“decostruzionismo”» (FL, 79). Ma, è anche vero l'inverso, e cioè – come afferma lapidariamente Derrida – che «*la decostruzione è la giustizia*» (FL, 64).

La decostruzione è resa possibile da due “dinamiche” che come abbiamo visto sono tuttavia in coimplicazione *différentielle*, per cui si può dire che essa coincide esattamente con lo *scarto* che intercorre tra di esse, con la *tensione* tra le due. «Sarebbe ancora tutto semplice se questa distinzione fra giustizia e diritto fosse una vera distinzione, una opposizione il cui funzionamento restasse logicamente regolato e controllabile. Ma il diritto pretende di esercitarsi in nome della giustizia e la giustizia esige di prendere posto in un diritto che dev'essere messo in opera (costituito e applicato) – con la forza *enforced*. La decostruzione si trova e si sposta sempre fra questi due» (FL, 74). Si tratta di due dinamiche in contraddizione, ma non in opposizione semplice, bensì in un rapporto *aporetico* di esclusione radicale e di implicazione. La giustizia è infatti certamente ciò che non intrattiene alcun rapporto col diritto, ciò che eccede il diritto, ma allo stesso tempo essa non si riduce a questo ruolo meramente oppositivo. Infatti questa sua eccedenza è pensabile soltanto *a partire* dal rapporto che essa intrattiene col diritto, ovvero dalla giustizia come diritto. Ecco allora che, come avevamo anticipato, la giustizia si configura sì come un'eccedenza, ma come un'eccedenza di tipo *archi-originario* (esterna e allo stesso tempo interna; esterna/interna). Certo, una tale sorta di giustizia paradossale è impossibile da pensare. Ma proprio per questo è, per Derrida, ciò che *accade*. Se è vero che la giustizia non è mai presente, non è presentabile, non è dell'ordine della presenza, essa tuttavia accade, *c'è*; la giustizia non è assolutamente impossibile, bensì è paradossalmente *possibile* proprio in quanto *esperienza dell'impossibile*. Siamo insomma, ancora una volta, di fronte alla struttura di un *evento reale impossibile*.

Derrida in *Forza di legge* formalizza il tutto individuando tre proposizioni: «1) La decostruibilità del diritto (per esempio) rende la decostruzione possibile. 2) Anche l'indecostruibilità della giustizia rende la decostruzione possibile, anzi si confonde con essa» (FL, 64). «3) Conseguenza: la decostruzione ha luogo nell'intervallo che separa l'indecostruibilità della giustizia e la decostruibilità del diritto» (FL, 64). Infine, Derrida conclude con una frase (tanto enigmatica quanto precisa e concisa) che condensa tutto il rapporto tra l'accadere e la decostruzione: «Essa [la decostruzione] è possibile come un'esperienza dell'impossibile, là dove, anche se essa non esiste, anche se non è *presente*, non ancora o mai, *c'è* la giustizia. Dovunque si può rimpiazzare, tradurre, determinare la X della giustizia, di dovrebbe dire: la decostruzione è possibile, come impossibile, nella misura in cui (là dove) *c'è* X (indecostruibile), dunque nella misura in cui (là dove) *c'è* (l'indecostruibile)» (FL, 64-65).

Per Derrida questo è, in definitiva, il modo di ripensare la tradizionale distinzione tra diritto e giustizia che ordina la totalità dell'assiomatica metafisico-antropocentrica che domina in Occidente. Ma rivedere e decostruire le normali divisioni tra il giusto e l'ingiusto non significa voler cancellare l'opposizione e far venire meno la giustizia (rendendola impossibile). Al solito, l'impossibilità va intesa nel senso di «una esigenza più insaziabile di giustizia» (FL, 70). Per Derrida la decostruzione non coincide affatto con «un'abdicazione quasi nichilista nei confronti della questione etico-politico-giuridica della giustizia e nei confronti dell'opposizione fra il giusto e l'ingiusto» (FL, 70), si tratta piuttosto di una iperbolizzazione dell'esigenza di giustizia che deve esplicitarsi attraverso il solito *doppio movimento* in cui sappiamo consistere la decostruzione: uno di carattere più *concettuale* e l'altro più prettamente *storico*. «L'uno – osserva Derrida – assume l'aspetto dimostrativo e apparentemente non storico di paradossi logico-formali. L'altro, più storico o più anamnestico, sembra procedere attraverso letture di testi, interpretazioni minuziose e genealogie» (FL, 73).

Prendiamo in considerazione innanzitutto quest'ultimo, il movimento di tipo "storico". Per Derrida, si tratta di prendere in carico e di interpretare appunto la *storia* del concetto di giustizia, il suo originarsi, i suoi fondamenti e suoi limiti, così come si sono imposti nel corso del tempo e così come si sono cristallizzati nel nostro apparato concettuale, teorico o normativo. Insomma, è «il compito di ricordare la storia, l'origine e il senso, quindi i limiti dei concetti di giustizia, di legge e di diritto, dei valori, norme e prescrizioni che vi si sono imposte e sedimentate, restando da quel momento più o meno leggibili e presupposte» (FL, 70). Tuttavia, questo compito di una memoria storica e interpretativa non è da intendersi alla stregua di mero impegno di tipo filologico-etimologico: se ciò che si eredita è in primo luogo un'ingiunzione, un'esigenza di giustizia infinita, è chiaro che si tratterà semplicemente di «essere giusti con la giustizia» (FL, 71). Cercare di analizzare il modo in cui la giustizia si è storicamente data, attraverso culture, pensieri ed idiomi singolari, nonostante essa pretenda e miri in qualche modo all'universalità, è «tutto tranne che una neutralizzazione dell'interesse per la giustizia, una insensibilità alla giustizia. È al contrario –ribadisce il Nostro – un sovrappiù iperbolico di esigenza di giustizia» (FL, 71). Occorre infatti, sempre in nome della giustizia, tentare di registrare i limiti teorici e le inadeguatezze concrete che si sono date nel corso della storia della giustizia, e coltivare così quella sensibilità per la sproporzione essenziale in cui è inscritta la vera giustizia. Ma questa responsabilità nei confronti della giustizia non riguarda, come dicevamo, solo la sua storia, essa coinvolge anche il *concetto* stesso. Veniamo così alla seconda modalità di esercizio della decostruzione, quella che lavora direttamente sulle aporie logico-concettuali.

Derrida fa anzitutto osservare come, per decostruire il concetto di giustizia, sia sempre necessario decostruire anche tutta una serie di concetti ad esso connessi (proprietà, intenzionalità, volontà, libertà, coscienza, autocoscienza, soggetto, io, persona, comunità, decisione, ecc.). Ma ancora una volta per "decostruzione" non si intende una qualsivoglia forma di deresponsabilizzazione, una critica meramente negativa del concetto di giustizia e annessi. È vero infatti che non sarebbe una decostruzione se non ci fosse un momento di *epoché*, di sospensione, perfino di angoscia per il presentimento di non poter far leva su nulla. E «non è un semplice momento – osserva Derrida –: la sua possibilità deve restare strutturalmente presente all'esercizio di ogni responsabilità se questa non deve mai abbandonarsi al sonno dogmatico, quindi rinnegare se stessa» (FL, 72). Tuttavia, questa esperienza sistematica di inadeguatezza e di incalcolabile sproporzione deve provenire dall'esigenza di un sovrappiù o di un supplemento di giustizia: è per un eccesso di pretesa che si richiede la massima circospezione. La decostruzione deve trovare la propria forza e il proprio slancio, la sua motivazione in questo appello sempre insoddisfatto, al di là delle determinazioni date di giustizia. In fondo, come abbiamo visto, ciò che si tratta di non fraintendere è proprio il senso di questa sproporzione, di questa dismisura tra la giustizia e il diritto: si tratta più precisamente di non intendere tale separazione in termini di mera contrapposizione, ma, più radicalmente, in termini *aporetici*.

È Derrida stesso a fornire tre *esempi* di aporie concernenti la problematica della giustizia. Si tratta di individuare delle declinazioni di quello che però è un'unica dinamica aporetica: «Di fatto – afferma infatti il Nostro – si tratta di un solo potenziale aporetico che si distribuisce all'infinito» (FL, 73). In tutti gli esempi – osserva ancora il Nostro – si tratta di una dinamica di differenziazione tra «da una parte la giustizia (infinita, incalcolabile, ribelle alla regola, estranea alla simmetria, eterogenea ed eterotropa) e dall'altra parte l'esercizio della giustizia come diritto, legittimità o legalità, dispositivo stabilizzabile, statutario e calcolabile, sistema di prescrizioni regolate e codificate» (FL, 73).

La prima declinazione di quest'aporetica generale riguarda, secondo il Nostro, la *libertà*. La libertà corrisponde infatti all'esercizio della giustizia: «Per esercitare la giustizia o per violarla, devo essere libero e responsabile della mia azione, del mio comportamento, del mio pensiero, della mia decisione» (FL, 75). Questo esercizio risulta immediatamente problematico. *Da un lato*, infatti, l'esercizio di questa libertà deve sempre sottostare o fare riferimento a dei criteri, a delle regole. Tuttavia, se la libertà si riducesse a questo, essa sarebbe la semplice esecuzione di un programma e non una decisione vera e propria; ecco allora, che, *dall'altro lato*, affinché vi sia decisione, si rende altresì indispensabile una certa sospensione della regola. Questo avviene anche nell'esercizio professionale della giustizia: per il giudice non si tratta mai semplicemente di conformarsi, di applicare le leggi preesistenti, o di conformarsi a decisioni analoghe; la decisione del giudice deve essere sempre anche un atto di reinterpretazione, di reinvenzione e quindi di riassetto della legge. L'attività deliberativa del giudice non può ridursi insomma alla mera conservazione o riproduzione della legalità, essa deve in ogni momento anche riaffermarla liberamente. Ogni singolo caso richiede una decisione appropriata che tenga certamente conto della letteratura giuridica, ma che non faccia totale affidamento alla legge vigente. Nessuna legge esistente e codificata può infatti garantire assolutamente la decisione presa. La giustizia, insomma, non è infallibile, e il giudice non può essere definito perfettamente giusto, libero e responsabile, non perché esegua male il suo compito, bensì per il fatto che egli non lo può essere *strutturalmente*. La decisione che egli opera consiste piuttosto nel compiere una *reinvenzione*, e quindi immancabilmente nell'eccedere la legge vigente, in quanto tutti i canoni che noi abbiamo a disposizione per giustificare la sua azione non saranno mai adeguati. Il riferimento al diritto vigente, seppur indispensabile, non fa che allontanare il problema della giustizia, in quanto in esso quel problema è per così dire già stato risolto violentemente, e quindi dissimulato e rimosso.

In definitiva, nonostante la libertà costituisca uno degli assiomi fondamentali per poter pensare la giustizia, essa appare anche come un qualcosa di impossibile e impraticabile. «In nessun momento si può dire *al presente* che una decisione è giusta, puramente giusta (cioè libera e responsabile), né di qualcuno che è giusto né, ancora meno, “io sono giusto”» (FL, 76). Per comprendere appieno la portata di questo discorso, si può allargare la questione del diritto a quello più generale delle *costituzioni* che sono a fondamento di uno Stato. È chiaro, anche in questo caso, che il riferimento alla costituzione non può essere garanzia di giustizia, occorre piuttosto riattualizzare ogni volta di nuovo il momento istitutore, e quindi esercitare la giustizia richiamandola anzitutto come *problema*, o, meglio, come *aporia*.

Ma, se tutto ciò è vero, un'ulteriore declinazione dell'aporia della giustizia consente di vedere una sostanziale e paradossale equivalenza tra il momento della decisione e l'esperienza dell'indecidibilità. La seconda declinazione dell'aporia al cuore del diritto è dunque rappresentata da una sorta di indecidibilità, che a sua volta costituisce il contraltare della libertà.

L'indecidibilità non è, per Derrida, da intendersi come l'oscillazione o la tensione tra due decisioni, ma, ben più radicalmente, come «l'esperienza di ciò che, estraneo, eterogeneo all'ordine del calcolabile e della regola, *deve* tuttavia – è di *dovere* che bisogna parlare – abbandonarsi alla decisione impossibile tenendo conto del diritto e della regola» (FL, 77). La prova dell'indecidibile non rappresenta cioè un arresto o un difetto del processo deliberativo, bensì costituisce la condizione paradossale per cui esso può avvenire solo sospendendo l'orizzonte legale ordinario di riferimento. Per Derrida, l'indecidibilità così intesa segna, e deve segnare per sempre come un marchio indelebile qualunque decisione. Afferma infatti il Nostro: «La prova dell'indecidibile, di cui ho

appena detto che dev'essere attraversata da ogni decisione degna di questo nome, non è mai superata od oltrepassata, non è mai un momento superato (*aufgehoben*) o eliminato nella decisione. L'indecidibile resta preso, incluso, almeno come un fantasma, un fantasma essenziale, in ogni decisione, in ogni evento di decisione. La sua fantomaticità decostruisce dall'interno ogni garanzia di presenza, ogni certezza o ogni presunta criteriologia che garantirebbe la giustizia di una decisione, in verità l'evento stesso della decisione» (*FL*, 78).

Ora, sia l'aporia della libertà che quella controsimmetrica dell'indecidibilità mettono in luce come l'esercizio della giustizia preveda sistematicamente una sospensione di quelle che sono le consuetudini o le norme acquisite, e quindi esso come consista in un tentativo sempre arrischiato di reinvenzione delle stesse. Ebbene, Derrida approfondisce tale aporeticità introducendo quella che definisce *l'aporia del sapere* secondo la quale la giustizia, da un lato, richiede pur sempre il calcolo, la regola, insomma un orizzonte di intelligibilità, ma, dall'altro, essa consiste precisamente nella rottura con qualsivoglia orizzonte di prevedibilità e di attesa. «La decisione – afferma Derrida – segna sempre l'interruzione della deliberazione giuridico- o etico- o politico-cognitiva che la precede, e che *deve* precederla» (*FL*, 81). Rottura con l'orizzonte significa rottura con tutto ciò che è nel potere del soggetto, con tutto ciò che è comprensibile da esso, quindi segna un istante di paradossale *passività* (in fondo, è come se la decisione giungesse dall'*altro*, come se fosse *eteronoma*), e si configura coi tratti della *folia*. La decisione «agisce nella notte del non-sapere e della non-regola. Non dell'assenza di regola e di sapere ma di una re-instituzione della regola che, per definizione, non è preceduta da alcun sapere e da alcuna garanzia in quanto tale» (*FL*, 81).

La giustizia come sospensione di ogni orizzonte di ricevibilità non è però da intendersi nel senso della cancellazione o del venire meno puro dell'orizzonte d'attesa, la giustizia non attende nel senso che è richiesta immediatamente, subito, prima possibile. Alla giustizia, come alla decisione, pertiene dunque strutturalmente la dimensione dell'*urgenza* e della precipitazione. Ciò smentirebbe in primo luogo la tentazione, spesso circolata tra gli interpreti, di assimilare l'idea di giustizia derridiana all'Idea regolatrice in senso kantiano, mentre avvicinerrebbe il concetto di giustizia alla dimensione dell'evento messianico. Infatti, questa paradossale attesa senza orizzonte di attesa è piuttosto assimilabile dal Nostro ad una sorta di esperienza di apertura a ciò che viene, propria appunto dei messianismi. In effetti, è proprio in questa direzione che Derrida approfondirà, come più volte accennato, e come avremo modo di vedere, il senso della giustizia in *Spettri di Marx*. Tuttavia le difficoltà e le resistenze da parte di Derrida non mancano. Afferma infatti Derrida: «Una delle ragioni – afferma Derrida – per cui mantengo una riserva nei confronti di tutti gli orizzonti, per esempio rispetto all'Idea regolatrice kantiana o all'avvento messianico, quanto meno nella loro interpretazione convenzionale, è proprio il fatto che siano degli *orizzonti*. Un orizzonte, come indica il termine greco, è a un tempo l'apertura e il limite dell'apertura che definisce sia un progresso infinito sia un'attesa» (*FL*, 80). Il rischio è sempre quello di mantenersi ancorati in qualche modo ad una dimensione dell'attesa, e quindi di predeterminare la venuta del tutt'altro. I messianismi storicamente affermatosi non sono stati esenti da questo rischio. Ecco perché si tratterà, come vedremo¹⁵³, di complicare la questione e di pensare una sorta di *messianico senza messianismo*. È solo a quest'idea decostruita di messianico che sarà possibile avvicinare l'idea di una giustizia a venire in senso derridiano.

¹⁵³ Cfr. il paragrafo 5.8 “Il messianico senza messianismo”.

Naturalmente per lo stesso motivo per cui l'*a-venire* della giustizia non ha orizzonte di attesa né regolatrice né messianica, e cioè il fatto di quest'urgenza e precipitazioni strutturali, essa non può avere a che fare nemmeno semplicemente con il *futuro*. Ciò che quest'ultimo verrebbe a perdere infatti è ancora una volta l'apertura essenziale alla venuta dell'altro, riducendosi in fondo ad essere una riproduzione del presente, una forma modificata del presente, un presente futuro.

In definitiva, la giustizia è *a-venire*, per Derrida, unicamente nel senso di un *evento reale impossibile* appeso al *forse*. Nonostante, o forse proprio perché impossibile ed impresentabile, essa non è ciò che non si dà mai, anzi è precisamente ciò che accade. Dunque "essere *a-venire*" va inteso nel senso dell'avvenire, dell'accadere, appunto. «La giustizia, come possibilità esperienza dell'alterità assoluta, è impresentabile, – precisa il Nostro – ma è la possibilità dell'evento e la condizione della storia» (*FL*, 83). Certo, in quanto sconvolge ogni parametro di giudizio, la giustizia può apparire non solo impossibile, e quindi strutturalmente appesa al condizionale di un *forse* (non si può mai essere certi della sua possibilità), ma anche «sempre prossima al male, ovvero al peggio» (*FL*, 83). Insomma, la giustizia costituisce sì un appello, ma un appello sempre e strutturalmente ferito¹⁵⁴. Ma si tratta di una "forzatura", di un debordare gli ambiti strutturati del giuridico-politico che vale la pena arrischiare se si vuole lasciare un varco aperto all'avvenire. Essa accade come rifondazione, o meglio come *reinvenzione* dell'ordine dato di tipo giuridico-politico-ideologico. Essa si configura come il momento di eccedenza, di trascendimento, di emancipazione, di rivoluzione dell'ordine costituito.

Infine, proprio in quanto la giustizia apre all'avvenire la trasformazione, attraverso la rifondazione e la reinvenzione del diritto e della politica, non è così sicuro che essa designi un concetto del tutto giuridico o politico. Essa – osserva anzi Derrida – «non è semplicemente un concetto giuridico o politico» (*FL*, 83, corsivo nostro). Ma in fondo non sarebbe nemmeno un concetto etico. La giustizia come rapporto all'altro sarebbe cioè, per Derrida, non solo «al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo» (*SM*, 39), ma più radicalmente, «al di là della morale, e ancor più del moralismo» (*Ibidem*). Naturalmente questo è vero se per morale si intende un qualsivoglia rapporto con l'altro immaginabile e prevedibile.

Tutto ciò, molto concretamente, corrisponde ad una reinvenzione instancabile dei fondamenti del diritto così come erano stati preliminarmente calcolati o delimitati, recuperando quelle zone, quegli spazi del diritto che normalmente possono sembrare di carattere secondario e marginale, ma che invece risultano decisivi per la ridefinizione delle frontiere, e quindi per l'avvenire stesso del diritto e più in generale dell'assetto politico-giuridico-concettuale. Derrida cita qualche esempio, che nel presente lavoro non possiamo svolgere approfonditamente, ma che ci limitiamo, con lui, a segnalare: le leggi sull'insegnamento e sulla pratica delle lingue, la legittimazione delle armi, l'uso a scopo militare della ricerca scientifica, l'aborto, l'eutanasia, il trapianto degli organi, la nascita extra-uterina, la bio-ingegneria, la sperimentazione medica, il "trattamento sociale dell'Aids", le macro- o micro-politiche della droga, dei "senzateo", la questione della differenza sessuale, e infine l'immensa questione dell'animalità e dei diritti degli animali¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Cfr. *FL*, 83.

¹⁵⁵ Cfr. *FL*, 84-85.

§ 4.2 La reazione di Schmitt e di Benjamin

Abbiamo visto come il politico oggi viva una singolare situazione di crisi che può essere generalmente definita come un'inaudita scossa alla struttura dell'appartenenza. Afferma infatti Derrida: «Noi apparteniamo (ecco quel che qui ci arrischiemo a dire) al tempo di questa trasformazione, che è per l'appunto una terribile scossa nella struttura o nell'esperienza dell'appartenenza. E dunque della proprietà. Dell'appartenenza e della condivisione comunitaria: la religione, la famiglia, l'etnia, la nazione, la patria, il paese, lo Stato, la stessa umanità, l'amore e l'amicizia, l'*aimance*, pubblica e privata» (PA, 99). In questo contesto l'idea classica per cui il politico consisterebbe in una creazione di quanta più amicizia possibile risulta desueta ed impraticabile. Oggi un tale ideale di amicizia, con tutte le conseguenze politiche del caso, appare semplicemente *impossibile*.

Abbiamo altresì accennato al fatto che di fronte alla crisi moderna del politico due siano fondamentalmente gli atteggiamenti possibili, l'uno di positiva affermazione, l'altro di riprovevole lamento. Ebbene, all'interno di questa seconda opzione Derrida farebbe rientrare, ognuno a modo proprio, sia il pensiero di Schmitt che quello di Benjamin. Questi due pensatori, infatti, pur apparentemente così distanti, sarebbero rappresentanti di un analogo gesto, di un'analogo reazione nei confronti della crisi del politico. Per Derrida, Benjamin seguirebbe un percorso per molti versi speculare a quello schmittiano, ovvero apparentemente orientato in direzione opposta, ma in verità sarebbe espressione di *un medesimo gesto fondamentale*.

C'è da dire che questo parallelismo avanzato da Derrida è influenzato da un più generale contesto di attenzione a quelle che sarebbero le analogie più o meno latenti tra pensatori tedeschi non ebrei e pensatori ebrei tedeschi, insomma da un interesse allora molto attuale nei confronti della struttura della *psyché* giudeo-tedesca¹⁵⁶. Afferma infatti Derrida: «[...] mi sono molto interessato a ciò che allora ho chiamato la *psyché* giudeo-tedesca, cioè la logica di certi fenomeni di inquietante specularità, a sua volta rispecchiata in alcune grandi figure di pensiero e di scrittori ebrei tedeschi di questo secolo [...]» (FL, 90). E prosegue: «Fra le altre cose di cui non posso parlare qui, abbiamo studiato alcune analogie, fra le più equivoche e le più inquietanti a volte, fra i discorsi di alcuni "grandi" pensatori tedeschi e non ebrei e di alcuni "grandi" pensatori ebrei tedeschi» (FL, 90). E conclude: «È in questo contesto che alcune affinità, limitate ma determinabili, fra il testo di Benjamin e alcuni testi di Carl Schmitt, ma anche di Heidegger, mi sono sembrate degne di essere esaminate seriamente» (FL, 90).

Per Derrida è significativo l'interesse reciproco tra ambienti così distanti, ovvero tra pensatori di destra (conservatori) e di sinistra (rivoluzionari, progressisti). Ciò per il Nostro non sarebbe semplicemente espressione di una generica onestà intellettuale che superi lo scandalo per l'interesse nei confronti della parte avversa, quanto piuttosto il sintomo di una più profonda concordanza e corrispondenza di reazione nei confronti della crisi del politico. Per Derrida, più che la distanza e il contrasto tra queste posizioni è interessante il loro possibile imparentamento, il loro essere espressione appunto di un gesto fondamentalmente analogo. Osserva infatti il Nostro: «Come può succedere che, per certi aspetti, il discorso schmittiano, così ferocemente conservatore, si riconosca tante affinità con i movimenti in apparenza più rivoluzionari di questa epoca, da Lenin a Mao? Qual è il loro comune nemico? E come spiegare l'interesse che certa estrema sinistra, in più d'un paese, ha mostrato per Schmitt? Come spiegare questa influenza ancora viva, malgrado tanti processi? C'è da imparare più da questi equivoci che da così tante denunce

¹⁵⁶ Cfr. FL, 90.

benpensanti che si nascondono dietro una vaga cronaca di contagi e alleanze oggettive. Queste pigre denunce traggono pretesto da questo turbamento e dalla constatazione empirica delle “cattive influenze”, senza avere nient’altro da aggiungere, per distoglierci e cercare di distogliere gli altri dalla lettura, dal lavoro, dalla questione. Coloro che si accontentano di denunciare in questo modo nascondono spesso l’apatia e l’incomprensione, la denegazione, piuttosto, davanti a ciò che il panico reattivo di Schmitt ha almeno, a suo modo, conosciuto» (PA, 369, n. 5).

A sostegno di questa ipotesi di analogia vi sarebbe anche una sorta di indizio storico di un fitto carteggio avvenuto tra i due pensatori. Derrida in particolare menziona una lettera¹⁵⁷ in cui Schmitt si congratula per il saggio *Per una critica della violenza* che Derrida si propone di analizzare. Afferma il Nostro: «È *Zur Kritik der Gewalt* che valse d’altronde a Benjamin, appena pubblicato, una lettera di complimenti del grande giurista cattolico conservatore, ancora costituzionalista all’epoca ma del quale è nota la strana conversione all’hitlerismo nel 1933 e la corrispondenza che intratterrà con Benjamin, con Leo Strauss e con Heidegger, fra gli altri» (FL, 94)¹⁵⁸.

Ora, in generale, questo gesto che imparenta i due autori è fondamentalmente ambivalente e problematico, in quanto consiste, da un lato, in una consapevolezza lucida dell’aporeticità caratterizzante il politico, nell’evidenziazione di un fattore di eccedenza immanente al diritto. E tuttavia, dall’altro lato, tale diagnosi critica finisce per assumere

¹⁵⁷ Per quanto riguarda i rapporti tra Benjamin e Schmitt, Gurisatti osserva come Benjamin citi la *Teologia Politica* schmittiana del 1922 nel suo *Il dramma barocco tedesco* a p. 105 (note 15 e 17-18) e alle pp. 110-111. E prosegue: «In un curriculum risalente agli anni 1928-1929 Benjamin menziona Schmitt tra i suoi principali punti di riferimento per la concezione del *Dramma Barocco* (cfr. *Curriculum 2*, trad. it. di G. Gurisatti in *Ombre corte*, Einaudi, Torino, 1993, p. 9). Ancora nel 1930, già in piena fase “marxista”, egli invia a Schmitt una copia del *Dramma barocco*, accompagnandola con parole di stima, in particolare riguardo alla “dottrina della sovranità nel XVII secolo”. Egli afferma di seguire con attenzione la produzione schmittiana di quegli anni, e di avere tratto da *La dittatura* (prima ediz. 1921; seconda ediz. 1928), “una conferma del [proprio] metodo di ricerca nell’ambito della storia dell’arte (W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, vol. III, cit., p. 558 [a C. Schmitt, 9 dicembre 1930]). Con riferimento alla questione della tecnica trattata nella conferenza *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, del 1929 (trad. it. di P. Schiera in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 179-180), il nome di Schmitt compare anche negli appunti relativi alla stesura del 1939 de *L’opera dell’arte* (cfr. W. BENJAMIN, *Appendice a “L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica”*, trad. it. di G. Quadrio-Curzio in OCWB, VII, p. 334). Per parte sua Schmitt, in *Amleto o Ecuba*, uscito nel 1956, dedica un capitolo al *Dramma barocco* di Benjamin, rammentandone sia le menzioni sia la considerazione espressa nella lettera citata (cfr. C. SCHMITT, *Amleto o Ecuba. L’irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 1983, pp. 109-116)» (G. GURISATTI, *Costellazioni*, Quodlibet, Macerata, 2010, p. 76, nota 79). Ma per quanto concerne specificatamente la lettera menzionata da Derrida, Tomba osserva come «non esista alcuna lettera di Schmitt a Benjamin» (M. TOMBA, *La “vera politica”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 225, n. 56). Tomba avanza l’ipotesi che l’invenzione derridiana di uno scambio di corrispondenza tra Benjamin e Carl Schmitt sia dovuta alla «persistenza di un pregiudizio ideologico che impedisce a molta letteratura di seguire Benjamin sul terreno della critica alla democrazia» (*Ibidem*). In effetti, nelle varie ricostruzioni (e profili biografici) dedicate al rapporto Benjamin-Schmitt, sempre relative allo scritto del 1921, non compare alcun riferimento alla lettera in questione, mentre invece viene sempre menzionata la lettera di Benjamin a Schmitt in relazione al *Dramma barocco*. Nemmeno lo stesso Schmitt, in *Amleto e Ecuba*, menziona la sua lettera. L’unico accenno a un diretto apprezzamento di Schmitt nei confronti dello scritto di Benjamin sulla violenza è presente (ma *en passant* e senza alcuna indicazione delle fonti) nel saggio di Habermas, *L’attualità di Walter Benjamin*, in J. HABERMAS, *Cultura e critica*, Einaudi, 1980, p. 265, nota 10. Siamo dunque portati a pensare che la citazione operata da Derrida non sia corretta, bensì piuttosto l’esito di un riferimento un po’ “a braccio”. Esprimiamo invece qualche riserva nel motivare tale errore in termini di pregiudizio ideologico, come vedremo meglio più avanti.

¹⁵⁸ Cfr. anche questo punto: «Carl Schmitt, che Benjamin ammirò e con il quale scambiò una corrispondenza, si congratulò con lui per questo saggio» (FL, 88).

l'inflessione del lamento e della riprovazione. La reazione è di tipo "negativo", difensivo, non di positiva e radicale accettazione.

In altri termini, viene compresa la strutturale aporeticità del diritto e del politico, viene analizzata in modo profondo e lucido la criticità cui va incontro il politico odierno, si pretende di interpretare correttamente, ovvero in modo radicale, la tradizione del politico, viene rilevato e tematizzato il fattore di eccedenza immanente al diritto e che lo destina alla rovina, *e tuttavia* – questo sarebbe il punto decisivo – si rimane fondamentalmente, secondo Derrida, all'interno di una *logica dell'opposizione*. Questo perché si dimostra di continuare fondamentalmente a credere nella *purezza* delle distinzioni di cui pur si è in grado di analizzare l'aporeticità, e di continuare a presupporre una *dimensione originaria* da contrapporre ad una sorta di condizione derivata di *caduta*, o più in generale di *degenerazione* del politico. La contaminazione tra il diritto e l'istanza di eccedenza non è intesa in termini derridianamente archi-originari, ma concepita in termini, come vedremo meglio, di una messa in prospettiva archeo-teleologica. Questo fa sì che la crisi del politico venga intesa in termini catastrofici: la crisi significa il rischio della catastrofe assoluta, la fine *tout court* del politico, la fine di un mondo, e l'esplosione di una violenza assoluta.

Inoltre, nel momento in cui non si accetta il fatto che una differenza *pura* tra il diritto e l'istanza di non diritto, di eccedenza interna al diritto, non si sia mai data in quanto tale, ci si trova costretti a mettere in atto tutta una serie di tentativi, che Derrida giudica disperati e patetici, volti a cercare di salvare quella che in realtà è una distinzione fittizia. Ci si trova costretti a fingere la sussistenza di certe categorie, pur nella constatazione del loro autodecostruirsi. Derrida osserva come questo gesto consista, in definitiva, nel rimanere ancorati ad una logica della finzione in cui si presuppone la sussistenza delle distinzioni, e contemporaneamente nel tentare di esorcizzazione di quella che sarebbe invece la realtà, ovvero lo spettralizzarsi della distinzione, il fatto che vi sia una contaminazione di tipo *différentielle*. La logica della finzione figurerebbe insomma, per il Nostro, come una sorta di grande esorcismo della logica della spettralità.

Per quanto riguarda in particolare Schmitt, egli si caratterizza per un atteggiamento tipicamente ambiguo, bifronte. Osserva in particolare Galli: «Non sembra fuori luogo istituire una relazione analogica fra doppio sguardo mitico di Giano e quello politico di Schmitt, dotato della medesima capacità ambivalente di vedere da due lati il "politico", ossia di cogliere il passaggio tra informe e forma, tra Caos e ordine, tra guerra e pace, e la loro fatale reversibilità, cioè di nuovo il passaggio tra forma e crisi»¹⁵⁹. Anche per Derrida Schmitt rappresenterebbe una sorta di figura *borderline*, al limite tra la lucidità diagnostica e la nostalgia per il ritorno ad un'origine più pura del politico. Egli lo descrive in questi termini: «Un soldato notturno in agguato vuole proteggersi: nella sua torre di guardia, nel forte di una fortezza, dalla torretta o dalla feritoia, vuole restare in questa logica del politico che noi riteniamo decostruttibile, in corso di decostruzione» (PA, 191).

Secondo Derrida, Schmitt partirebbe da una posizione di estremo realismo e disincanto, di osservazione lucida della situazione in cui versa il politico. E tuttavia ciò che è degno di attenzione particolare è il modo in cui egli *reagisce* dinanzi a tale pur lucidissima diagnosi. Egli – osserva Derrida – ne è terrorizzato. Schmitt è insomma un lucido osservatore degli sconvolgimenti in corso o che stanno per coinvolgere il concetto tradizionale del politico, ovvero potremmo dire l'intera nostra tradizione europea, con tutto il suo portato di cultura teologica, giuridica, filosofica e politica. Ma la sua *reazione*

¹⁵⁹ C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 7. Cfr. anche C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.

è dettata dalla paura, dal panico, dal terrore di fronte alla spettralizzazione dei confini tradizionali del politico. Essa consiste nel cercare di salvare radicalizzando quello che è il concetto tradizionale del politico, dunque attraverso un gesto reazionario e conservatore. Il discorso schmittiano, osserva ancora il Nostro, «si costruisce contro la minaccia di questa rovina. Si difende, si mura, si ricostruisce incessantemente, contro ciò che viene, si batte contro l'avvenire con un'energia profetica e patetica» (PA, 109).

Di fronte alla crisi del politico, alla non rintracciabilità delle frontiere, di fronte alla spettralizzazione delle frontiere, egli reagisce cercando disperatamente di recuperare la purezza della distinzione amico/nemico, ovvero il politico puro in termini di pura ostilità. È in questo modo che, con Schmitt, si passa dalla concezione tradizionale del politico come creazione di quanta più amicizia possibile, al politico come *polemologia pura*.

L'invenzione del nemico non è solo una questione di definizione del politico, in gioco non è solo la sua tenuta teoretica: Schmitt tenta di salvaguardare questo concetto per una reazione di fronte alla spettralità, per tranquillizzarsi (quindi per una reazione "emotiva"). «L'invenzione del nemico: è questa l'urgenza e l'angoscia, questo il successo da inseguire, insomma, per ripoliticizzare, per mettere fine alla spoliticizzazione; laddove il nemico principale, laddove l'avversario "strutturante" sembra introvabile, laddove non si può più identificarlo, e dunque non è più affidabile, la stessa *fobia* proietta una mobile molteplicità di potenziali nemici, sostituibili, metonimici e segretamente alleati tra di loro: la congiura» (PA, 104).

Derrida osserva come Schmitt, nel tentativo di portare ad estrema formalizzazione e di radicalizzare la tradizione del politico, finisca tuttavia per rimanere ancorato ad una logica dell'opposizione, nel credere nelle distinzioni di cui pur lamenta l'autodecostruzione in atto, e quindi per configurare un gesto reazionario e conservatore dagli esiti inevitabilmente totalitari. Osserva il Nostro: «Questa angoscia reattiva e pronta a tutto si presenta spesso nel rigore del concetto, un rigore vigile, minuzioso, implacabile ed erede della tradizione. Della tradizione che tutto questo discorso intende d'altra parte servire e ripetere, per permetterle di misurarsi con la novità di ciò che viene e per tentare, sembra, di sopraffarlo. Con l'energia della disperazione» (PA, 109).

Derrida osserva come forse è proprio il terrore nei confronti della spettralizzazione a portarlo a vedere con maggior lucidità di altri, «come se la paura di veder venire quel che in effetti viene avesse aguzzato lo sguardo di una vedetta assediata» (PA, 368-369, n. 5). «La lucidità e la paura – continua il Nostro – non solo hanno spinto un guardiano notturno, terrorizzato e insonne, ad anticipare le tempeste e i terremoti che stavano per sconvolgere il campo storico, lo spazio politico, le frontiere dei concetti e dei paesi, l'assiomatica del diritto europeo, i legami tra la tellurica e la politica, la tecnica e la politica, i media e la democrazia parlamentare, ecc. Con ciò, un tale "guardiano" sarebbe stato più sensibile di tanti altri alla fragilità, alla precarietà "decostruttibile" delle strutture, delle frontiere e degli assiomi che voleva a ogni costo proteggere, restaurare e "conservare"» (PA, 368-369, n. 5).

Ma anche per quanto concerne Benjamin, saremmo di fronte ad una comprensione dell'aporeticità, ma allo stesso tempo, ad una fede nella purezza delle distinzioni e in una dimensione originaria rispetto a quella critica.

Derrida rivendica piuttosto di appartenere al filone intrapreso da Nietzsche e proseguito da Nancy, ad esempio. Per Derrida, l'amicizia viene sempre intesa in termini paradossali, ma la distinzione amico-nemico si perde *originariamente*, si è al cospetto di un'impossibilità archi-originaria. Derrida conferma in un certo senso la denuncia di spoliticizzazione, «non però per deplorarla, come fa Schmitt» (PA, 130). Analogamente, Derrida prende anche le distanze dal gesto di Benjamin. Per Derrida, si tratta di decostruire i concetti di tradizionali di politica, di amicizia, di giustizia, «non per far loro

la guerra e vedervi il male, ma per pensare e vivere una politica, un'amicizia, una giustizia che incominciano rompendo con la loro naturalità o la loro omogeneità, con l'allegazione al luogo d'origine. Che incominciano dunque dove il cominciamento (si) divide e differisce. Che cominciano col marcare un'eterogeneità "originaria" che è già venuta e che può solo venire, nell'avvenire, ad aprirle. Sia pure a se stesse» (PA, 131).

Non si tratta dunque di rompere semplicemente con la tradizione del politico e passare decisamente a qualcosa d'altro: l'alternativa a quella che intende presentarsi quale diagnosi neutra del politico, e che invece sarebbe la più feroce e pericolosa affermazione di una certa concezione del politico, è quella piuttosto di una presa di posizione, o meglio di un'assunzione di responsabilità, nei confronti del reale. Derrida non crede nei cambi radicali di paradigma, nelle cesure assolute, bensì ritiene che l'urgenza odierna consista nell'approfondimento pratico e concettuale di una trasformazione in corso. «Si cercherebbe – afferma il Nostro – di pensare, interpretare, mettere in opera, un'altra politica, un'altra democrazia. Più esattamente, cerchiamo quel che oggi si cerca. Cerchiamo di dirlo, tematizzarlo, formalizzarlo attraverso una decostruzione in corso – il corso del mondo – sotto i suoi vecchi nomi. Dire, tematizzare, formalizzare, non sono gesti neutri o apolitici, venuti a strapiombo a cose fatte. Questi gesti sono delle prese di partito in un processo» (PA, 130). Sarà solo questo paradossale aggravamento della crisi del politico tradizionale a consentire di farsi orientare da un'idea di giustizia, e di continuare a pensare possibile un avvenire per la democrazia. In questo modo, vedremo come Derrida riesca a ricomprendere nella propria prospettiva sia una dimensione conservatrice che una dimensione reazionaria, oltrepassandone l'unilateralità.

Più in particolare, questa reazione nei confronti della crisi del politico determina anche il modo di rapportarsi nei confronti della modernità. È cioè in gioco il senso della strutturalità della crisi, e quindi è importante capire se ci troviamo di fronte ad una crisi del politico *tout court*, o del politico nella forma statuale moderna. Sia Benjamin che Schmitt condividono lo stesso contesto storico di crisi del modello europeo della democrazia borghese, liberale e parlamentare, dunque in generale del concetto di diritto ad esso collegato. Crisi che raggiunge il massimo livello nella Germania sconfitta. Connessi a questo fenomeno di crisi della democrazia vi sono tratti tipicamente moderni come il *diritto di sciopero* e il concetto di *sciopero generale*. Inoltre, considerando il fatto che ci troviamo all'indomani di un conflitto mondiale, siamo nel momento di sviluppo (e però anche di fallimento) del *discorso pacifista*, dell'*antimilitarismo*, della più generale *critica della violenza* (in particolare la critica alla violenza giuridico-poliziesca). Infine, siamo nel momento di massima attualità del problema della *pena di morte*, dei crimini di guerra, del diritto a punire in generale¹⁶⁰. Il tutto nel momento di massima espansione e progresso delle nuove potenze mediatiche, nonché nel momento di mutamento delle pratiche di discussione e di deliberazione parlamentare. La problematica su cui si staglia la riflessione di questi autori è dunque la stessa, e analoga è la critica che essi intraprendono.

Si può dire che la vera posta in gioco sia infatti la critica e l'avvenire, la possibilità democrazia formale e parlamentare. Benjamin infatti appartiene, assieme a Schmitt, alla grande ondata antiparlamentare, e antilluministica degli anni Venti. Non è un caso che questi pensatori, come più in generale, i grandi pensatori politici, siano in genere antidemocratici. Si può dire infatti che la vera posta in gioco dell'interpretazione della fine del politico è una certa interpretazione della possibilità e dell'avvenire della democrazia. Dal canto suo, Derrida intende scommettere sulla possibilità della democrazia, pur nella consapevolezza di tutte le sue criticità.

¹⁶⁰ Cfr. FL, 94.

Poi, più in generale, è in gioco la critica della rappresentazione in quanto perversione e caduta del linguaggio nella tecnica della comunicazione. In particolare, Benjamin metterà in atto un'interpretazione del linguaggio «secondo cui il male, cioè la potenza letale, giunge al linguaggio precisamente attraverso la via della rappresentazione [...], cioè attraverso la dimensione rappresentativa, mediatrice, dunque tecnica, utilitaria, semiotica, informativa, altrettante forze che sradicano il linguaggio e lo trascinano nella caduta, lo fanno decadere lontano o fuori dalla sua destinazione originaria» (FL, 87), che invece corrisponde alla nominazione. V'è quindi una contrapposizione tra dimensione originaria (nominazione) e dimensione del male, della caduta, della degenerazione (linguaggio rappresentativo, comunicativo, tecnico...).

Ma il punto decisivo riguarda la questione sul nazismo e la soluzione finale. Derrida osserva infatti come ciò che accomuna Benjamin e Schmitt è certamente il comune sfondo problematico su cui si staglia la loro riflessione, ovvero la critica alla democrazia, al parlamentarismo, alle moderne tecnologie, ovvero come entrambi si pongano come interpreti della crisi odierna del politico («crisi del modello europeo della democrazia borghese, liberale e parlamentare, e dunque del concetto di diritto che ne è inseparabile» (PA, 93)). In particolare, essi svolgono, ognuno a proprio modo, una critica ed un tentativo di riabilitazione di un'eccedenza al cuore del politico. Ma il fulcro del confronto sarebbe ancor più scottante e riguarderebbe niente meno che l'atteggiamento nei confronti della "soluzione finale". Notiamo comunque come la questione della soluzione finale sia strettamente correlata alla questione dell'interpretazione della crisi della democrazia, ovvero della massima espressione della forma statale moderna. Si può anzi affermare che questi due fenomeni siano come due facce della stessa medaglia.

È indubbio che entrambi i pensatori condividano il medesimo interesse, allora molto diffuso, per il problema della violenza e della distruzione radicale, dell'annientamento. Afferma infatti Derrida: «[...] alcune affinità, limitate ma determinabili, fra il testo di Benjamin e alcuni testi di Carl Schmitt, ma anche di Heidegger, mi sono sembrate degne di essere esaminate seriamente. Non solo in ragione dell'ostilità verso la democrazia parlamentare, anzi verso la democrazia *tout court*; non solo in ragione dell'ostilità all'*Aufklärung*, di una certa interpretazione del *polemos*, della guerra, della violenza e del linguaggio, ma anche in ragione di una tematica della "distruzione" allora molto diffusa» (FL, 90).

Ma più in particolare, ciò che a Derrida interessa evidenziare è dato dalle possibili contaminazioni tra i loro rispettivi discorsi e il "peggio", ovvero la "soluzione finale". Circa il modo in cui risolvono il tema della distruzione radicale i due autori sembrerebbero massimamente distanti. Poi, per quanto riguarda specificamente il tema della "soluzione finale", se per Schmitt la presa di posizione a favore del nazismo è conclamata, per quanto riguarda Benjamin, sembrerebbe fuori discussione la sua condanna. Ebbene, invece la provocazione di Derrida è quella di tentare di mostrare come anche nella apparente distanza massima di posizione tra i due autori vi sia il rischio di una ricaduta in un medesimo gesto, dall'esito totalitario. La preoccupazione di Derrida sembra essere quella di rintracciare proprio nel pensatore che morì suicida vittima del regime nazista quei presupposti concettuali che avrebbero più o meno surrettiziamente e inconsapevolmente imparentato la sua posizione a quella schmittiana, invece dichiaratamente nazista.

Non a caso il saggio che Derrida dedica a Benjamin consiste nell'intervento ad un convegno che si tenne il 26 aprile 1990 a Los Angeles sul tema *Nazism and the "Final Solution": Probing the Limits of Representation*. Vedremo come Derrida tenti di inquadrare l'intero saggio all'interno della questione nazista, mostrando come l'intero saggio sia preventivamente orientato da una sorta di ossessione per il tema della violenza

sterminatrice. Afferma infatti Derrida: «Questo testo inquieto, enigmatico, terribilmente equivoco, lo considero come ossessionato in anticipo (ma si può dire qui “in anticipo”?) dal tema della distruzione radicale, dello sterminio, dell’annichilimento totale» (FL, 86). Il testo di Benjamin, inoltre, si porrebbe preventivamente all’interno di una prospettiva ebraica. Infatti, come vedremo, Benjamin contrapporrà una giustizia divina, appunto ebraica, ad una giustizia mitica legata (fondatrice del) al diritto e di tradizione greca. Ma la domanda generale che orienta l’interpretazione derridiana del saggio di Benjamin è la seguente: «Cosa avrebbe pensato Benjamin, o almeno quale pensiero di Benjamin è virtualmente formato o articolato in questo saggio (ed è anticipabile?) riguardo alla “soluzione finale”?» (FL, 88). Questa domanda generale non riguarda solo il nazismo in sé, ma anche tutte le altre questioni strettamente connesse della responsabilità, dell’intelligibilità, abbraccia cioè tutte le problematiche prima evidenziate.

Ma perché si tratterebbe di un’ipotesi di lettura arrischiata? Per molteplici motivi. Ma innanzitutto per un problema ovvio di date oggettive, se si pensa anche solo che la conferenza del Wannsee è del 1942, mentre il suicidio di Benjamin avviene nel 1940. Nonostante ciò, vi sarebbero, secondo Derrida, nel saggio allusioni e indizi che porterebbero ad avanzare e sostenere «l’ipotesi secondo la quale Benjamin, sin dal 1921, non pensava ad altro che alla possibilità di questa soluzione finale che sfida tanto più l’ordine della rappresentazione in quanto sarebbe forse rientrata ai suoi occhi nel male radicale, nella caduta come caduta del linguaggio nella rappresentazione» (FL, 89). Vi sarebbe una «logica costante» nel discorso benjaminiano che farebbe supporre che per Benjamin, dopo la cosa irrepresentabile della soluzione finale, possa essere possibile «il ritorno o l’avvento ancora promesso di una lingua dei nomi, di una lingua o di una poetica della denominazione, in opposizione a una lingua dei segni, della rappresentazione informativa o comunicativa» (FL, 89).

Ora, se questa messa in prospettiva archeo-teleologica, sia da parte di Benjamin che da parte di Schmitt, è il rischio che va paventato, perché è ciò che ancora oggi si rischia di ripetere, allora per Derrida sarà utile analizzare in cosa consista precisamente questo gesto. Ed è per questo che Derrida rivendica l’attualità dello studio di questo confronto tra Benjamin e Schmitt. Osserva infatti: «Se il contenuto dei loro esempi privilegiati è un po’ superato, i loro schemi argomentativi sembrano meritare oggi più che mai l’interesse e la discussione» (FL, 121).

§ 4.3 Schmitt e l’eccezione della decisione sovrana

Ma veniamo dunque a Schmitt. Per Schmitt, come noto, l’assioma fondamentale del politico non è altro che la distinzione amico/nemico: «Che il politico come tale, che l’esser-politico del politico sorga, nella sua possibilità, con la figura del nemico, costituisce l’assioma schmittiano nella sua forma più elementare» (PA, 104). E ancora: «la specifica distinzione politica, alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*» (PA, 105).

Si tratta per Schmitt di smascherare la logica opposizionale al cuore del politico come produzione di amicizia. Il processo di identificazione è infatti in realtà un processo di *doppia identificazione*, perché l’identificazione della cerchia di amici corre parallelamente all’identificazione della cerchia di nemici. Il politico non consiste cioè tanto nell’individuazione di una fraternità universale, che è impossibile, illusoria, bensì

nell'individuazione di un'opposizione, di un conflitto, di una situazione di ostilità. L'identificazione del *nemico* (*hostis*) costituisce l'atto di inaugurazione del politico, è quindi l'assioma principale.

In questo modo, Schmitt formalizza la struttura del politico in una sorta di impossibilità dell'amicizia. Non si tratta di una mera *negazione* dell'amicizia, e quindi di una forma di inimicizia (*echthros*), quanto più radicalmente di una sorta di ostilità pura (*polemos*), ovvero di *polemologia pura*¹⁶¹. Osserva infatti Derrida: «Il contrario dell'amicizia, in politica, e secondo Schmitt, non è l'inimicizia, ma l'ostilità».

C'è il tentativo di pensare l'opposizione amico-nemico in se stessa, non il tentativo di sopprimerla in nome dell'amicizia. Inoltre, il fatto che il rapporto con l'altro, con lo straniero debba essere inteso in termini di opposizione *pura*, significa che esso dev'essere scevro da considerazioni di tipo xenofobico, o da sentimenti di antipatia o odio, così come il politico, parallelamente, dev'essere separato dalle altre dimensioni (di tipo etico, morale, teologico, ecc.). La sfera del politico si definisce proprio in questa rottura dall'inimicizia privata, essendo l'individuazione di un'opposizione pura. Il nemico non è dunque l'*inimicus*, ovvero il nemico privato, determinato da motivi di ostilità o antipatia privata, bensì l'*hostis*, il nemico pubblico. Inoltre, il fatto che il politico implichi la contrapposizione tra gruppi, ovvero il fatto che sia identificabile un nemico pubblico da combattere, significa che essa si regge sulla possibilità reale della *guerra*. Una comunità politica viene alla luce nel momento in cui si pone come “comunità umana di combattimento” (*kämpfende Gesamtheit von menschen*), come collettività *che combatte* (*kämpfende*, participio presente).

Si tratta di una guerra non di tipo interno, civile, ovvero espressione di interessi privati: la guerra vera e propria è per Schmitt solo quella esterna. Per riprendere un'altra terminologia greca: non la *stasis* (guerra interna, civile), bensì il *polemos* (la guerra esterna, interstatale). Per Schmitt la guerra vera è propria è quella esterna, e non la guerra civile o rivoluzionaria, in quanto quest'ultima non farebbe altro che riprodurre in scala per così dire ridotta gli stessi meccanismi che ricondurrebbero alla guerra esterna, con la

¹⁶¹ Afferma Derrida: «Siccome non potrebbe esserci ostilità senza la *possibilità reale* di questa messa a morte, non c'è neanche, correlativamente, alcuna amicizia al di fuori di questa pulsione mortifera – che non vorrebbe essere necessariamente criminale» (PA, 150). Derrida sottolinea come questa pulsione mortifera dell'amico/nemico proceda dalla vita e non dalla morte, «dall'opposizione a sé della vita in quanto si afferma da sé, e non da qualche attrazione della morte da parte della morte o per la morte» (PA, 150). Insomma, non ci sarebbe per Schmitt alcuna attrazione per la morte, il negativo, l'ostilità; non si tratta di odio, di un'ostilità di carattere psicologico, privato, individuale, quanto piuttosto di una constatazione, di una necessità antropologica, di un'ostilità senza affetto, un'aggressività puramente spassionata o de-psicologizzata, un'ostilità pura, e finalmente puramente filosofica.

Un ultimo appunto quindi sul *presupposto* (l'*inizio*) di Schmitt: «A Schmitt si è rimproverato di aver fatto del nemico, e non dell'amico, il “criterio concettuale propriamente positivo (*das eigentlich positive Begriffsmerkmal*)” nella definizione del politico» (PA, 181). In realtà, come abbiamo visto non prevalere la morte sulla vita, così «l'insistenza instancabile sul nemico non implicherebbe per nulla una prevalenza del negativo, o quantomeno il “primato” di ciò che in tal modo è “negato”» (PA, 181). Schmitt giudica, atteggiandosi a logico o dialettico classico, questa obiezione come una forma di “stereotipo”. Per Schmitt, partire dal negativo, dal nemico, è semplicemente una strategia, un buon metodo. Per Schmitt si tratta, ancora una volta, di partire dalla negatività opposizionale, dunque dall'ostilità, per accedere al politico. La definizione di amico non è immediatamente disponibile, bensì è possibile solo in riferimento al termine opposto, il nemico. È l'ostilità dunque il punto di partenza per concepire il politico. Ma si badi bene: partire dal nemico non significa partire dal contrario dell'amico, ma «partire *dal contrario* senza di cui non c'è né amico né nemico» (PA, 182). Ciò che Schmitt presuppone non è tanto il negativo o il positivo, ma un determinato tipo di dialetticità che si traduce nella “possibilità (reale) della guerra”. «In una parola, l'ostilità è richiesta per metodo e per definizione, dalla definizione stessa della definizione. Dalla dialetticità o dalla diacriticità, e anche dalla necessità della topica, le quali non vanno, pertanto, senza la possibilità della guerra» (PA, 182).

differenza che nella guerra civile non si tratta di una guerra fra Stati ma di un indebolimento dello Stato attraverso il contrasto delle forze interne quali ad esempio quelle dei partiti politici. Schmitt – osserva infatti il Nostro – «descrive la guerra civile come una guerra fra due Stati, una guerra in vista dello Stato, una guerra tra uno Stato indebolito e uno Stato potenziale da costituire, una guerra per la presa o la ricostituzione di un potere statale. La guerra intrastatale non sarebbe che un caso della guerra in generale, della guerra in senso proprio, e cioè della guerra interstatale» (PA, 147). Insomma, per Derrida, non ci sarebbe in realtà che *un solo* concetto di guerra in Schmitt, quello appunto di guerra esterna.

Schmitt specifica che non è detto che la guerra debba essere per forza in corso perché si abbia il fenomeno del politico, è sufficiente che essa sussista come *possibilità reale*. L'ostilità non dev'essere una sorta di odio, di inimicizia privata, un sentimento, ma corrispondere ad una possibilità reale. Così, ad esempio, nella vita dei popoli non è detto che siano sempre in corso guerre, però, affinché vi sia un clima politico, deve essere avvertita la possibilità concreta, reale di una guerra imminente. Naturalmente la guerra, qualora accada, non è che la realizzazione estrema dell'ostilità. «Essa – afferma Schmitt – non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e supporre di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però restare *presente come possibilità reale (als reale Möglichkeit vorhanden bleiben)*, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato»¹⁶².

Il concetto di possibilità reale vuole cioè indicare una situazione quanto meno paradossale: da un lato infatti la guerra rappresenta il caso eccezionale, non la situazione normale e ordinaria, e quindi la possibilità estrema, essa non dev'essere necessariamente in corso, effettiva, dall'altro questa eccezione è ciò che deve essere sempre possibile. Tutto ciò è quanto meno difficile, se non impossibile, da concepire.

Essa deve essere presentemente possibile, possibile adesso, nel presente, altrimenti non avrebbe senso il raggrupparsi di una comunità, se non fosse per contrapporsi ad un nemico. La comunità politica è definita dalla possibilità reale di identificare un nemico. «Appena è possibile, la guerra è in corso, sembra dire, presentemente, in una società in lotta, in una comunità presentemente in guerra, poiché non si presenta a se stessa se non riferendosi a questa guerra possibile» (PA, 107). Ma, per Schmitt, non è necessario che la guerra sia effettivamente dichiarata, è sufficiente che essa sussista in quanto *possibilità*. Il fatto che essa non sia immediatamente effettiva, che non si dia presentemente, non turba in nessun modo il fatto che essa sia “richiesta”. Per Schmitt, infatti, «essa è eventuale dal momento in cui è possibile» (PA, 107). «La guerra ha luogo, è già iniziata prima di incominciare, dacché è tenuta come eventuale (cioè annunciata come un evento non escluso in una sorta di futuro contingente)» (PA, 107).

Per quanto riguarda la concezione dell'arma, della minaccia propria della guerra, essa, per Schmitt, consiste nella *messa a morte fisica di un uomo*. Il politico in Schmitt è sempre cioè pensato in riferimento alla possibilità della messa a morte fisica dell'altro, ovvero dell'uccisione con spargimento di *sangue*. L'antropologia fondamentale di Schmitt, ovvero l'ontologia della vita umana, è tale per cui la vita umana è un combattimento, e ogni uomo un “combattente”. Si noti come la *messa a morte fisica* del nemico, la pena di morte, non sia riducibile semplicemente né ad una morte naturale, né ad un assassinio, né ad un crimine di guerra: essa è piuttosto l'essenza del politico, la condizione di im-possibilità dell'amicizia, è il rapporto-non rapporto (e quindi il rapporto paradossale) che giace a fondamento il politico.

¹⁶² C. SCHMITT, trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del “politico”*, cit., p. 116, corsivi di Derrida.

Infine, «[la strategia della presupposizione (*Voraussetzung*) schmittiana] richiede sempre che la presupposizione della possibilità reale o dell'eventualità sia presente in modo determinato (*vorhanden*). E questa presupposta presenza è quella della decisione politica, ovvero della decisione che decide chi è il nemico» (PA, 152). E ancora: la guerra ha le sue regole e le sue prospettive, le sue strategie e le sue tattiche, che però presuppongono (*voraussetzen*) una decisione politica (politiche *Entscheidung*)» (PA, 153). Infine, la celebre definizione schmittiana della sovranità recita: «Sovrano è chi *decide* nello stato di eccezione». Insomma, nella definizione schmittiana del politico è compreso come strutturale anche il fattore della *decisione*. Anzi, se il politico insorge nel momento dell'identificazione del nemico, esso consiste *tout court* in questo istante della *decisione*. La "possibilità reale" è sempre intesa in modo determinato (*vorhanden*), e il momento di questa determinazione coincide col momento della decisione politica. La contrapposizione amico-nemico non è in definitiva legata all'appartenenza comunitaria (anche se paradossalmente la riconferma), ma al fattore della decisione politica.

Ma anche la decisione presenta caratteri quanto meno problematici, i quali sono causati, ancora una volta, da un fattore intrinseco di *eccedenza*. La decisione infatti rappresenta quell'istanza eminentemente giuridica che però consiste nel fare *epoché* del diritto, è il momento di sospensione del diritto. La decisione infatti riguarda per Schmitt casi eccezionali in cui sono in gioco la sopravvivenza e la sussistenza complessiva di un ordinamento giuridico. E casi eccezionali sono sempre casi di guerra, casi in cui ne va della sopravvivenza stessa di un'istituzione giuridico-politica. Osserva Derrida: «La decisione seria è il caso di guerra, è l'ostilità assoluta che decide quindi anche del suo contrario (l'amicizia)» (PA, 155). La sovranità non è dunque semplicemente l'espressione del potere di una comunità politica, di uno Stato, bensì corrisponde al momento in cui questa stessa comunità politica *lotta* per affermarsi.

Il caso di guerra resta il fattore veramente decisivo, il momento serio della decisione e della vita politica in generale di un popolo. E, come la guerra è il caso estremo, eccezionale, ma appunto decisivo, fondamentale per il fenomeno politico, così anche la decisione che decide circa l'identificazione del nemico, e quindi della guerra, è attraversata da un fondamentale fattore di eccedenza, di eccezionalità. Vi sarebbe insomma un rapporto intrinseco tra il concetto di sovranità e il concetto di eccezionalità. Per Schmitt, nella decisione sovrana riconvergerebbero quei fattori che d'altra parte egli tenta di distinguere rigorosamente dal politico, ovvero l'istanza *teologica* ed etica¹⁶³.

Insomma, l'idea della *possibilità reale* può essere anche rideclinata e approfondita osservando come *l'eccezione è la regola*. «L'eccezione è la regola, ecco quel che forse vuol dire questo pensiero della possibilità reale. L'eccezione è la regola di ciò che accade, la legge dell'evento, la possibilità reale della sua possibilità reale. È l'eccezione a fondare la decisione riguardo al caso o all'eventualità» (PA, 155). E prosegue: «Che questo caso, questa situazione non sopravvenga se non eccezionalmente, non sospende, non supera né annulla il suo "carattere determinante". Questa eccezionalità fonda al contrario l'eventualità dell'evento. Un evento non può essere evento, e decisivo, che essendo eccezionale. Un evento come tale è sempre eccezionale» (PA, 155).

Schmitt vorrebbe essere precisamente un politologo, ovvero un giurista-storico-del-teologico-politico, vorrebbe definire l'essenza del politico, quindi è chiaro che proprio in Schmitt la difficoltà si capitalizza al massimo, «in maniera "abissale"» (PA, 139). Schmitt vorrebbe fornire un'ontologia, e quindi offrire un discorso corretto, vero, scientifico in

¹⁶³ Osserva Derrida: «Bisogna sospendere ogni altra disciplina regionale, ogni altro sapere: economico, estetico, morale, militare, tecnico, persino religioso, ancorché la tradizione teologico-politica debba restare all'opera per ragioni essenziali, lo si sa, ma vi torneremo, in questo pensiero apparentemente secolare del politico» (PA, 108).

merito alla realtà del politico, *una scienza del politico in quanto tale*. Pretenderebbe insomma di fornire un'ontologia ed un'epistemologia del politico.

L'interesse del suo progetto è quello di «proporre una teoria concettuale pura e rigorosa del politico, della regione specifica di ciò che propriamente e senza retorica polemica chiamiamo *il "politico"*, la politicità del politico. All'interno, nella chiusura propria di questo discorso teorico, tutti gli esempi, tutti i fatti, tutti i contenuti storici darebbero così luogo a una *conoscenza*, anzi a quelle forme di constatazione teorica disinteressata che chiamiamo *diagnosi*» (PA, 142). «Il concetto di nemico è *a priori* dedotto o costruito, in maniera allo stesso tempo analitica e sintetica, sintetica *a priori* se si preferisce, come concetto politico o, meglio, come il concetto stesso del politico» (PA, 107). Quindi: «preoccupazione spaziale e tassonomica, preoccupazione metodologica e topologica, che non va mai senza una classificazione gerarchica» (PA, 139). Insomma, Schmitt pretende di cogliere concettualmente, scientificamente, teoricamente una realtà, la realtà politica.

Tuttavia – osserva Derrida – egli «rivendica instancabilmente la pertinenza *concreta*, vivente e puntuale delle parole del linguaggio politico» (PA, 139). Per Schmitt, anche la possibilità della messa a morte resta una possibilità reale, e non deriva da una presa di posizione bellicista piuttosto che pacifista militarista piuttosto che imperialista, bensì è il portato di una constatazione, di una *diagnosi teorica e neutrale*. Ma è proprio in questa rivendicazione di una possibilità reale che – secondo il Nostro – si insinua il *paradosso*, perché, da un lato, si vuole definire il politico distinguendolo da ogni altro orizzonte di tipo etico, morale, giuridico, ma poi, dall'altro lato, si presuppone un concetto di politico che implica concetti eminentemente etici e persino teologici, cosicché ciò che doveva eccedere il politico riappare al cuore stesso del politico. Non a caso, il politico stesso viene definito in termini di identificazione *pratica* del nemico. Osserva infatti Derrida: «Più precisamente, e qui la differenza conta, il dubbio non deve soprattutto scomparire riguardo al sapere che cosa significa amicizia o ostilità, ma riguardo al sapere *chi* è l'amico e *chi* è il nemico» (PA, 140). E ancora: «A dispetto o a causa di un tale progetto, Schmitt rivendica instancabilmente la pertinenza *concreta*, vivente e puntuale delle *parole* del linguaggio politico» (PA, 139). Si pretende insomma un passaggio, una correlazione tra il piano teorico e il piano politico. Vi è una «necessità della determinazione concreta» (PA, 139). Prima però di proseguire nell'analisi derridiana di questo paradosso, vediamo come Derrida intraprenda prima una strada di carattere storico-filosofico per tentare di smontare le fondamentali distinzioni schmittiane.

Abbiamo accennato al fatto che Schmitt si propone come erede della grande tradizione del politico. Egli infatti tenta di suffragare¹⁶⁴ la propria concezione del politico attraverso tutta una serie di *distinzioni terminologiche* che secondo lui troverebbero riscontro in precisi patrimoni linguistico-culturali. Per Schmitt si tratterebbe, in altri termini, di risvegliare una tradizione del politico che si stava per assopire, radicalizzando la concezione tradizionale del politico (creazione di quanta più amicizia possibile) e rovesciandola in una polemologia assoluta. Questo comporta da parte di Schmitt una ripresa in particolare di quelli che egli giudica gli autentici pensatori del politico, tra cui Machiavelli, Hobbes e Fichte, ma per Schmitt le coordinate che legittimano il proprio modo di concepire il politico sarebbero rintracciabili ancor prima, ovvero già nell'alveo del pensiero platonico.

¹⁶⁴ «È difficile dire se Schmitt tragga una legittimità da questo riferimento linguistico, o se se ne serva come di un felice ausilio pedagogico. Potrebbe darsi che faccia le due cose insieme, come se tutta la storia del politico, ovvero la rigorosa determinazione del nemico, suggellasse qui o là, in una fortuna linguistica, una necessità universale che non vi si riduce» (PA, 108).

Ora, per Derrida, si tratta di mostrare come nella tradizione, in particolare platonica, dalla quale egli rivendica di trarre le proprie distinzioni terminologiche per fondare e legittimare l'idea del politico come ostilità pura, le cose in realtà siano più complesse.

Innanzitutto, secondo Schmitt l'idea di una differenza tra la guerra intesa come ostilità pura (*pólemos*) e l'inimicizia (*echthros*) sarebbe suffragata dalla presenza in Platone di una differenziazione tra *pólemos* e *stásis*, tra la guerra propriamente detta (tra Greci e Barbari, per natura nemici) e la guerra civile, la guerra interna.

Dal canto suo, Derrida ripropone una reimmersione in quel pensiero antico che informa la nostra concezione classica del politico, e cerca di mostrare come l'intera concezione platonica della politica, e di conseguenza della guerra, implichi invece un fondamentale riferimento alla natura (*phýsis*). Si può infatti notare come il fondamento di tutto stia, per Platone, in una certa naturalità del legame che unisce il popolo greco e la razza greca. Questa naturalità farebbe da sfondo alla considerazione che i greci hanno sia di sé che del proprio rapporto con coloro che non condividono dei legami di parentela o di origine, quindi con gli stranieri, i Barbari. L'ideale per i Greci è dunque, al solito, quello di creare quanta più amicizia possibile. E si tratterebbe di «un'amicizia solida e fondata sull'*omogeneità*, sull'*omofilia*, su un'affinità solida e ferma (*bébaion*), perché nata dalla nascita comune, dalla comunità natale» (PA, 115). È questo previo riferimento ad una *phýsis* comune, ad un'identità e comunanza di nascita a strutturare l'intero discorso politico, ed anche i rapporti con chi invece non risulta essere accomunato da tale affinità. Quindi anche il concetto di *pólemos* non potrebbe sussistere senza questo fondamentale riferimento ad una *phýsis*, ad una natura comune. «La naturalità del legame che unisce il popolo greco o la razza greca (*Hellenikòn ghénos*) resta sempre intatta, tanto nel *pólemos* quanto nella *stásis*» (PA, 113). «[...] Come in tutti i razzismi, in tutti gli etnocentrismi, più precisamente in tutti i nazionalismi della storia, un discorso sulla nascita e sulla natura, una *phýsis* della genealogia (più precisamente un discorso e un fantasma della *phýsis* genealogica) regola, in ultima analisi, il movimento di ogni opposizione: repulsione e attrazione, dissidio e accordo, guerra e pace, odio e amicizia. All'interno e al di fuori. Questa *phýsis* comprende tutto: il linguaggio, la legge, il politico ecc. Benché definisca l'alterità dello straniero o del Barbaro, essa non ha un altro» (PA, 114).

Non solo l'ideale di amicizia è alla base della pensabilità dell'opposizione (*pólemos*), ma ne prescrive in fondo la *cancellazione*. Sarebbe infatti raccomandabile che i Greci si comportassero con i Barbari, con i loro nemici, come essi si comportano tra di loro, ovvero con una certa forma di rispetto e riconoscimento. Inoltre, le guerre che eventualmente si scatenassero tra gli stessi Greci sono considerate non tanto come un evento innaturale, o contro natura, quanto piuttosto come una malattia, come una sorta di «disordine fatale, una sfortuna, una cattiva fortuna» (PA, 114). Da notare dunque che la guerra interna non ha tanto origine dall'odio, come vorrebbe Schmitt, bensì dall'*infortunio*, che è altra cosa ancora.

Certo, questo legame genealogico su cui si fonda l'intera politica «non sarà mai puramente reale» (PA, 115). Secondo il Nostro, esso è sempre e comunque il frutto di una credenza, di un atto di fede, di una posizione o di una costruzione. V'è l'*illusione* che sia reale, e dev'esserci quest'illusione: il legame deve essere pensato come reale per essere fondante un'amicizia solida e una comunità intatta. Si tratta, in ultima analisi, di una finzione che deve essere posta e mantenuta come tale da qualche istituzione¹⁶⁵. Il

¹⁶⁵ Analoghe considerazioni sono svolte da Derrida in *Famiglie disordinate*, tratto da una serie di dialoghi tenutisi con Elisabeth Roudinesco e raccolti in J. DERRIDA, *Quale domani?* (trad. it. di G. Brivio, con E. Roudinesco, Milano, Bompiani, 2004): «[...] l'identità della madre – così come la sua possibile identificazione giuridica – è frutto di un giudizio ugualmente derivato, di un'inferenza altrettanto svincolata

familiarismo consiste dunque in un processo di fraternizzazione, che implica un impegno e la messa in atto di una politica determinata. Se l'idea di una buona nascita (*eughénia*) dipende dal riferimento alla comune terra o patria d'origine (autoctonia), essa ha come conseguenza politica l'ideale della *fraternizzazione*, e quindi un elogio della democrazia fraterna. L'uguaglianza secondo natura fonda di necessità un'uguaglianza secondo la legge, «cioè un'uguaglianza compatibile con un'aristocrazia fondata su una reputazione di virtù e saggezza» (PA, 116).

Da un lato, le costituzioni si fondano sul fatto che i cittadini sono tutti uguali secondo l'origine, sono tutti fratelli, sono un popolo, e al governo è giusto che vi sia chi è dotato in maniera speciale delle stesse caratteristiche che lo accomunano agli altri fratelli, si tratta dei migliori, di coloro che eccellono in virtù e intelligenza; dall'altro lato, però, questi ultimi hanno il compito di illustrare ed additare l'ideale di amicizia, quindi di educare e governare per l'appunto il popolo. «Per il fatto che si regola, nelle sue leggi, sulla *physis*, sull'eugenia e sull'autoctonia, è la *politeia* che forma gli uomini, è essa a dar loro nutrimento ed educazione (*trophé*) – e non il contrario» (PA, 118) – osserva Derrida.

Questa complessa implicazione tra legame di *nascita* e legame secondo la *legge* non è altro che la democrazia o aristo-democrazia¹⁶⁶. La democrazia è il realizzarsi stesso di una comunità politica. Per la verità – precisa Platone – si tratta di una “aristocrazia accompagnata da consenso popolare”, in quanto si tende all'unificazione di una molteplicità, ma ciò può avvenire solamente attraverso la mediazione dei *rappresentanti*, attraverso l'individuazione dei migliori, attraverso la cernita e il calcolo, dunque.

Questa digressione sulla questione della democrazia è importante per rilevare che la stessa democrazia, che per Derrida è al cuore del politico fin dalla sua considerazione nel pensiero greco, può essere perturbata da degenerazioni di carattere xenofobico, nazionalista, etnocentrista o populista. Ma ciò che qui più importa sottolineare, per quanto riguarda il rapporto di Schmitt con la tradizione, è che allora «non basta liberare il concetto di nemico politico da ogni odio privato, anzi da ogni psicologia delle passioni, come vorrebbe Schmitt, per escludere l'esclusione xenofobica di questa “logica”» (PA, 124). Anzi, proprio Schmitt, che pretenderebbe radicalizzare, rovesciandola, la tradizione del politico, non farebbe, secondo il Nostro, che rimanere fondamentalmente imbrigliato all'interno della *medesima logica*.

Ma ritorniamo adesso all'analisi derridiana del paradosso schmittiano. Dicevamo come, fin dalla definizione del concetto del politico, sia in primo piano il motivo teologico politico della decisione sovrana che decide del caso di eccezione, ovvero la guerra. Dicevamo inoltre come Schmitt pretenda di poter contare sulla *pura impurità*, ovvero di poter individuare il concetto puro del politico laddove invece esso si contamina. Non è un caso, per Derrida, che il concetto del politico, rimanga di fatto piuttosto oscuro, opaco, vago. Schmitt infatti osserva che l'essenza del politico non è una definizione ben precisa ma la possibilità reale, ovvero concreta di identificare, di dire chi sia il nemico. «Anche se non si dispone di un accesso puro all'*eidós* o all'essenza, anche se non si sa, nella purezza del concetto, che cos'è la guerra, la politica, l'amicizia,

da ogni percezione immediata di quanto non lo sia quella “finzione giuridica” che è la paternità in quanto frutto di un ragionamento congetturale – l'*Ulisse* di Joyce chiamava la paternità *legal fiction*» (QD, 67); o ancora: «Che provenga dal padre o dalla madre, il fantasma o desiderio di appropriazione non è un fatto di natura puramente genetica, anche se presa, per nutrirsi come un parassita, su un fantasma della genetica: “è sangue del mio sangue!”, “amo questo bambino perché è sangue del mio sangue, perché è (una parte di) me (in parte, una parte in più di) me stesso, come un altro (me)”» (PA, 70).

¹⁶⁶ «Quel che qui si chiama democrazia (o aristo-democrazia) fonda il legame sociale, la comunità, l'uguaglianza, l'amicizia tra fratelli, l'identificazione come fraternizzazione ecc. nel legame tra questo legame isonomico e il legame isognonico, nel legame naturale tra *nomos* e *physis*, se si vuole, legame tra il politico e la consanguineità autoctonica» (PA, 123).

l'inimicizia, l'odio o l'amore, l'ostilità o la pace, si può e si deve sapere – il sapere, innanzitutto, praticamente, politicamente, polemicamente –, *chi è l'amico e chi è il nemico*» (PA, 140-141).

Si ha – osserva Derrida – una sorta di circolo vizioso nella definizione del politico schmittiano, perché ciò che egli presuppone si rivela poi una conseguenza di ciò che viene definito. Schmitt, in altri termini, presuppone ciò che è solo una conseguenza della propria definizione, presuppone ciò che vorrebbe dimostrare. Ed è per questo che finisce per oscillare tra una considerare il politico come uno strato particolare dell'esperienza (a lato del politico sono ammessi, anche se come *eterogenei* al politico appunto, la sfera morale, privata, ecc.), ed invece il politico come possibilità reale che invade tutto lo strato fondamentale o fondatore dell'esistenza, individuale o comunitaria. Schmitt tenta sempre invano di tenere separati i vari ambiti che invece poi egli stesso dimostra essere intimamente congiunti. «Questo paradosso – osserva il Nostro – assume una forma che possiamo giudicare a volte patetica. Schmitt fa tanti sforzi, che giudichiamo disperati, *a priori* votati allo scacco, per sottrarre a *ogni altra* purezza (oggettiva, scientifica, morale, giuridica, psicologica, economica, estetica ecc.) l'impurità del politico, la *propria e pura impurità* del concetto o del senso “politico”» (PA, 140).

Ora, Derrida intende criticare questo presupposto schmittiano analizzandone a fondo la *logica della presupposizione*. È Schmitt stesso che parla di *presupposizione* quando afferma che occorre «presupporre (*voraussetzen*) in verità l'effettività o la possibilità reale della distinzione di amico e nemico» (PA, 136). In particolare, questo circolo paradossale tra teoria e concretezza sembra per Derrida capitalizzarsi nel concetto di *possibilità reale*. Per Derrida, quest'espressione «avviluppa la zona più oscura della difficoltà» (PA, 106). Osserva sempre Derrida: «Dovremmo interrogare la logica di questa *presupposizione*. Che cos'è questa “effettività”? Questa “possibilità”? che cosa significa qui, nell'uno e nell'altro caso, nell'uno o nell'altro caso, “reale”?» (PA, 136).

È lo stesso Schmitt a servirsi a più riprese di questa problematica quanto decisiva espressione. È Schmitt infatti ad affermare che occorre «presupporre in verità l'effettività o la *possibilità reale* della distinzione di amico o nemico (*die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind*)»¹⁶⁷. E ancora: «i popoli si raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico e [...] quest'ultima ancor oggi sussiste come *possibilità concreta (als reale Möglichkeit)* per ogni popolo dotato di esistenza politica»¹⁶⁸ (PA, 106, corsivo nostro). E, a proposito della guerra, afferma: «Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una *possibilità reale*, che si contrappone a un altro raggruppamento umano dello stesso genere (*Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht*)»¹⁶⁹ (PA, 106, secondo corsivo nostro).

Ma, per Derrida, nell'utilizzo di queste espressioni, Schmitt mostrerebbe di non cogliere la differenza l'abisso tra il possibile e l'eventuale. «Questo passaggio – osserva il Nostro – si effettua, si precipita appunto là dove l'abisso di una distinzione si trova saturato. Esso consiste infatti nel negare l'abisso» (PA, 106). Il fatto è che, per Derrida, l'ostilità non si dà mai puramente perché *non si è mai data* come tale. Derrida cioè aggrava, complica in senso archi-originario il rapporto, che già Schmitt giudica correttamente come aporetico, tra il possibile e il reale, nonché tra il normale e l'eccezionale. L'identificazione del nemico, la determinazione di una contrapposizione

¹⁶⁷ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1979; trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del “politico”*, cit., p. 149, corsivo nostro.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 29; trad. it. cit., p. 111

¹⁶⁹ *Ibidem*.

pura sono impossibili da rintracciare, perché non si sono mai date come tali. Insomma, per Derrida, così come l'amicizia è impossibile, anche l'ostilità pura è impossibile. Una polemologia pura non sarebbe altro che il rovescio della medesima *logica opposizionale* classica che tendeva alla creazione di quanta più amicizia possibile. Allora l'evento della guerra, e l'individuazione delle contrapposizioni sono contaminati strutturalmente da una impossibilità. L'ostilità pura è impossibile non provvisoriamente, ma strutturalmente. Essa si dà, avviene come impossibile. Ecco dunque che il fatto che ovunque la frontiera sia minacciata, fragile porosa, contestabile non costituisce un semplice pretesto per restaurare il passato, ma è una constatazione che fa cadere in rovina il discorso schmittiano, perché lo mina nei suoi presupposti. E' come se Schmitt, in definitiva, si difendesse contro ciò che avviene, contro l'avvenire.

Ciò che più in particolare determina lo scarto della posizione derridiana è l'abbandono di un fondamentale ancoraggio, che invece secondo Derrida sarebbe ancora presente in Schmitt, ad una logica della *presenza*, ovvero ad una certa concezione del reale e del possibile, insomma dell'eventuale, dal momento che «i tre criteri (*realtà*, *possibilità*, *presenza*) si intrecciano qui nel cuore della stessa "eventualità"» (PA, 159). «Pur restando una possibilità, – osserva infatti Derrida – essa deve pur essere già, o ancora, *concreta*, "reale", e a tal titolo "presente". La realizzazione non è che il passaggio al limite, il compimento estremo, l'*éschaton* di una possibilità *già reale e già presente*. La realizzazione non è l'attualizzazione di un possibile ma, il che è tutt'altra cosa, la radicalizzazione di una *realtà* possibile o di una possibilità *reale*» (PA, 151). Non a caso, l'espressione "comunità umana di combattimento" in tedesco è resa al presente: come collettività *che combatte* (*kämpfende Gesamtheit von Menschen*). Osserva Derrida: «Come sempre, il pieno si fa al *presente*: in nome di un presente, attraverso l'allegazione di presenza, qui in forma di participio presente (*kämpfende*). Schmitt sottolinea questo participio presente, come per mostrare col dito il luogo sensibile dell'operazione, con un'attenzione sfortunatamente omessa nella traduzione francese. Appena è possibile, la guerra è in corso, sembra dire, *presentemente*, in una società in lotta, in una comunità *presentemente* in guerra, poiché non si presenta a se stessa come tale se non riferendosi a questa guerra possibile» (PA, 106-107, corsivo nostro).

Per Derrida questo presupposto schmittiano è una sorta di *reazione* a quella che è invece l'autodecostruzione, la spettralizzazione che invece per Derrida è il vero senso del reale. Ciò che sta sotto a questo impulso ossessivo-compulsivo ad evocare una concretezza non è altro che la risposta all'ossessione dello spettrale. «Che cos'è questa "possibilità reale" che ossessiona Schmitt, se non la legge stessa della spettralità?» (PA, 156). Non è infatti un caso che la pretesa schmittiana di concretezza si manifesti in un uso quasi ossessivo del termine "concreto". Questo rituale tradirebbe, secondo Derrida, il fatto che questa concrezione del concreto «sia sempre ecceduta, debordata, diciamo fantasmaticamente abitata (*hantée*) dall'astrazione del suo spettro» (PA, 141). Dice Derrida: «L'insistenza instancabile su ciò che sarebbe qui il contrario dello spettrale, e cioè il concreto, la ricorrenza compulsiva e ossessiva della parola "concreto" come correlato del "polemico", è ciò che dà da pensare. Che cosa? Forse che il concreto resta alla fine inattuabile nella sua purezza, inaccessibile, imprevedibile, indefinitamente differito, dunque inconcepibile per il concetto (*Begriff*), altrettanto "spettrale" (*gespenstisch*), pertanto, del fantasma che lo contorna, che gli si oppone e da cui non si potrebbe separare» (PA, 141)¹⁷⁰.

Tutte le distinzioni concettuali con cui Schmitt vorrebbe poter definire il politico nella concreta realtà politica si spettralizzano. In altri termini, quello che egli vorrebbe

¹⁷⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 30-32; trad. it. cit., 113-114; ripreso in PA, 143.

additare come il *concreto* non è mai rinvenibile perché non ha mai luogo come tale. Derrida, a proposito delle distinzioni teoriche di Schmitt non intende tanto controargomentare, quanto giungere ad una conclusione pratica. Afferma infatti: «Conclusione pratica: in pratica, ovvero in quella pratica politica che è la storia, questa differenza tra i dissidi non ha mai luogo. Non la si trova mai. Mai concretamente. Di conseguenza, la purezza del *pólemos* o del nemico, con cui Schmitt vuole definire il politico, resta introvabile» (PA, 138).

Per Schmitt, questa dissoluzione delle frontiere è un qualcosa di catastrofico perché segna inevitabilmente la crisi e la fine del politico *tout-court*, nonostante tale crisi consegua direttamente dalla stessa definizione schmittiana di politico. Invece, per Derrida, questa dissoluzione non è altro che l'autodecostruzione del politico. Per Schmitt la concretezza coincide con la realtà nel senso della presenza, mentre, per Derrida, la realtà coincide col fenomeno di spettralizzazione. V'è insomma di fondo una concezione del darsi del politico, e più in generale dell'evento, fundamentalmente differente. Osserva Derrida: «E questa inadeguatezza [del concetto del politico alla realtà] non è accidentale, perché la politica è essenzialmente una *praxis*, come Schmitt stesso sempre implicitamente ammette, ricorrendo tanto insistentemente, nelle sue analisi delle strutture formali del politico, al concetto di *possibilità* o di *eventualità reali e presenti*» (PA, 138). Derrida, in fondo, si limita «a formalizzare un principio di rovina o di spettralità al cuore di questo discorso sul politico» (PA, 158), radicalizzando il presupposto schmittiano.

Vi sarebbe da analizzare anche quella che è la critica derridiana di un fondamentale teleologismo schmittiano. Derrida osserva come per Schmitt la guerra rappresenti «una condizione di possibilità del politico senza con ciò essere, senza essere in nulla lo scopo, la finalità e neanche il concetto della politica» (PA, 153). La guerra per Schmitt ha sempre un senso, anzi è ciò che dà senso alla politica, ma questo non vuol dire che abbia un significato di tipo morale, e che sia giudicata buona, utile, ecc. Essa non è un fine nel senso morale, religioso, e nemmeno politico (un determinato fine politico), e tuttavia è pur sempre un fine: «Se non è un *télos* nel senso dell'ideale morale o religioso, e neppure nel senso di un ideale politico determinato, questo tenore semantico-fenomenologico è tuttavia in sé teleologico. Essa ha una struttura teleologica immanente, è auto- e tautologico, anche se, o piuttosto perché, questo *télos* politico è irriducibile a ogni altro» (PA, 161). La guerra è insomma al tempo stesso *l'essenza del politico* e il *caso eccezionale*, «non comune, non empirico, un fatto esemplare in un senso teleologico (il *télos* come limite estremo) e paradigmatico» (PA, 160). La presenza, più che un *fatto*, rappresenta un *télos*; e non come un fine politico tra gli altri, ma come fine *del* politico, nel senso cioè che ne va dell'essenza stessa del politico, non c'è un qualcosa come il politico prima del divenire politico. Come non si tratta dell'affermazione di un qualcosa che si oppone a qualcos'altro, la vita alla morte, ma di un'autoaffermazione della vita stessa. La guerra (il *télos*, il mezzo politico estremo, la realizzazione) «manifesta la possibilità della discriminazione amico/nemico che "fonda" ogni rappresentazione politica» (PA, 160).

Infine, l'ultimo decisivo risvolto della critica che Derrida rivolge a Schmitt riguarda il rapporto tra il politico e lo Stato. Derrida nota in particolare un'incongruenza nella posizione schmittiana. Schmitt sostiene infatti che il politico precede ed è indipendente dall'idea di Stato, però poi sembra che la forma statale sia la forma politica per eccellenza, lo statuto per eccellenza, ciò che detta legge nei momenti decisivi. Da un lato, Schmitt dichiara di non ridurre il politico allo statuale e anzi denuncia «l'insufficienza del circolo vizioso, gli errori e le aberrazioni ai quali può portare questa equazione (statale = politico)» (PA, 145), ma, dall'altro lato, egli sostiene che lo Stato detta legge nei momenti decisivi, «e dunque costituisce, rispetto a tutti gli "statuti" pensabili, lo Statuto stesso, lo Statuto per eccellenza (*der Status schlechthin*), la stasi o la statica irriducibile che

abbiamo rimesso in comunicazione, seguendo un'indicazione dello stesso Schmitt e a prezzo di quali difficoltà, con la *stasis*» (PA, 145). In altri termini, Schmitt, pur pretendendo di isolare il politico rispetto allo statuale, finisce per assumere come punto di riferimento ultimo, come *telos* o filo conduttore, proprio lo Stato, ovvero la sussistenza di uno statuto ben definito, di un'identità, di un'unità sovrana. Solo lo Stato alla fine può dare uno statuto al politico. Quindi, secondo Derrida, il concetto del politico schmittiano è strutturalmente radicato in una logica di tipo statuale. Nonostante Schmitt colga l'aporeticità *intrinseca* ad una concezione del politico appiattita alla dimensione statuale (giuridica, formale), egli non condurrebbe una critica abbastanza radicale, tale da non rimanere fondamentalmente imbrigliata ad una logica statuale¹⁷¹. Afferma infatti Derrida: «La nostra ipotesi è che il percorso, insieme continuo e discontinuo, conseguente e, *volens nolens*, autocritico, che separa *Il concetto del politico* (1932) dalla *Teoria del partigiano* (1962), è interamente subordinato a questa matrice logica: lo Stato presuppone il politico, certo, e dunque se ne distingue logicamente; ma l'analisi del politico, *stricto sensu*, e del suo nucleo irriducibile, cioè la configurazione amico/nemico, non può non privilegiare, sin dall'inizio e come suo unico filo conduttore, la forma statale di questa configurazione: detto altrimenti, l'amico o il nemico come cittadini» (PA, 145)¹⁷².

¹⁷¹ Cfr. *QD*, 137.

¹⁷² Un'analogia critica è avanzata anche da Duso: «Se il grande tentativo moderno è di intendere il politico mediante il diritto, che è allora diritto pubblico, e in questo quadro il politico coincide con lo statuale, l'atteggiamento schmittiano è quello dell'interrogazione della forma-Stato, per andare a un concetto di politico che spieghi l'origine di quella forma, e che perciò con quella forma non si identifichi. Tale itinerario di ricerca non comporta una dislocazione in un altro ambito da quello statuale, ma è *nello* Stato, nella forma, che si ritrova la sua origine. Ci si può tuttavia chiedere se tale movimento di pensiero, in cui consiste la radicalità del filosofico, sia da Schmitt portato fino in fondo, o se in questo tentativo di cogliere il politico come origine egli non rimanga troppo all'interno del modo moderno di intendere la forma politica, cosicché politico e statuale si vengano a situare su di un piano di omogeneità e il loro legame è più stretto di quello che lo stesso Schmitt non pensi» (G. DUSO, *La logica del potere*, cit., p. 188). Duso mostra poi la centralità in Schmitt del concetto di decisione per smascherare quella che è una fondamentale istanza di eccedenza presente ma rimossa nell'ordine statuale, ovvero la vera dinamica di originazione della forma statuale. Da quella che è l'apparente logica autolegittimante della forma statuale, ruotante attorno ai concetti di sovranità e di rappresentanza, Schmitt analizza la vera logica sottesa attraverso il concetto, spesso frainteso, di *teologia politica*. Il concetto di *teologia politica* sarebbe una sorta di comprensione della rappresentanza moderna. Osserva Duso: «Non credo che per *teologia politica* si debba intendere una fondazione teologica del politico [...]. Mi sembra piuttosto che per *teologia politica* si debba intendere la presenza nel politico, *per il suo stesso costituirsi*, di una trascendenza, o meglio un movimento di trascendimento della realtà empirica che è necessario e nello stesso tempo irrisolto, o mai risolto una volta per tutte» (p. 197). In Schmitt, tiene a sottolineare giustamente Duso, questa struttura teologica «mostra di essere ben altro da ciò che si muove sul piano della fattualità e della mera forza [...]. Al contrario, è proprio nella confutazione della possibilità di intendere il piano fattuale ed empirico come effettivamente reale (*wirklich*), e dunque nella comprensione della necessaria implicazione dell'idea per poter parlare di realtà, che emerge come indispensabile il concetto di decisione» (p. 199). Insomma, Schmitt concepisce il politico come non riducibile al piano della mera immanenza, della mera formalità, ma come attraversato da un'istanza originaria di giustizia. «Il piano mondano della politica non può risolversi in se stesso, ma implica concetti di origine teologia proprio in quanto non può, nonostante tutte le pretese, risolversi sul piano dell'immanenza e della mondanità, ma implica l'idea di un costante movimento di trascendimento della realtà empirica» (pp. 199-201). Per Schmitt «è reale quel movimento di trascendimento proprio della politica che implica aporeticamente l'idea» (201, nota 27). Nella logica moderna tale elemento di trascendenza è negato in quanto si pretende di far partire il processo di legittimazione dal basso, ovvero dalla volontà dei singoli individui uguali. Mentre invece Schmitt mostra come tale fondamento nel popolo sia non reale, bensì ideale. Tuttavia, per Duso, nonostante Schmitt abbia avuto il merito di comprendere l'aporeticità intrinseca alla logica statuale moderna, non sarebbe stato in grado di fuoriuscirne radicalmente. «La teologia politica è dunque il cuore pulsante della teoria politica moderna e tuttavia da questa negato. Ma ci si può chiedere a questo punto se Schmitt sia effettivamente fedele a questa struttura teoretica che emerge nel suo itinerario di pensiero, cioè a questa teologia politica intesa non come fondazione, ma come struttura sempre aperta verso l'alto» (p. 210). Secondo Duso sarebbe

Questa mancata problematizzazione si acutizza nell'analisi dell'attualità. La dissoluzione delle frontiere è infatti la caratteristica specifica della modernità. La modernità è, in altri termini, il momento in cui l'autodecostruzione del politico si acutizza. Oggi ciò che sembra venire meno è proprio la possibilità di identificare in modo preciso un nemico. Un nemico in senso classico non è più rintracciabile, e assume piuttosto la configurazione del nemico assoluto, da annientare. La fisionomia dei rapporti tra Stati e dei conflitti è profondamente mutata, quasi irriconoscibile: le guerre, anche per via delle modificazioni tecnologiche, si fanno particolarmente inumane, nonostante venga per lo più meno lo spargimento di sangue. Infine, la minaccia non sembra più provenire da un singolo Stato, ma assume i contorni inquietanti del terrore. Tutto ciò, per Schmitt, non può che segnare né più né meno che la fine del politico *tout court*. Il fatto che un nemico preciso non sia più rintracciabile, il venire meno del politico, costituisce una sorta di crimine contro il politico stesso: non costituisce più un evento politico, ma un evento che determina il venire meno della condizione essenziale al darsi di qualcosa come il politico. Osserva Derrida: «La scomparsa del nemico suonerebbe la campana a morte del politico come tale. Segnerebbe l'inizio della spoliticizzazione (*Entpolitisierung*), l'inizio della fine del politico» (PA, 104). «Un mondo nel quale sia stata definitivamente accantonata e distrutta la possibilità di una lotta di questo genere, un globo terrestre definitivamente pacificato, sarebbe un mondo senza più distinzione fra amico e nemico e di conseguenza un mondo senza politica» (PA, 158). «Uccidere senza scorrimento di sangue, con l'ausilio delle nuove tecniche, è forse accedere già a un mondo senza guerra e senza politica, all'umanità di una guerra senza guerra» (PA, 156).

Per Schmitt questo frantumarsi delle distinzioni classiche ed il contemporaneo avvento di valori democratici che acquisiscono e fanno emergere i più grandi paradossi, costituisce una vera e propria catastrofe (fine del politico). E tuttavia, sempre per Schmitt, questa crisi del politico non comporta una crisi del concetto del politico, anzi la riconferma. Anche nella crisi si riconferma il suo concetto del politico, anzi riesce a vedere nella moderna spoliticizzazione una sorta di *iperpoliticizzazione*, la realizzazione

comunque presente in Schmitt un attaccamento all'ordine positivamente prodotto che caratterizza lo Stato moderno: «Così come nella Chiesa Schmitt accentua l'aspetto istituzionale e formante a cui dà luogo la rappresentazione, così per lo Stato tiene fermo l'aspetto ordinante, e dunque il calarsi dell'idea della giustizia in diritto positivo. Perciò, nonostante il politico sia “*nello Stato oltre lo Stato*” ed egli comprenda che l'epoca degli Stati è ormai al tramonto, tuttavia è riluttante a intendere fino in fondo questa forma come transeunte» (p. 210). Prosegue Duso: «Schmitt ha forse avuto la pretesa, evidenziando la dialettica tra politico e Stato, di cogliere al di là della forma propria dello Stato, una dimensione originaria del politico, costituita dal rapporto amico-nemico, una dimensione che permetterebbe di intendere il modo in cui il politico si configura anche in altre esperienze estranee alla forma-Stato. Da ciò il tentativo di intendere con questa chiave anche la concettualità politica greca e di interpretare il significato dell'*archein* aristotelico. [...] In realtà il politico inteso come rapporto amico-nemico, più che una struttura originaria per intendere la prassi dell'uomo e il significato del politico, è un presupposto del politico moderno e del modo in cui in esso è inteso l'ordine. Nell'indicazione schmittiana [...] abbiamo una prestazione di pensiero notevole, consistente nella comprensione dei concetti politici moderni, ma non il cogliimento di una dimensione quasi ontologia dell'agire umano» (p. 211). «Il politico come rapporto amico-nemico è allora non qualcosa di originario, ma la condizione che permette di pensare e di dedurre la forma politica moderna, e dunque è un presupposto del pensiero giuridico riguardante lo Stato» (p. 212). Da quanto visto ci sembra di poter concludere che, nonostante le specificità di linguaggio e di ragionamento, le critiche di Derrida e di Duso a Schmitt possano essere considerate fondamentalmente affini. Naturalmente esse sono l'esito di due approcci filosofici diversi, l'uno di carattere storico concettuale, l'altro di tipo decostruzionista. Derrida, come abbiamo tentato di mostrare, non insiste tanto su di una svolta del moderno rispetto all'antico (che presenterebbe invece alcune istanze concettuali potenzialmente utili per un modo altro di pensare la politica), egli piuttosto iscrive queste “scosse” all'interno di un unico quadro in cui avviene un passaggio da una logica fallogocentrica della finzione ad una logica dell'evento e della spettralità, ovvero da una logica della presenza, ad una logica della contaminazione *différentielle*.

dell'ostilità assoluta. Osserva Derrida: «Esplorando l'avvenire della Seconda guerra mondiale, ma anche tutto quel che la precede da molti secoli, Schmitt vi analizza ovunque l'iperbolizzazione del politico. Ora, lo scatenamento dell'ostilità pura gli appare e si lascia da lui diagnosticare attraverso tutti i fenomeni di spolitizzazione, attraverso tutto quel che distrugge i limiti del politico» (PA, 158). Schmitt cerca cioè di mostrare che «la spolitizzazione confonderebbe apparentemente i criteri di frontiera del politico, li neutralizzerebbe, ma solo per estenderne la presa, fino all'ostilità assoluta, nella sua più grande purezza filosofica» (PA, 162).

In effetti, osserva sempre il Nostro, sarebbe proprio l'idea di *possibilità reale* a consentire entrambe le interpretazioni della crisi del politico. Abbiamo infatti visto come la guerra non debba essere necessariamente effettiva, anzi più essa è eccezionale più è decisiva; paradossalmente meno c'è guerra più cresce l'ostilità. Osserva Derrida: «Se è vero, come si è appena detto, che quanto più una situazione d'eccezione o di decisione (la guerra, l'ostilità, l'evento politico come tale ecc.) è rara o improbabile tanto più è decisiva, intensa e rivelatrice, più è insomma, politicizzante [...], bisogna allora concludere che la rarefazione intensifica la tensione o la potenza rivelatrice (la "verità" del politico): meno c'è guerra più c'è ostilità ecc.» (PA, 157).

Insomma, Schmitt sta dentro questa fine del politico cercando di mantenersi legato alla concezione e alla logica tradizionale del politico pur nella lucida consapevolezza della crisi. Ed è in particolare nella *Teoria del partigiano* che Schmitt cerca di individuare dei segni nella contemporanea situazione di crisi che confermino questa sua idea, ovvero che attestino ancora la presenza del politico. In definitiva, bisogna cercare di capire in che cosa la *Teoria del partigiano* confermi, sebbene soltanto in negativo, *Il concetto del politico* precisamente laddove sembrerebbe contraddirlo.

Il partigiano è, per Schmitt, proprio quella figura che emerge dalla marginalità soprattutto a partire dalla Seconda Guerra mondiale. Esempio di partigiano classico (e marginale) è dato dalla guerriglia spagnola contro Napoleone. Poi, appunto, esce dalla marginalità e diventa l'emblema di colui che «trasforma il concetto di ostilità convenzionale e porta lo scompiglio nelle sue frontiere» (PA, 167). Infatti, il partigiano non è più il nemico in senso classico, bensì è colui che rende problematica appunto la definizione e l'identificazione del nemico, e che quindi opera una trasformazione del concetto di guerra. L'ostilità diventa una forma di terrorismo e arriva fino allo sterminio (annientamento del nemico). Tendono insomma a confondersi guerra interna e guerra esterna.

Da un lato, osserva Derrida, l'evoluzione del concetto di partigiano spinge sempre più verso uno scompiglio, una trasgressione delle distinzioni classiche: regolare/irregolare, dal punto di vista della tecnica militare, e legale/illegale, dal punto di vista del diritto costituzionale o internazionale; dall'altro lato, il concetto di partigiano rimane comunque legato alla tradizione dell'autoctonia, ad una dimensione tellurica. Nella trasformazione del concetto classico di nemico e quindi di partigiano gioca, come abbiamo visto, un fattore decisivo la trasformazione del rapporto tra spazialità e teletecnologie. E ciò che oggi produce la tecnica dovrebbe essere precisamente una rottura con l'autoctonia, essa dovrebbe strappare il concetto di nemico classico alla sua radicazione tellurica. In realtà, osserva il Nostro, la radicazione tellurica non scompare mai anche attraverso queste trasformazioni. Ma se è vero che il radicamento tellurico non viene mai meno, questo significa che rimaniamo sempre all'interno del concetto classico di nemico, e che dunque l'uso che si fa del concetto di "partigiano" non può che essere semplicemente metaforico. Inoltre, si allargano talmente i criteri per la definizione di partigiano che questo concetto perde specificità e non significa più nulla: ogni essere umano che lotta diventa partigiano di se stesso.

Per Derrida, questa distinzione che Schmitt tenta di tracciare tra combattente in senso classico e sua trasformazione nel concetto moderno di partigiano, in cui si confonderebbero le distinzioni classiche, è una distinzione che non si è mai data come tale perché radicamento tellurico e sradicamento tecnico sono sempre stati in contaminazione reciproca. Osserva infatti il Nostro: «Questa pulsione territoriale è sempre stata in se stessa contraddittoria, tormentata, dislocata, delocalizzata. [...] tale è l'esperienza stessa del luogo» (PA, 168). Detto ancor più esplicitamente: «L'autoctonismo tellurico è già una risposta reattiva a una delocalizzazione e a una qualche teletecnologia, quale ne sia il grado di elaborazione, la potenza e la velocità» (PA, 169). Al solito, Derrida aggrava in senso archi-originario quella differenziazione di cui Schmitt invece lamenta la scomparsa.

Derrida osserva inoltre come Schmitt cerchi invano di localizzare e di datare le trasformazioni del politico, cercando in particolare di ripercorrere tutte le tappe a suo avviso più significative della storia del partigiano. Ma sempre Derrida mostra come in realtà lo stesso Schmitt fatichi a compiere quest'operazione, e come non gli resti che indietreggiare sempre di più, trovandosi costretto a rintracciare fenomeni sempre precedenti di guerra partigiana.

Infine, Derrida osserva come la *Teoria del partigiano*, questo testo che prende in esame l'evoluzione del concetto del politico, si concluda significativamente con un appello alla filosofia. L'istanza filosofia è, come abbiamo accennato, per Schmitt, decisiva, in quanto «essa rappresenta l'istanza propriamente produttrice del politico puro, e quindi dell'ostilità pura» (PA, 173). La filosofia è in altri termini produttrice della trasformazione del concetto del politico, a causa della coimplicazione strutturale tra teorico e pratico nella definizione del politico già analizzata.

Già il *Concetto del politico* si proponeva come opera filosofica tesa ad inquadrare un concetto, quello del politico, che è stato elaborato proprio sul terreno filosofico. Ora, nella *Teoria del partigiano* si analizza la trasformazione del concetto del politico, si prova cioè a saggiare la resistenza di questo concetto nella storia, nel nodo degli eventi, ed è ancora alla filosofia che si fa appello. Anzi è proprio a questo livello che il filosofo, per Schmitt, dovrebbe intervenire.

Ora, per Schmitt, il momento in cui vi sarebbe la scoperta filosofica del partigiano corrisponde precisamente alla resistenza prussiana (spagnola e russa) all'esercito napoleonico e alla sua "ideologia umanitaria". La Prussia era nella situazione singolare di essere dominata da un forte nazionalismo, ma al tempo stesso da una profonda cultura. «In una simile atmosfera – osserva il Nostro –, nella quale un sentimento nazionale esacerbato si fondeva con una cultura filosofica, il partigiano venne scoperto dalla filosofia e così fu storicamente possibile la sua teorizzazione» (PA, 174)¹⁷³. A questa teoria del partigiano corrispondeva poi una dottrina della guerra mirabilmente espressa in particolare da Clausewitz. Ma se il partigiano appare in questo momento storico come evento filosofico, come invenzione unica e decisiva, storicamente si concretizzò nel fallimento di una guerra semi-insurrezionale. In realtà, secondo Schmitt, questo semi-scacco sarebbe indice di una mancanza già propriamente filosofica e politica: «la filosofia non era ancora abbastanza filosofica, le mancava una realizzazione al di fuori del discorso o della rappresentazione» (PA, 174). Per una realizzazione concreta, osserva ancora Schmitt, non bastarono nemmeno Marx e Engels: bisognò attendere Lenin, e infine la radicalizzazione di Mao («il più grande condottiero (*Praktiker*) della guerra

¹⁷³ C. SCHMITT, *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, p. 49; trad. it. di A. de Martinis, *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di politico*, il Saggiatore, Milano, 1981, p. 34.

rivoluzionaria»¹⁷⁴ e il suo «più famoso teorico»¹⁷⁵). Con Lenin la distinzione amico/nemico viene radicalizzata sino all'*ostilità assoluta* e alla *guerra rivoluzionaria*. In altri termini, *il concetto del partigiano sfocia nella guerra rivoluzionaria*, che rappresenta il *climax* della distinzione amico/nemico, definizione a propria volta del politico. Eccoci dunque al punto: «Solo questa ostilità assoluta – osserva Derrida – ripoliticizza lo spazio attraverso una spoliticizzazione moderna che ha neutralizzato le opposizioni della politica classica» (PA, 175). Proprio nel concetto di guerra rivoluzionaria, cioè, Schmitt pretenderebbe di ritrovare quella purezza del politico che, attraverso le trasformazioni del concetto classico del politico, passando per le molteplici fogge della figura del partigiano, rischiavano di renderlo introvabile. Con la guerra rivoluzionaria ridiventerebbe possibile identificare *concretamente* il nemico. Si raggiungerebbe, insomma, «la coincidenza della più pura filosofia con la più intensa determinazione concreta: chi è *in concreto* il nemico assoluto? Risposta: il nemico di classe, il *bourgeois* e il capitalista occidentale, ovunque imponga il suo ordine sociale» (PA, 175-176). Saremmo insomma nel momento di *parusia* del politico, nel momento di convergenza dei due movimenti, la spoliticizzazione e la sovrapoliticizzazione. Con la guerra di rivoluzione verrebbe infatti restituito alla guerra il suo radicamento tellurico, si avrebbe così la concretizzazione filosofica e storica dell'ostilità assoluta.

Ma a questo punto siamo giunti alla situazione per cui l'ostilità assoluta si scaglia contro il fratello, perché questo significa, in fondo, la guerra di rivoluzione. In realtà, se la contraddizione abita da sempre il concetto del politico, allora non solo questa guerra fratricida non deve sorprendere, ma si deve concludere che «non c'è ostilità assoluta che per un fratello» (PA, 176). «La guerra assoluta di cui parla Schmitt, la guerra rivoluzionaria che porta la teoria del partigiano all'estremo, la guerra che viola tutte le leggi della guerra, può essere una guerra fratricida. Facendo così ritornare la figura fraterna dell'amico. Come fratello nemico» (PA, 176-177). Insomma, se la figura del partigiano rappresentava il modificarsi del concetto tradizionale del nemico, ora ritroviamo in questa radicalizzazione della figura del partigiano e nell'idea di guerra rivoluzionaria quell'ostilità assoluta che ci riconduce al cuore del concetto del politico. (Esattamente ciò che Schmitt voleva dimostrare, e che coincide anche con ciò che pensa Derrida: cambia il presupposto). Il concetto autentico di guerra lo si ritrova proprio all'interno di quella guerra civile, la *stásis*, che inizialmente Schmitt aveva tentato di distinguere dalla guerra vera e propria. Con questo Schmitt dimostra che anche laddove vi sembra essere la massima spoliticizzazione s'annida il concetto tradizionale del politico, e si ha un'iperpoliticizzazione. Mostra cioè come nella *stásis* vi sia *pólemos*, ovvero, come la *stásis* sia sempre un caso particolare del *pólemos*.

Con questo, dunque, Derrida “chiude” il cerchio: «Se, in quel che è peggio di una guerra civile, peggio di uno scatenamento della *stásis* moderna, l'ostilità *assoluta* può prendere di mira il fratello e convertire la guerra interna, stavolta, in vera guerra, in guerra assoluta, e quindi in politica assoluta, non giunge, questo sconvolgimento vertiginoso nella verità del politico, al punto di toccare il suo limite, vale a dire se stesso o il suo doppio, il gemello, quell'amico assoluto che torna sempre sotto i tratti del fratello? E se il fratello è anche figura del nemico assoluto, che cosa significa la fraternizzazione?» (PA, 177). Anche quello che può sembrare l'amico, il fratello, è anzi il nemico assoluto.

A questo punto la convergenza tra Derrida e Schmitt sembra quasi assoluta, perché entrambi analizzano il contaminarsi delle categorie di *pólemos* e di *stásis*. Tuttavia per

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 65; p. 48.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

Derrida questa contaminazione tra guerra interna e guerra esterna non è come, per Schmitt, la riconferma, pur nell'apparenza della massima crisi del politico e quindi di un fenomeno di spoliticizzazione, della fundamentalità del *pólemos* e quindi il segno di una iperpoliticizzazione, bensì la traccia di una contaminazione *différentielle*. Al solito, insomma, lo scarto appena percettibile risiede in un approfondimento prospettico di tipo archi-originario.

§ 4.4 Benjamin e la giustizia al di là del diritto

Derrida si confronta col pensiero di Benjamin analizzando quello che è un suo saggio particolarmente denso, complesso e controverso. Si tratta di *Zur Kritik der Gewalt* (*Per una critica della violenza*) del 1921¹⁷⁶. Lo scopo principale di questo saggio vuole essere quello di fornire una sorta di “filosofia del diritto”, ovvero una critica del diritto, un’analisi del fenomeno del diritto in sé (*Recht*) e di quella che è la sua crisi strutturale, il suo principio di rovina interno. Si tratta cioè di mostrare come il diritto costituisca un fenomeno strutturalmente attraversato da una sorta di istanza di non-diritto e quindi di eccedenza, allo stesso tempo interna ed esterna. Tale istanza infatti, da un lato, è implicata dal diritto e quindi ne costituisce una condizione di possibilità, ma dall’altro lato, in quanto appunto istanza di non-diritto si tratta di un principio di negazione, di distruzione del diritto, e quindi di una condizione di impossibilità.

Come vedremo, per strutturare il suo discorso, Benjamin si serve di alcune fondamentali distinzioni. Si tratta innanzitutto della distinzione tra due tipi di violenza concernenti il diritto: «la violenza fondatrice, quella che istituisce e pone il diritto (*die rechtsetzende Gewalt*), e la violenza conservatrice, quella che conserva, conferma, assicura la permanenza (*die rechtserhaltende Gewalt*)» (*FL*, 95). Successivamente viene introdotta la distinzione tra la violenza fondatrice del diritto (la *violenza mitica*, greca) e la violenza distruttrice del diritto (la *violenza divina*, ebraica). Infine, v’è la distinzione tra la *giustizia* (principio di posizione divina di fine) e la *potenza* (principio di posizione mitica del diritto).

Per quanto riguarda il concetto di *critica* (*Kritik*), Derrida osserva come per Benjamin essa «non significa semplicemente valutazione negativa, rigetto o condanna legittima della violenza, ma giudizio, valutazione, esame che si dà i mezzi per giudicare della violenza» (*FL*, 96).

Inoltre, quando Benjamin parla di *violenza* (*Gewalt*) utilizza già, secondo il Nostro, un termine che in tedesco è ambivalente, e significa tanto la violenza quanto il potere legittimo, tanto la forza bruta quanto il dominio o la sovranità del potere legale, l’autorità autorizzante o autorizzata, insomma esprime tutta l’aporia della “forza di legge”. È un termine che si muove nell’ambiguità e nell’oscillazione, tutta *interna* al diritto, tra la violenza e la legalità. Nell’analisi del diritto emerge dunque immediatamente, già a livello meramente terminologico, questa commistione intrinseca tra la violenza e la legalità.

Per Benjamin, quando si parla di *Gewalt* si è già all’interno della sfera del diritto e della giustizia (*Recht, Gerechtigkeit*) o dei rapporti morali (*sittliche Verhältnisse*). «Non

¹⁷⁶ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in ID., *Gesammelte Schriften*, II, I, vol. 4, Schrankamp, Frankfurt a M. 1977; trad. it, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, cit., 1995.

c'è violenza naturale e fisica» (FL, 96), osserva Derrida. Quest'ultima è solo una trasposizione figurata della violenza che, in quanto tale, «appartiene all'ordine simbolico del diritto, della politica e della morale – di tutte le forme di *autorità* o di *autorizzazione*, di pretesa all'autorità almeno» (FL, 96).

Per Benjamin, analizzare il diritto in se stesso, come intrinsecamente commisto all'istanza della forza, implica che si debba fuoriuscire da un'impostazione che analizza la giustezza del diritto in base ai fini, ovvero da un'impostazione mezzi-fini. Si tratta infatti di comprendere che l'intreccio è originario, e che quindi non si deve intendere la violenza in termini di mezzo per la realizzazione di fini giusti. La giustizia non è da concepire *al di là* del mezzo anche violento (il diritto), perché in questo modo non si giudicherebbe della bontà del mezzo (ovvero il diritto) *in sé*, e quindi non si effettuerebbe una critica vera e propria. Obietta infatti Benjamin: «Chiedersi se la violenza può essere un mezzo *in vista* di fini (giusti o ingiusti), è vietarsi di giudicare la violenza *stessa*» (FL, 96). E continua: «La criteriologia riguarderebbe allora soltanto l'applicazione della violenza, non la violenza *stessa*. Non è in grado di dire se questa, in quanto mezzo, è in *se stessa* giusta o no, morale o no. Resta aperta la questione critica, quella di una valutazione e di una giustificazione della violenza in se stessa, foss'anche un semplice mezzo e qualunque sia il suo fine» (FL, 96).

In particolare, da un lato, la tradizione di pensiero da cui Benjamin intende prendere le distanze è la *tradizione giusnaturalistica* secondo la quale i mezzi violenti sono giustificati in quanto atti a salvaguardare il diritto naturale (i mezzi sono giusti poiché i fini naturali sono giusti, e la violenza, si configura come una sorta di “prodotto naturale”); ma, dall'altro lato e al contempo, Benjamin intende prendere le distanze anche dalla tradizione del *diritto positivo*. Questa tradizione è certamente più attenta al divenire storico del diritto, in quanto la violenza non deve conformarsi ad un fine naturale e astorico, bensì ad un diritto in corso di istituzione, e non esclude del tutto, a differenza del giusnaturalismo, una critica dei mezzi; tuttavia essa non costituisce ancora una critica tanto radicale quanto quella che ha in mente Benjamin. Il motivo deriva dal fatto che questa tradizione continua a condividere con la tradizione giusnaturalistica il medesimo presupposto dogmatico, ovvero appunto che si possa pervenire a fini giusti mediante mezzi giusti, e cioè ancora una volta una concezione per così dire “relativistica” della violenza, che così non viene considerata e giudicata in se stessa. Riassume Benjamin: «Il diritto naturale tende a “giustificare” [*rechtfertigen*] i mezzi con la giustizia dei fini [*durch die Gerechtigkeit*], il diritto positivo a “garantire” [*garantieren*] la giustizia [*Berechtigung*] dei fini con la legittimità [*Gerechtigkeit*] dei mezzi»¹⁷⁷. Superare queste tradizioni, per Benjamin, significa poter accedere ad una dimensione critica del diritto che non ricada all'interno, ovvero che non presupponga (come già data ed esterna), come separata dai mezzi violenti, la sfera stessa del diritto che invece è ciò che si tratta di criticare. Fuoriuscire dalla sfera del diritto e dell'interpretazione interna dell'istituzione giuridica consentirà, come vedremo, a Benjamin di accedere a quella che egli stesso definisce una “*filosofia della storia*”.

Per il momento fissiamo il punto di come il diritto sia per definizione commisto al fattore della violenza. Il diritto – osserva il Nostro – si definisce infatti attraverso il monopolio della violenza e la correlativa proibizione della violenza individuale. Esso non è preoccupato tanto della violenza tesa a minare questa o quella legge in particolare, bensì l'ordine giuridico nella sua totalità. Il diritto è preoccupato di una violenza che lo distrugga alla radice, ed a questa violenza che si oppone. Esso detiene il monopolio della violenza *in vista* di questa minaccia.

¹⁷⁷ Ivi, p. 180; p. 6.

Benjamin parla esplicitamente di un «interesse del diritto a monopolizzare la violenza» [*Interesse des Recht an der monopolisierung der Gewalt*]. «Questo monopolio – commenta il Nostro – non tende a proteggere questi o quei fini giusti e legali (*Rechtsw Zwecke*) ma il diritto stesso» (*FL*, 98). È nell'*interesse* del diritto detenere il monopolio della violenza, e si tratta appunto di un interesse *vitale*.

Derrida osserva come questa definizione del diritto come monopolio della violenza, ovvero come fenomeno di autoprotezione, possa in effetti apparire meramente *tautologica*. Ma è proprio questa struttura tautologica del diritto che Derrida intende, con Benjamin, smascherare, anche se l'uso del termine "tautologia" è specificamente derridiano. Si tratta infatti di comprendere come il diritto sia strutturato in modo tale da porre se stesso decretando allo stesso tempo ciò che è violento, nonché tutto ciò che è fuori legge, tutto ciò che non lo riconosce. La distinzione tra violenza legale e illegale è data, in altri termini, dalla posizione violenta della legge, dalla forza di legge. Ecco, osserva Derrida, la «tautologia performativa o sintesi *a priori* che struttura ogni fondazione della legge a partire dalla quale si producono performativamente le convenzioni [...] che garantiscono la validità del performativo grazie al quale, dunque, ci si danno i mezzi per decidere fra la violenza legale e la violenza illegale» (*FL*, 98).

Tra l'altro, Benjamin spiega così il fascino esercitato dalla figura del "grande delinquente", ovvero proprio attraverso il fatto che egli si situa al margine dell'ordinamento giuridico. Costui è chi non contesta questa o quella legge specifica, bensì chi si pone nella condizione di sfidare la legge, di contestare radicalmente l'ordine giuridico dato, l'autorità giudiziaria e in definitiva la legittima autorità dello Stato. Il grande delinquente pretende il diritto paradossale di contestare l'ordine del diritto. Ma in base a quale diritto? Ecco la difficoltà. «L'ordine del diritto in generale o quell'ordine del diritto istituito e messo in opera (*enforced*) dalla forza di quello Stato? O l'ordine in quanto si confonde con lo Stato in generale?» (*FL*, 99). Attraverso la difesa delle cause per definizione insostenibili, il grande delinquente opera quella "strategia di rottura" in grado di rivelare la violenza intrinseca al cuore del diritto. Il grande delinquente – afferma Derrida – «è qualcuno che, sfidando la legge, mette a nudo la violenza dell'ordine giuridico stesso» (*FL*, 99).

Ma, per Benjamin, l'esempio «discriminante» (*FL*, 99), il caso in cui è possibile davvero saggiare questa messa in questione radicale dell'ordinamento giuridico è rappresentato dal fenomeno, non a caso, come vedremo, moderno, del *diritto di sciopero*. Quest'ultimo rappresenta un diritto alla violenza (anche se un diritto di tipo "particolare", dato che esso non consiste in una vera e propria azione, bensì in un'astensione) che può essere *concesso* ai lavoratori solo dallo Stato, che invece dovrebbe essere l'unico soggetto ad avere il monopolio della forza. Si viene perciò a creare una situazione in cui si contrappone violenza a violenza.

Ma che lo sciopero costituisca una situazione limite del diritto è evidente nel caso specifico dello sciopero *generale*: «Portando al limite il diritto di sciopero, il concetto o la parola d'ordine di sciopero *generale* ne manifesta dunque l'essenza» (*FL*, 100). Lo sciopero generale si colloca infatti ai margini della legalità, poiché è espressione paradossalmente *legale* di una protesta nei confronti l'ordinamento legale. In questo caso è particolarmente problematico giudicare della legittimità del suo esercizio, e quindi della sussistenza o meno di violenza, ed è per questo che in questo caso limite si può rinvenire, sempre per Benjamin, il punto di passaggio possibile allo stato *rivoluzionario*. Anzi, è proprio in quanto lo sciopero generale incarna questo momento rivoluzionario (in cui si rende problematica una differenziazione tra diritto e violenza), che esso costituisce, per Benjamin, una situazione privilegiata: «Una tale situazione è di fatto *l'unica* che ci

permette di pensare l'omogeneità del diritto e della violenza, la violenza come esercizio del diritto e il diritto come esercizio della violenza» (FL, 100).

Lo sciopero generale corrisponde alla messa in crisi del politico perché esso rappresenta il momento di convergenza di un fenomeno sia di spoliticizzazione che di sovrapoliticizzazione. Infatti, esso segna il momento di radicale interruzione dello stato giuridico in corso e di qualunque *status* giuridico; è il momento in cui si fa *epoché* della legge, e quindi corrisponde ad un momento «di anarchismo, di scetticismo, di nichilismo, di spoliticizzazione» (FL, 105). Ma lo sciopero generale è anche il momento di instaurazione di un nuovo ordine giuridico, è quindi un momento di «sovrapoliticizzazione sovversiva» (FL, 105). È per questo che Benjamin distingue tra lo sciopero generale *politico* (che corrisponde alla sostituzione di un ordine con un altro e quindi ad un'istanza di sovrapoliticizzazione), e lo sciopero generale *proletario* (che corrisponde all'istanza di soppressione dello Stato e quindi ad un fenomeno di spoliticizzazione). Vedremo come per Derrida si tratti di una distinzione problematica e impraticabile.

In ogni caso, con questo esempio Benjamin è in grado di sostenere quell'idea dell'indissociabilità strutturale di diritto e violenza che costituiva la sua ipotesi guida: ovvero l'idea secondo la quale «la violenza non è esterna all'ordine del diritto. Essa minaccia il diritto dall'interno del diritto» (FL, 100). La violenza non è da concepire alla stregua di una potenza privata o di forza brutale, essa consiste piuttosto «nel minacciare o distruggere un ordine di diritto dato, e precisamente, in questo caso, l'ordine di diritto statale che ha dovuto concedere questo diritto alla violenza, per esempio il diritto di sciopero» (FL, 100). La violenza non è solamente *de facto* o esterna al diritto, non soggiunge dall'esterno del diritto minacciandolo, essa è piuttosto immanente al diritto, «appartiene quindi in anticipo all'ordine di un diritto da trasformare o da fondare, anche se esso può ferire il nostro senso di giustizia (*Gerechtigkeitföhl*)» (FL, 101).

Ora, questo ripensamento del concetto di violenza consente a Benjamin di introdurre la prima distinzione che avevamo anticipato all'inizio, quella cioè tra una violenza fondatrice ed una violenza conservatrice. Ciò che infatti si tratta di rilevare è che lo Stato, per Benjamin, non teme tanto un presunto esercizio naturale della forza, «lo Stato ha paura della violenza *fondatrice*, cioè capace di giustificare, di legittimare (*begründen*) o di trasformare delle relazioni di diritto (*Rechtsverhältnisse*), e dunque di presentarsi come avente diritto al diritto» (FL, 101). Sarà dunque solo questo tipo di violenza, la violenza fondatrice, così strutturalmente legata al diritto e non esprime un qualsivoglia esercizio naturale della forza, a richiedere e rendere possibile una “critica della violenza”. Afferma infatti Derrida: «Affinché una critica, cioè una valutazione interpretativa e significativa della violenza, sia possibile, si deve innanzitutto riconoscere un senso a una violenza che non è un accidente sopravvenuto dall'esterno al diritto. Ciò che minaccia il diritto appartiene già al diritto, al diritto del diritto, all'origine del diritto» (FL, 101).

Nella violenza fondatrice si evidenzia proprio quella struttura paradossale e aporetica che avevamo ipotizzato. Da un lato, in quanto ogni situazione fondatrice di un nuovo ordine statale implica sempre il fattore della violenza, si tratta di momenti che, come dicevamo, urtano immediatamente il senso di giustizia, in quanto la violenza è pur sempre in contraddizione col diritto, è sospensione del diritto. Si tratta – aggiunge Derrida – di momenti terrificanti «probabilmente, a causa delle sofferenze, dei crimini, delle torture che quasi sempre li accompagnano, ma anche perché sono di per sé, nella loro stessa violenza, ininterpretabili o indecifrabili» (FL, 102). Ma, dall'altro lato, la violenza resta pur sempre la sola condizione per la fondazione di un nuovo Stato, e questo la giustifica (sia a destra che a sinistra), anche se in una sorta di *futuro anteriore*.

La violenza è insomma sia condizione di possibilità dell'istituirsi del diritto, ma anche la radicale condizione di impossibilità dello stesso. La violenza è *condizione di impossibilità*.

Per Benjamin, la fondazione di uno Stato avviene *sempre* in una situazione che si può definire "rivoluzionaria". «La fondazione di tutti gli Stati avviene in una situazione che si può dunque chiamare rivoluzionaria. Essa inaugura un nuovo diritto, e lo fa sempre nella violenza» (FL, 102), osserva anche il Nostro. Questi momenti rivoluzionari mostrano come la violenza sia legittimata solo in quanto è *fondatrice* di un nuovo diritto statale. In realtà, essa è legittimata dall'ordinamento giuridico solamente *a posteriori*, ovvero *dopo* che il diritto stesso è stato posto. Nell'istante immediatamente precedente alla fondazione essa appare un che di illegittimo, di ingiustificabile, di incomprensibile, un qualcosa di profondamente ingiusto, che turba il senso di giustizia. Essa è legittimata *a posteriori*, di ritorno, retrospettivamente; è il suo "futuro anteriore" a giustificarla. «Una rivoluzione "riuscita", la fondazione di uno Stato "riuscita" (un po' nel senso in cui si parla di un *felicitous performative speech act*), produrrà *a cose fatte* ciò che era destinata a produrre *in anticipo*, cioè dei modelli interpretativi atti a leggere di ritorno, a conferire senso, necessità e soprattutto legittimità alla violenza che ha prodotto, fra l'altro, il modello interpretativo in questione, vale a dire il discorso della sua autolegittimazione» (FL, 104). Siamo dunque al cospetto di «un circolo ermeneutico», ad «un circolo della violenza» (FL, 104).

Ora, l'illeggibilità, l'indecifrabilità tipiche di questi momenti rivoluzionari e che li rendono terrificanti, sono ciò che altrove Derrida aveva definito, sulla scorta di Montaigne, "il mistico". Infatti, il fattore della violenza, proprio della fondazione del diritto, rappresenta un'istanza di sospensione del diritto, di negazione del diritto, un momento di rottura: istanza di non-diritto interna-esterna al diritto. Osserva infatti il Nostro: «Questo momento di sospensione, questa *epoché*, questo momento fondatore o rivoluzionario del diritto è nel diritto una istanza di non-diritto» (FL, 102-103). Siamo al "fondamento mistico del diritto": «È il momento in cui la fondazione del diritto resta sospesa nel vuoto o al di sopra dell'abisso» (FL, 103). Siamo dunque al cospetto di quella che potrebbe apparire come una perfetta convergenza delle due posizioni, quella benjaminiana e quella derridiana.

Entrambi inoltre sembrano convenire nell'analisi di quello che è un ineliminabile fattore di eccedenza interno al diritto. Derrida osserva infatti, con Benjamin, come, in questi momenti rivoluzionari, il soggetto che attua la rivoluzione non ha *davanti a sé* alcuna legge, eppure non è in una situazione di legalità nulla, la sua è un'azione che verrà infatti retrospettivamente legittimata, quindi si può dire che esso si trova davanti ad una legge ancora *a venire*, ancora davanti e di là da venire. Ed essa appare inaccessibile e trascendente, in una parola, "*teologica*", paradossalmente proprio in quanto essa viene posta violentemente, ovvero in quanto essa dipende da chi è davanti ad essa, da chi la produce, la fonda. «La legge è trascendente e teologica, dunque sempre a venire, sempre promessa, perché è immanente, finita e dunque già passata» (FL, 103). «[...] la trascendenza inaccessibile della legge davanti alla quale e prima della quale si trova l'"uomo" sembra infinitamente trascendente e dunque teologica solo nella misura in cui, vicinissimo a lui, essa dipende solo da lui, dall'atto performativo con il quale egli la istituisce» (FL, 103). Insomma, la struttura aporetica della fondazione della legge è tale per cui l'eccedenza della legge è un'eccedenza interna/esterna, che convoglia in sé sia l'immanenza che la trascendenza.

E tuttavia, a questo punto comincia a marcarsi una distanza, in quanto Derrida approfondisce questa idea della legittimazione retrospettiva nel senso, tipicamente decostruttivo, dell'*a venire*.

Derrida fa infatti notare come parlare di “futuro anteriore” non sia in realtà del tutto corretto, in quanto il concetto di futuro finisce per rimandare ad una sorta di modificazione della presenza. Mentre, per Derrida, si tratta di una coimplicazione più radicale.

Derrida insomma complica, radicalizza, aggrava la concezione benjaminiana della crisi del diritto. Per entrambi «c'è “qualcosa di guasto nel diritto [*etwas Morsches im Recht*]»¹⁷⁸, ovvero una sorta di contraddizione interna al diritto che lo condanna in anticipo alla rovina. Come vedremo, collegata a questa intrinsecità dell'istanza della violenza rispetto al diritto v'è l'idea benjaminiana alquanto oscura di *destino*. In ogni caso Derrida si differenzia in modo decisivo anche se apparentemente appena percettibile dalla posizione benjaminiana sempre aggravando e decostruendo nel senso dell'archi-originità le stesse distinzioni di cui si avvale Benjamin. Per Derrida infatti non si tratta di rilevare semplicemente il fatto che l'istanza di una violenza fondatrice sussista in modo aporetico, sia implicata cioè strutturalmente al cuore del diritto: occorre aggravare l'aporia e comprendere che tale distinzione tra diritto e violenza non si è mai data puramente. Nonostante Benjamin analizzi l'aporeticità delle distinzioni attraverso le quali struttura il proprio discorso, egli mostra comunque di *credere* nella loro sussistenza. Quindi, se è vero che le distinzioni che egli individua già si decostruiscono nel testo benjaminiano, tuttavia egli mette in atto tutta una serie di sforzi per tentare di salvarle. Derrida invece mostra il carattere fittizio di tali distinzioni. Per Derrida non è infatti praticabile una distinzione *pura* tra sciopero generale politico e sciopero generale proletario, e più in generale non è puramente identificabile una violenza fondatrice. Di conseguenza non è mai pura la distinzione tra una violenza fondatrice e una violenza conservatrice. Insomma, il discorso di Benjamin si regge o crolla proprio sulla plausibilità di questa distinzione che Derrida tenta invece di mostrare nella sua autodecostruzione. Afferma Derrida: «Ma la distinzione fra queste due violenze (fondatrice e conservatrice) sarà molto difficile da tracciare, da fondare o da conservare. Assisteremo allora da parte di Benjamin a un movimento ambiguo e laborioso per salvare a tutti i costi una distinzione o una correlazione senza la quale tutto il suo progetto rischierebbe di crollare» (*FL*, 108).

Il vero e proprio scarto nei confronti della prospettiva benjaminiana da parte di Derrida si ha nel momento in cui viene rilevata la contaminazione *différentielle* tra violenza fondatrice del diritto e violenza conservatrice del diritto: «[...] al di là del discorso esplicito di Benjamin, proporrò l'interpretazione secondo cui la violenza stessa della fondazione o della *posizione del diritto* (*rechtsetzende Gewalt*) deve implicare la violenza della *conservazione del diritto* (*rechtserhaltende Gewalt*) e non può rompere con essa» (*FL*, 106). Ed il modo in cui Derrida *aggrava* l'analisi benjaminiana oltre la lettera, non può che prendere in campo ovviamente il concetto tipicamente derridiano di *iterabilità*. L'iterabilità viene qui riproposta infatti come ciò che struttura specificamente il legame tra violenza fondatrice e violenza conservatrice: «Appartiene alla struttura della violenza fondatrice il fatto che essa chiama la ripetizione di sé e fonda ciò che dev'essere conservato, conservabile, promesso all'eredità e alla tradizione, alla condivisione. [...] E anche se una promessa non è mantenuta, l'iterabilità iscrive la promessa di conservazione nell'istante più dirompente della fondazione» (*FL*, 106). Insomma, nel momento stesso in cui v'è posizione, fondazione, istituzione, v'è anche esposizione all'iterabilità, alla ripetizione di ciò che è posto (per il fatto stesso che è stato posto, esso si espone alla propria ripetibilità).

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 188; p. 15.

Allora è chiaro che violenza fondatrice e violenza conservatrice, queste distinzioni terminologiche su cui Benjamin fonda il proprio discorso, sono, assunte nella loro presunta purezza, semplici *finzioni*: «[...] non si ha più fondazione pura o posizione pura del diritto, dunque pura violenza fondatrice, come non si ha violenza puramente conservatrice. La posizione è già iterabilità, appello alla ripetizione autoconservatrice» (FL, 106). Naturalmente questo implica che anche la conservazione è sempre una fondazione, o meglio una ri-fondazione per poter conservare ciò che pretende di fondare. Ma ecco la conclusione di Derrida: «Non c'è dunque opposizione rigorosa fra la posizione e la conservazione, ma solo ciò che chiamerò (e che Benjamin non nomina) una "contaminazione *différentielle*" fra le due, con tutti i paradossi che ciò può comportare» (FL, 106).

Come si vede, la radicalizzazione che Derrida compie attraverso il concetto di iterabilità della concezione benjaminiana del momento rivoluzionario, gli consente di operare una decisa radicalizzazione in grado, paradossalmente, di recuperare una posizione conservatrice e anti-rivoluzionaria. «Ciò che sto dicendo – osserva il Nostro – è assolutamente conservatore e anti-rivoluzionario» (FL, 106). È per la verità l'autodecostruzione stessa delle distinzioni concettuali benjaminiane che, se aggravata, porta Derrida ad osservare come rivoluzione e conservazione debbano implicarsi vicendevolmente.

Osserva Derrida a proposito di questa contaminazione: «Essa cancella o confonde la distinzione pura e semplice fra fondazione e conservazione. Inscribe l'iterabilità nella originarietà, ed è ciò che chiamerò la decostruzione all'opera, in piena negoziazione: nelle "cose" stesse e nel testo di Benjamin» (FL, 109).

Ora, mentre lo sciopero generale rivoluzionario potrebbe non dissipare del tutto l'idea che la funzione della violenza possa essere comunque casuale ed isolata, con l'esempio della *guerra* si ha per Benjamin la prova fondamentale dell'esistenza di una «contraddizione oggettiva»¹⁷⁹ all'interno della situazione giuridica. Osserva Derrida: «Ma lo sciopero mostra che essa [la violenza] può farlo, che essa è in grado di fondare e modificare rapporti giuridici, per quanto il sentimento di giustizia possa restarne offeso. Si potrebbe obiettare che tale funzione della violenza è casuale e isolata. L'esame della violenza bellica basterà a confutare questa obiezione»¹⁸⁰. E prosegue: «La possibilità di un diritto di guerra riposa esattamente sulle stesse contraddizioni oggettive nella situazione giuridica su cui si fonda quella di un diritto di sciopero, e cioè sul fatto che soggetti giuridici sanzionano poteri i cui fini restano – per quelli che li sanciscono – fini naturali, e, in caso grave, possono quindi entrare in conflitto coi loro proprio fini giuridici o naturali»¹⁸¹. Anche la guerra, infatti, da un lato appare come un punto limite del diritto, un elemento di rottura, di fuoriuscita dall'ordine normale della legge, un sorta di «"brigantaggio" fuori legge»¹⁸², tutore di interessi particolari e naturali, ma, dall'altro lato, essa «si dispiega sempre *all'interno* della sfera del diritto» (FL, 107). In definitiva, «è un'anomalia *all'interno* della giuridicità con la quale sembra rompere» (FL, 107). Come per Schmitt, quindi, anche per Benjamin la guerra è consustanziale al darsi del diritto medesimo, non si dà cioè diritto senza la possibilità della guerra.

Benjamin osserva come la guerra non debba essere concepita come una forma di violenza primitiva o un fenomeno naturale, bensì al pari di un fenomeno simbolico, non a caso corredato di un preciso cerimoniale, come avviene d'altra parte per la stipulazione della pace. La guerra non rappresenta insomma una violenza originaria e prototipica

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 183; p. 10.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 184, p. 11.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ivi*, p. 188; p. 15.

(*ursprüngliche und urbildliche*) in vista di fini naturali, ma è, di fatto, una sorta di *violenza fondatrice* di diritto (*rechtsetzende*). Si noti anzi come sia proprio a partire dalla guerra come violenza fondatrice che il diritto moderno nega al soggetto individuale ogni diritto alla violenza: la struttura violenta del diritto è il contraltare della privazione tutta moderna della forza del singolo individuo, ovvero della detenzione da parte dello Stato del monopolio della violenza.

Ma come affronta invece Benjamin la critica della violenza conservatrice? Se infatti è vero per Benjamin che è possibile e anzi doveroso *distinguere* questi due tipi di violenza, per operare un'adeguata critica della violenza, bisognerà effettuare anche una critica della violenza specificamente conservatrice.

Ora, la violenza di tipo conservatrice è quel tipo di violenza specificamente tesa alla salvaguardia dell'ordine giuridico istituito. Si tratta dunque della violenza esercitata autorevolmente dallo Stato per salvaguardare il rispetto della legge e per difendersi da ogni sopruso. Ancora una volta, Benjamin si sofferma, non a caso, su problemi tipicamente moderni, su forme tipicamente conservatrici della violenza che in quel periodo storico erano particolarmente sotto bersaglio critico, ovvero il servizio militare obbligatorio, la polizia e la pena di morte. Dopo la prima guerra mondiale, infatti, la critica della violenza riguardava specialmente il militarismo, ovvero quella forma di violenza che sussiste a servizio dello Stato. Essa, osserva Derrida, sembrerebbe facile da criticare, in quanto, come forma di violenza, sembrerebbe immediatamente in contrasto con l'ambito della legalità. In realtà, essa – osserva sempre il Nostro – è difficile da criticare, per il fatto che la violenza conservatrice è invece innanzitutto legale (essa è preposta alla conservazione il diritto), ed è sempre anche espressione dello Stato. Il militarismo, osserva il Nostro, «concetto moderno che presuppone uno sfruttamento del servizio militare obbligatorio [...], è l'uso forzato della forza, la “coazione” (*Zwang*) all'uso della forza o della violenza (*Gewalt*) al servizio dello Stato e dei suoi fini legali» (*FL*, 109).

Lo stesso Benjamin¹⁸³ non abbraccia le critiche ingenuie di pacifisti che si pongono semplicemente contro la violenza di tipo conservatrice, proprio perché queste non si renderebbero conto che la violenza di tipo conservatrice non è estirpabile dal diritto, bensì è dotata di un intrinseco ed ineliminabile valore legale. «L'incoerenza dei pacifisti antimilitaristi – afferma infatti Benjamin – sta nel fatto che essi non riconoscono il carattere legale e inattaccabile di questa violenza conservatrice del diritto» (*FL*, 109). Questo è un punto di rilievo, perché spesso le argomentazioni pacifiste sono quelle che vengono utilizzate, o meglio strumentalizzate, nelle questioni di diritto internazionale.

Se la violenza conservatrice non è dunque così facile da criticare, sembrerebbe invece esserlo di più la violenza fondatrice, in quanto quest'ultima, a differenza della violenza conservatrice, non ha immediato carattere legale, anzi consiste nell'interruzione di ogni ordinamento giuridico preesistente. In realtà, per Derrida, le cose non sono così semplici: anche la violenza fondatrice è molto difficile da criticare, anzi forse lo è anche di più della violenza conservatrice, proprio in quanto non può appellarsi ad alcun diritto esistente. Collocandosi nel momento dell'istante rivoluzionario e della decisione eccezionale essa appare assolutamente illegittima. Quindi, non solo non è vero, come vorrebbero i pacifisti, che la violenza conservatrice è così criticabile, ma in realtà sarebbe molto più criticabile, nonostante le apparenze contrarie, la violenza fondatrice del diritto.

Insomma, il punto è, al solito, che occorre tenere bene presente la coimplicazione tra violenza e diritto, altrimenti le critiche che non tengano presente ciò rimangono inevitabilmente parziali. Osserva infatti Derrida: «Finché non si hanno i mezzi teorici o

¹⁸³ Naturalmente anche Schmitt si colloca su questa scia di critica alle posizioni pacifiste.

filosofici per pensare questa coimplicazione della violenza e del diritto, le critiche abituali restano ingenui e incoerenti» (FL, 110).

I pacifisti, obbedendo ad una sorta di “anarchismo infantile”, pretenderebbero di sottrarre l’individuo a ogni costrizione, vorrebbero cioè, obbedendo questa volta all’imperativo massimo morale, che l’individuo fosse considerato unicamente come fine e mai come mezzo. Ma – obietta Derrida con Benjamin – «una critica puramente morale della violenza sarebbe [...] tanto ingiustificata quanto impotente» (FL, 110). Il punto è che non bisogna contrapporre diritto e violenza, pretendendo perciò di criticare solo la violenza isolandola da fini morali esterni, si tratta piuttosto di puntare all’essenza giuridica della violenza. Afferma Derrida: «Questi attacchi contro la violenza mancano di pertinenza e di efficacia perché restano estranei all’essenza giuridica della violenza, all’“ordine del diritto”» (FL, 110).

Ciò che si tratta di comprendere è insomma questa coimplicazione tra diritto e violenza: esse fanno parte di una medesima dinamica. L’istanza di non-diritto, ciò che minaccia il diritto, il principio di rovina è cioè interno al diritto medesimo, non proviene dall’esterno. «Ciò che esiste, ciò che ha consistenza (*das Bestehende*) e ciò che minaccia nello stesso tempo ciò che esiste (*das Drohende*) appartengono “inviolabilmente” (*unverbrüchlich*) allo stesso ordine, e quest’ordine è inviolabile perché unico» (FL, 110).

In altri termini, la minaccia, il principio di rovina interno al diritto non è identificabile semplicemente con la violenza, intesa come qualcosa che si oppone al diritto (ad esempio la violenza di tipo conservatrice), bensì è intrinseca al diritto stesso, fa parte in un certo senso del suo destino. Il destino – osserva Derrida – «lo si può violare solo in esso. [...] Il diritto è un tempo minaccioso e minacciato da se stesso» (FL, 110-111). Insomma, è come se la rovina fosse inscritta nello stesso destino del diritto, come se la minaccia facesse parte del destino della legge. «La legge si mostra minacciosa come il destino» (FL, 111), osserva infatti Derrida.

Se è vero che l’“ordine del diritto” comprende già al proprio interno la violenza come propria condizione di possibilità e allo stesso tempo di impossibilità, ovvero come minaccia, allora «una critica efficace deve affrontare il corpo del diritto stesso, nella sua testa e nelle sue membra, le leggi e gli usi particolari che il diritto prende sotto la protezione della sua potenza (*Macht*)» (FL, 110). Occorre affrontare direttamente il corpo concreto del diritto proprio perché non esistono piani separati, bensì «esiste un solo destino, un destino o una storia unici (*nur ein einziges Schicksal*)» (FL, 110). Eccoci giunti alla seconda distinzione fondamentale proposta da Benjamin, ovvero quella tra *potenza (Macht)* e *destino (Schicksal)*.

La minaccia, osserva ancora il Nostro, «non è né l’intimidazione né la dissuasione, come pensano i pacifisti, gli anarchici o gli attivisti» (FL, 111), bensì fa parte del “destino”, rappresenta ciò cui è destinato il diritto stesso. Ma vediamo più nel dettaglio come Benjamin approfondisca la questione della violenza conservatrice per giungere all’idea di destino, e, come vedremo, di una giustizia divina.

Il diritto di punire non è solo ciò che sembra ledere la legalità, bensì proviene dal diritto stesso. È minaccia *del* diritto nel doppio senso del genitivo¹⁸⁴. Benjamin analizza in particolare la pena massima che uno Stato può arrogarsi il diritto di esercitare: la pena di morte. Esso è il diritto di punire più contestato perché sembra un esercizio di spropositata violenza da parte dello Stato. Ma lo stesso Benjamin osserva come in realtà esso costituisca non una pena fra le altre, ma addirittura «il diritto stesso nella sua origine, nel suo ordine stesso» (FL, 111). La pena di morte, il potere sulla vita e sulla morte, sarebbe insomma la cifra stessa dello Stato: «Se l’origine del diritto è una

¹⁸⁴ Cfr. FL, 111.

posizione violenta, questa si manifesta nel modo più puro là dove la violenza è assoluta, cioè dove riguarda il diritto di vita o di morte» (FL, 111). E ancora: «L'ordine del diritto si manifesta pienamente nella possibilità della pena di morte» (FL, 111). La pena di morte è anzi la prova tangibile, la testimonianza del fatto che il diritto è fondamentalmente violento.

Anche nel caso della polizia si ha una commistione di violenza e legalità. Afferma Derrida: «La polizia oggi non si accontenta più di applicare la legge con la forza (*enforce*) e dunque di conservarla, ma la inventa, pubblica ordinanze, interviene ogni volta che la situazione giuridica non è chiara per garantire la sicurezza» (FL, 112). Essa costituisce una minaccia *del* diritto nel doppio senso del genitivo, cioè anche nel senso che lo minaccia dall'interno, in modo "legale". Nel fenomeno moderno della polizia si effettua dunque una commistione tra la violenza fondatrice e la violenza conservatrice. Si *autodecostruiscono* le distinzioni che Benjamin aveva pur ritenuto indispensabili per una critica della violenza, ovvero la violenza conservatrice e fondatrice. Ed è lo stesso Benjamin ad osservare che in essa «è soppressa [o superata, *aufgehoben*] la divisione fra violenza che pone e violenza che conserva la legge» (FL, 112).

Benjamin specifica che la caratteristica specifica della polizia è di attestare questa commistione in modo "spettrale"¹⁸⁵. La polizia rappresenta il fenomeno moderno che attesta la mescolanza delle due violenze, la violenza conservatrice e la violenza fondatrice. «La polizia diviene ovunque, nella società, l'elemento stesso dell'ossessione, il luogo della spettralità» (FL, 115), fa eco Derrida. Ora, il fatto che essa si spettralizzi significa che essa non è mai facilmente rintracciabile: non si capisce mai con precisione fin dove essa svolga il suo ruolo di garante dell'osservanza della legge e quando invece essa intervenga di fatto per decidere in casi di dubbia risoluzione. Essa non è insomma semplicemente l'organo che vigila sull'applicazione della legge, ma ha forza di legge, è forza di legge.

La polizia non è rappresentata solamente dagli uomini in uniforme, da coloro cioè che sono ufficialmente cooptati per tale compito «essa non consiste solo in agenti di polizia in uniforme, a volte muniti di casco, armati e organizzati in una struttura civile di modello militare alla quale viene rifiutato il diritto di sciopero ecc.» (FL, 114-115), bensì essa si estende all'intera struttura dello Stato. La sua assenza di limiti – osserva il Nostro – non le deriva solo dallo sviluppo tecnologico, ma più radicalmente dal fatto che essa rappresenti *lo spettro dello Stato*. Osserva infatti Derrida: «La polizia è lo Stato, [...] essa è lo spettro dello Stato e [...] non si può a rigore attaccarla senza dichiarare guerra all'ordine della *res publica*» (FL, 112). E ancora: «La polizia non è soltanto la polizia (oggi più o meno che mai), essa è presente, figura senza volto di un *Dasein* coestensivo al *Dasein* della *polis*» (FL, 115). «Non si sa mai con chi si ha a che fare, ed è la definizione della polizia, in particolare della polizia di Stato i cui limiti sono in fondo inassegnabili» (FL, 112). La polizia è una violenza fantomatica, una «figura senza volto» (FL, 115), una «violenza senza forma» (FL, 115) che si metonimizza, che si estende; essa «è presente e rappresentata ovunque ci sia forza di legge» (FL, 115).

Ora, lo scarto effettuato da Derrida nei confronti di Benjamin si ha certamente attraverso l'approfondimento dell'idea di spettralità, che per Derrida consiste «nel fatto che un corpo non è mai presente in se stesso, per ciò che è» (FL, 112), ma soprattutto, e ancora una volta, attraverso il paradosso dell'iterabilità. «Questa fa sì – rammenta il Nostro – che l'origine debba originariamente ripetersi e alterarsi per valere *come origine*, cioè per conservarsi» (FL, 113).

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 187; p. 14.

Benjamin coglie l'intrecciarsi di violenza conservatrice e violenza fondatrice, ma giudica tale aporeticità in tono di riprovazione e di lamento, definendola infatti come ignominiosa. Il fatto poi che questa critica prenda in esame esempi tipicamente moderni indica che la sua riflessione circa l'aporeticità è circoscrivibile all'interno della critica del moderno parlamentarismo democratico, ovvero all'interno di quella che egli considerava una *degenerazione* della "cosa" politica. Anche per Derrida, come sappiamo, la democrazia rappresenta il caso critico per eccellenza, la crisi stessa del politico, e tuttavia tale degenerazione è intesa in un senso fundamentalmente diverso, ovvero non in termini di *caduta* da una sorta di *origine*, bensì in termini decostruttivi.

Ma andiamo con ordine. Benjamin afferma che l'impossibilità di circoscrivere il tipo di violenza esercitato dalla polizia è ciò che la rende ripugnante ed *ignominiosa*: «La violenza poliziesca, la polizia moderna è strutturalmente ripugnante, immonda per essenza in ragione della sua ipocrisia costitutiva» (FL, 112). La polizia moderna rappresenta la degenerazione della Cosa politica, in cui i diversi poteri dovrebbero poter essere tenuti distinti e riconoscibili. E l'ignominia della polizia deriva dal fatto che altrettanto ignominiosa, ignobile e rivoltante è il confondersi delle violenze conservatrice e fondatrice. Benjamin insomma *lamenta* tale commistione, e *sogna* invece la differenziazione. Non si rende conto dell'archi-originarietà dell'intreccio, ovvero di ciò che Derrida, da parte sua, definisce il «paradosso dell'iterabilità». Come abbiamo visto, «questa fa sì che l'origine debba originariamente ripetersi e alterarsi per valere *come origine*, cioè per conservarsi» (FL, 113). Mentre Benjamin ne dà esempi non a caso specificamente moderni e quindi mira espressamente alla polizia dello "Stato moderno" (di qui la sua critica della statualità, della democrazia ecc.), per Derrida la legge dell'iterabilità dovrebbe valere *a priori*.

Benjamin – osserva Derrida – pretende sapere di che cosa parla quando nomina la polizia, e «non rinuncia mai a contenere in un binomio di concetti e a ricondurre a delle distinzioni ciò che le eccede e le supera senza sosta» (FL, 115). Pretende cioè che le proprie distinzioni mantengano una validità e che siano soltanto oggetto di una sorta di *degenerazione* derivata, e non "archi-originaria", il che renderebbe *a priori* inindividuabile la polizia. Il riferimento benjaminiano ad uno *spirito* della polizia corrisponde al sogno della sussistenza di una *violenza conservatrice*.

In effetti, quando Benjamin utilizza tali distinzioni e quando parla dello Stato civilizzato, non pensa tanto allo Stato in generale, bensì – questa almeno è l'ipotesi decisiva di Derrida – allo Stato tipicamente moderno. Il suo discorso di critica della violenza si inserisce cioè nell'ambito di una più generale critica alla moderna forma democratica del politico, la quale viene a sua volta interpretata in termini di crisi degenerativa del politico.

Non è un caso che tutti gli esempi che egli sceglie sono tratti appunto dalla modernità, e dalla situazione critica in cui versa il politico nella situazione attuale. La polizia in quanto fenomeno tipicamente moderno non è solo – afferma il Nostro – un legislatore nei tempi moderni, bensì è definito da Benjamin «il legislatore dei tempi moderni» (FL, 113).

Inoltre, vi sarebbe un legame molto stretto che anche Benjamin scorge tra questa spettralizzazione esemplificata dalla polizia e il fenomeno *democratico*. Osserva infatti Derrida: «Pur riconoscendo che il corpo fantasmatico della polizia, per quanto invadente sia, resta sempre uguale a se stesso, Benjamin ammette che il suo spirito (*Geist*), lo spirito della polizia, produce disastri minori nella monarchia assoluta che non nelle democrazie moderne dove la sua violenza degenera» (FL, 115-116). E ancora: «Invece di essere se stesso e di essere contenuto nella democrazia, questo spirito della polizia, questa violenza poliziesca *come spirito* degenera. Testimonia nella democrazia moderna della

massima degenerazione che si possa immaginare per la violenza o per il principio d'autorità, per il potere» (FL, 117). Anzi, «la degenerazione del potere democratico (e il termine *potere* sarebbe spesso il più appropriato per tradurre *Gewalt*, la forza o la violenza interna della sua autorità) non avrebbe altro nome che quello di polizia» (FL, 117-118).

Ma perché nella democrazia e non in un altro regime politico, ad esempio monarchico? Perché nella monarchia tale esercizio della violenza da parte del potere sarebbe assolutamente legittimo e normale, mentre è nella democrazia, in cui si supporrebbe la distinzione dei poteri, che tale commistione risulta inaccettabile e illegittima¹⁸⁶. La commistione che *di fatto* avviene rende dunque la democrazia stessa impossibile e irrealizzabile. Ed è proprio su questo punto, riguardante la considerazione della democrazia come momento di crisi del politico, che è possibile individuare il punto di maggiore vicinanza e distanza tra Benjamin e Derrida.

Infatti ciò che differenzia la posizione derridiana da quella benjaminiana (ma non solo: è una posizione che accomuna anche molti discorsi di destra) è fundamentalmente il modo di interpretare questa crisi del politico nella moderna democrazia parlamentare, ovvero l'atteggiamento che consegue alla medesima presa di coscienza della situazione politico-culturale. Diciamo subito che mentre Derrida ne trae conseguenze che vanno nel verso della complicazione decostruttiva (la contraddizione colta al cuore del politico moderno è concepita come archi-originaria e quindi ciò che resta da fare è aggravarla e andare nella direzione di una *democrazia a venire*), per Benjamin si tratta invece di interpretare tale crisi come una forma di "caduta" rispetto ad una dimensione di originarietà, e quindi di propugnare la rivoluzione e la caduta della forma statale e la fine *tout court* del parlamentarismo democratico moderno. Benjamin insomma pretende di inquadrare la critica della violenza all'interno di una "filosofia della storia", attraverso una «messa in prospettiva archeo-teleologica, cioè archeo-escatologica che interpreta la storia del diritto come una decadenza (*Verfall*) dall'origine» (FL, 118). Questo "ritorno

¹⁸⁶ Tomba critica a questo punto l'interpretazione derridiana della critica benjaminiana alla democrazia. Tomba in particolare lamenta la sussistenza in Derrida di una sorta di «pregiudizio ideologico che impedisce a molta letteratura di seguire Benjamin sul terreno della critica della democrazia» (M. Tomba, *La "vera" politica*, cit., p. 225, nota 56). Il fulcro della questione sarebbe la presupposizione da parte di Derrida di una forma ideale di democrazia in cui vigerebbe la separazione dei poteri. Osserva infatti Tomba: «Per salvare la democrazia egli è costretto a parlare di una forma degenerata di democrazia, di un suo allontanamento da un qualche modello ancora da produrre o da rigenerare» (Ivi, pp. 225-226). Mentre per Derrida il contrassegno della forma democratica risiederebbe in una presunta separazione dei poteri, Tomba fa notare come la distinzione dei poteri vada strutturalmente in crisi fin dalla genesi dello Stato moderno. Osserva Tomba: «Con la nascita del moderno concetto di sovranità popolare e del principio rappresentativo come suo necessario corollario, non ha più senso parlare di distinzione dei poteri, perché chi rappresenta il popolo detiene il monopolio della decisione sovrana [...]» (Ivi, pp. 226-227). «Ben lungi dall'essere un'espressione della degenerazione della democrazia, quella commistione è invece connaturata all'essenza della forma politica moderna» (Ivi, pp. 227-228). Ci limitiamo qui a controbattere come anche Derrida abbia evidenziato le aporie intrinseche al concetto stesso di democrazia, e come anch'egli abbia interpretato la forma democratica inserendola nel *continuum* di una crisi. Derrida non ha mai in mente una forma ideale di democrazia: se è vero che egli intende in qualche modo salvare la democrazia, lo fa sempre in nome di una democrazia *a venire*, che è altra cosa da una democrazia ideale. Ma per il concetto derridiano di democrazia *a venire* cfr. *supra*. Sull'interpretazione del testo di Benjamin da parte di Derrida, prolungandone il gesto decostruzionista, si veda il volume collettaneo curato da A. HAVERKAMP (a cura di), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994. Su alcuni fraintendimenti terminologici da parte di Derrida richiama l'attenzione B. MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz: Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*, in *ivi*, pp. 254-255. Dure le critiche mosse all'interpretazione di Derrida da parte di G. ROSE, *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*; trad. it. di F. Chisalè e M. Loewy, *Atene e Gerusalemme. Saggi su ebraismo e modernità*, ECIG, Genova, 1993, pp. 95-100.

ad un'origine più pura" non può ovviamente essere accettato da Derrida, in quanto egli non può presupporre un riferimento previo ad alcuna origine – l'origine, per Derrida, *si perde* (è il senso della *différance*) –, e quindi perché risponderrebbe ad una logica di tipo meramente oppositivo che egli intende piuttosto aggravare a favore di una logica della contaminazione *différentielle* o della spettralità.

Benjamin analizza la coimplicazione dell'elemento della violenza con l'istanza legale, e della violenza fondatrice con la violenza conservatrice, e tuttavia sembra ancora presupporre che queste espressioni abbiano un senso, sembra sapere di che cosa parla quando nomina la violenza. Benjamin continua a credere nella sua individuabilità, sussistenza, insomma ragiona a partire da una logica dell'opposizione.

Il gesto di Benjamin è per la verità analogo a posizioni di pensiero più conservatrici e reazionarie à la Schmitt. Afferma infatti Derrida: «Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica del parlamentarismo della democrazia liberale, è dunque rivoluzionario, di tendenza marxista, ma nei due sensi del termine "rivoluzionario", che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di una origine più pura» (FL, 118).

Il gesto di Derrida non vuole essere né semplicemente rivoluzionario né conservatore, bensì andare in qualche modo *oltre* queste istanze comprendendole. Si tratta di compiere un gesto che sia in grado di comprendere entrambe le istanze rivoluzionaria e conservatrice evitandone gli esiti parziali e le conseguenze nefaste. Segno principe dello scarto derridiano è la possibilità di salvare un riferimento alla democrazia (seppur *a venire*) che invece nelle altre due prospettive non può che venire meno e *rischiare* di degenerare in inquietanti fenomeni totalitari. La democrazia diviene insomma il nodo centrale e dirimente. «La questione sarebbe in fondo questa: che ne è oggi della democrazia liberale e parlamentare?» (FL, 119).

Ma per comprendere davvero lo scarto occorre approfondire meglio il senso di questa *degenerazione* (*Entartung*).

Sinora abbiamo visto come Benjamin si sforzi di denunciare la presenza del fattore della violenza al cuore di ogni istituzione giuridica. Per Benjamin infatti «ogni contratto giuridico (*Rechtvertung*) si fonda sulla violenza. Non c'è contratto che non abbia la violenza a un tempo come origine (*Ursprung*) e come esito (*Ausgang*)» (FL, 119). Tuttavia, l'istanza della violenza non ha bisogno, sempre per Benjamin, di essere *immediatamente presente nel contratto*: «senza esservi immediatamente presente, essa vi si trova sostituita (*vertreten*), rappresentata dal supplemento di un sostituto» (FL, 119). La complicazione dell'istanza giuridica e dell'istanza della violenza determina dunque la struttura della *rappresentazione*. Infatti, la violenza non è *immediatamente presente*, bensì latente, come fondamento necessariamente inconfessato e rimosso, al cuore dell'ordinamento giuridico.

Se questa è la struttura di ogni ordinamento giuridico, la degenerazione di esso si ha nel momento in cui questa latenza della violenza al cuore del diritto viene obliata. Afferma infatti Benjamin: «Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade»¹⁸⁷. La degenerazione (*Entartung*) s'innesta dunque precisamente nel passaggio differenziale *dalla presenza alla rappresentazione*: «Un tale passaggio forma il percorso del declino, della degenerazione istituzionale, il loro *Verfall*» (FL, 119).

Ora, lo spettacolo fornito dalle moderne democrazie e dai moderni parlamenti è per Benjamin *deplorable* non tanto per il fatto che viga una commistione tra il giuridico e

¹⁸⁷ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, cit., p. 189; trad. it., *Per una critica della violenza*, cit., p. 16.

l'istanza della violenza, il che è inevitabile per ogni contratto giuridico, quanto piuttosto per il fatto che tale commistione è taciuta, rimossa, obliata. «I parlamenti vivono nell'oblio della violenza dalla quale sono nati. Questo diniego smemorato non tradisce una debolezza psicologica, ma si iscrive nel loro statuto e nella loro struttura stessa» (FL, 120). In altri termini, la democrazia è, e non coincide solo accidentalmente con, questa degenerazione. E la degenerazione, giova ripeterlo, non consiste nella mera violenza del potere, ma nel fatto che tale commistione è *per principio* obnubilata nella democrazia. Questo comporta il ricorso, in democrazia, alla politica ipocrita del *compromesso*, in cui l'uso della violenza viene dissimulato a fronte di un preteso diniego della violenza medesima. Si finge di tentare di riuscire a risolvere i problemi attraverso l'uso della parola, della discussione, della deliberazione non violenta (perché questo richiederebbe lo spirito democratico, che si regge sulla separazione dei poteri), mentre invece si ricorre ugualmente ed ipocritamente alla violenza. Insomma, la democrazia tradisce se stessa e si rivela impraticabile. Derrida riassume in questo modo la critica di Benjamin alla democrazia: «1) la democrazia sarebbe una degenerazione del diritto, della violenza, dell'autorità o del potere del diritto; 2) non c'è ancora una democrazia degna di questo nome. La democrazia resta a venire. Da produrre o da rigenerare» (FL, 118).

Sinora insomma abbiamo cercato di vedere come il concetto benjaminiano del diritto implichi una strutturale commistione col fattore della violenza. E l'intera analisi benjaminiana, l'intera critica del diritto che egli svolge si struttura attorno ad alcune distinzioni fondamentali. Distinzioni che oggi sembrano venire meno, e questo venire meno è segno della degenerazione, del declino cui sta andando incontro il giuridico-politico. Esso si verifica, come abbiamo appena visto, quando non è riconosciuta appunto l'intrinseca violenza del diritto, ovvero la giuridicità della violenza (il diritto è composto da una violenza fondatrice e da una violenza conservatrice, è violento sia nella sua origine che nella sua conservazione). Afferma Derrida, riassumendo quanto visto finora: «Abbiamo appena visto insomma che nella sua origine così come nel suo fine, nella sua fondazione e nella sua conservazione, il diritto è inseparabile dalla violenza, immediata o mediata, presente o rappresentata» (FL, 121).

In verità, per Benjamin, non è che non esista una dimensione di non violenza efficace nell'eliminazione dei conflitti, ma questa non rientrerebbe nell'ambito del diritto pubblico, essa sarebbe possibile solo nell'ambito privato. Osserva Derrida: «Benjamin intende dimostrare che una eliminazione non violenta dei conflitti è possibile nel mondo privato quando vi regnano la cultura dei sentimenti, la gentilezza cordiale, la simpatia, l'amore per la pace, la fiducia, l'amicizia» (FL, 122). Ecco dunque un'ulteriore distinzione utile alla definizione del giuridico-politico: la distinzione pubblico-privato. Distinzione che conferma la profonda affinità tra il gesto benjaminiano e il gesto schmittiano che analogamente proponeva questa distinzione.

La cosa è in realtà più complessa, perché vi sono altre distinzioni che delimitano la sfera del politico in Benjamin, ad esempio quella più volta accennata tra uno sciopero generale politico e uno sciopero generale proletario. V'è poi la questione del linguaggio che è strettamente connessa all'istanza politica, e con essa la distinzione tra mezzi e manifestazioni. In definitiva, «ciò che Benjamin sembra sognare è un ordine della non violenza che sottragga all'ordine del diritto [...] non solo le relazioni private ma anche certe relazioni pubbliche» (FL, 123).

Ma al di là di questa dimensione privata, al di fuori del diritto, che ha a che fare con una sorta di "mezzi puri", è possibile pensare invece ad una *tutt'altra violenza*, rispetto a quella giuridica, ad una sorta di violenza divina, di giustizia al di là del diritto? Eccoci dunque ad una nozione capitale in Benjamin, e che già avevamo accennato, si tratta dell'idea di *destino*. Si tratta di pensare, come avevamo già cominciato a vedere, al diritto

non in mera contrapposizione alla violenza, il che rende il diritto stesso problematico, anzi aporetico, im-possibile, relegato all'*indecidibilità*, ma in qualche modo strutturalmente *destinato* alla rovina, come se la minaccia fosse immanente, provenisse dall'interno, dalla legge medesima. Questo ripensamento dell'idea della minaccia è ciò che consente di produrre uno scarto prospettico decisivo, ovvero di abbandonare radicalmente la logica mezzi-fini e di guadagnare una sorta di manifestazione, di presentazione, della *violenza in sé*. «Ciò che gli interessa – osserva Derrida – è una manifestazione violenta della violenza che rivela quindi se stessa e che non sia mezzo in vista di un fine» (FL, 126). E questo tipo ulteriore di violenza è ciò che Benjamin denomina la «violenza mitica come manifestazione degli dei» (FL, 126).

Avviene qualcosa di analogo anche in ambito linguistico-comunicativo. Si tratta, nel caso linguistico, di passare da una dimensione mediatrice, comunicativa del linguaggio (caduta, degenerazione del linguaggio in comunicazione) ad una dimensione del linguaggio come manifestazione, epifania, pura presentazione. Si noti che, non a caso, l'esempio che riporta Benjamin di linguaggio come manifestazione è proprio l'espressione della *collera*, ovvero l'espressione dell'ira, della violenza.

Ma veniamo alla sequenza finale del saggio di Benjamin, quella che Derrida definisce «la più enigmatica, la più affascinante e la più profonda del testo» (FL, 126). In questa parte Benjamin introduce l'ultima e decisiva distinzione tra una violenza mitica e una violenza divina.

Ora, la violenza divina del mondo greco, ovvero la *violenza mitica*, rappresenta, secondo Benjamin, una forza di tipo fondativo di un diritto nuovo, e comprende tanto la violenza fondatrice di diritto, quanto la violenza conservatrice di diritto. In ogni caso, in quanto fondamentalmente fondatrice, essa non è di tipo distruttivo. Inoltre essa si caratterizza in modo decisivo per lo *spargimento di sangue* che essa comporta.

A questo tipo di violenza, Benjamin contrappone la *violenza divina* di tipo ebraico. Questa consiste invece in una violenza di tipo distruttivo. Osserva infatti il Nostro: «Invece di fondare il diritto, essa lo distrugge. Invece di fissare limiti e confini, essa li annienta. Invece di indurre al tempo stesso il peccato e l'espiazione, essa fa espiare. Invece di minacciare essa colpisce. Soprattutto, e questo sarebbe l'essenziale, invece di uccidere in modo cruento, essa uccide e annienta *senza spargimento di sangue*. Nel sangue starebbe tutta la differenza» (FL, 127).

Derrida puntualizza poi un'altra importante differenza che ha a che fare con la possibilità o meno di distinguere la violenza fondatrice e la violenza conservatrice, insomma l'istanza della violenza dalla dimensione della forza legittima. Secondo Benjamin, per dirla in breve, se l'*indecidibilità*, ovvero appunto l'impossibilità di distinguere la violenza dalla forza legittima, si situa, per così dire, dal lato del diritto, la decidibilità (la criticabilità della violenza) è da situarsi invece dalla parte della violenza divina distruttrice: «L'*indecidibilità* (*Unentscheidbarkeit*) è situata, bloccata, accumulata dal lato del diritto, della violenza mitologica, ovvero fondatrice e conservatrice del diritto. La decidibilità si situa, invece, dal lato della violenza divina che distrugge il diritto, ci si potrebbe anche arrischiare a dire che decostruisce il diritto» (FL, 130). Di conseguenza, la *storia* è dal lato della violenza divina, mentre il *mito*, cui la storia si oppone, è dal lato della violenza mitica. Ed è per questo motivo che Benjamin parla di una «filosofia della storia» «che dovrebbe seguire la fine del regno mitico, l'interruzione del circolo magico delle forme mitiche del diritto, l'abolizione della *Staatsgewalt*, della violenza, del potere o dell'autorità dello Stato» (FL, 130).

Ricapitolando, fino ad ora abbiamo raggiunto dunque la seguente contrapposizione: «Da un lato la decidibilità della violenza divina, rivoluzionaria, storica, antistatale,

antigiuridica e dall'altro l'indecidibilità della violenza mitica del diritto statale» (FL, 131).

Ma c'è un ultimo "colpo di scena", perché per Benjamin questa violenza rivoluzionaria, divina e distruttrice non è accessibile come tale all'uomo, non è puramente identificabile, bensì rimane come sospesa ad un condizionale. Osserva infatti Derrida: «[...] la decisione determinante, quella che permette di conoscere o di riconoscere una simile violenza pura e rivoluzionaria *come tale*, è una *decisione inaccessibile per l'uomo*. Abbiamo a che fare qui con un'altra indecidibilità» (FL, 132). Il problema è che tutto questo discorso sull'"oggettività" viene svolto a partire da un punto di vista finito. Infatti afferma Benjamin: «Ma non è altrettanto possibile, né altrettanto urgente per gli uomini, stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso» (FL, 132)¹⁸⁸. «Non c'è certezza (*Gewissheit*) o conoscenza determinante che nell'ambito della violenza mitica, cioè del diritto, cioè dell'indecidibilità storica» (FL, 132).

Ecco allora che «per schematizzare, ci sarebbero due violenze, due *Gewalten* concorrenti: da un lato, la decisione (giusta, storica, politica ecc.), la giustizia al di là del diritto e dello Stato, *ma senza conoscenza decidibile*; dall'altro, ci sarebbe conoscenza decidibile e certezza in un campo che resta *strutturalmente quello dell'indecidibile*, del diritto mitico e dello Stato. Da un lato la decisione senza certezza decidibile, dall'altro la certezza dell'indecidibile ma senza decisione» (FL, 132).

Nelle ultime enigmatiche e dense righe del suo saggio Benjamin esprime gli inequivocabili giudizi di valore che sono stati surrettiziamente alla base dell'intero suo discorso, determinandone peraltro le contraddizioni. Afferma Benjamin: «Ma riprovevole (*verwerflich aber*) è ogni violenza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante (*schaltende*). Riprovevole è pure (*verwerflich auch*) la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata (*die verwaltete Gewalt*), che la serve» (FL, 134). *Riprovevole* è insomma la violenza mitica del diritto, sia essa fondatrice o conservatrice. Mentre Benjamin pone piuttosto in posizione *dominante*, all'interno di una dialettica oppositiva, la violenza divina: «La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, può essere chiamata sovrana (*die waltende heissen*)» (FL, 135). Pone cioè paradossalmente in posizione suprema ciò che, non dipendendo assolutamente da lui, non potrebbe essere posto in alcun modo, ma dovrebbe essere il movimento di distruzione di ogni posizione. Per Derrida, se cioè questa violenza divina non è conoscibile, non è accessibile all'uomo, non si potrebbe mettere con certezza in posizione dominante la violenza divina, come fa Benjamin; lo si dovrebbe fare, ma sempre come atto di responsabilità strutturalmente arrischiato. Bisognerebbe cioè affermare la violenza divina mantenendosi sempre però nell'oscillazione di un *double bind*. Come a dire che la distinzione tra una violenza mitica e una violenza divina si perde per Derrida archi-originariamente, non si è cioè mai data puramente come tale.

Benjamin, per Derrida, compirebbe un gesto in qualche modo violento. Egli infatti, nel porre in posizione dominante la violenza divina, ovvero ciò che si sottrae radicalmente all'ordine della decisione umana, e che semmai lo precede, interviene e *firma*. In questa *firma*¹⁸⁹ di Benjamin sarebbe contenuto, secondo il Nostro, tutto l'*impasse*. Ed è a questo livello profondo che è possibile cogliere lo scarto decisivo di Derrida nei confronti di Benjamin. Derrida lascia infatti a Benjamin per queste ultime parole e per quest'ultimo atto di firma tutta la *responsabilità*, mentre, dal canto suo, non può che *sospendere* la sottoscrizione. Afferma in conclusione il Nostro: «Dicendo dunque

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 202 sg; p. 29.

¹⁸⁹ L'equivoco è tra la firma "Walter" e l'espressione "*die waltende*" alla fine del saggio benjaminiano.

addio o arrivederci a Benjamin, gli lascio tuttavia l'ultima parola. Lascio che firmi, se almeno può farlo. Occorre sempre che l'altro firmi, se almeno può farlo. Occorre sempre che l'altro firmi ed è sempre l'altro che firma per ultimo. In altre parole per primo» (*FL*, 133).

Ma torniamo all'ipotesi da cui Derrida aveva preso le mosse per intraprendere la sua personale rilettura del saggio benjaminiano. Si trattava, come avevamo in parte anticipato, di un'ipotesi di lettura alquanto arrischiata e provocatoria. Non solamente perché questo saggio di Benjamin è datato 1921 e quindi è, anche solo dal punto di vista cronologico, non immediatamente compatibile con un evento che si è verificato successivamente, ma anche per questioni legate più direttamente al significato dell'evento stesso della soluzione finale. Per alcuni infatti quest'ultima potrebbe essere interpretata come «un punto di arrivo ineluttabile e inscritto nelle premesse del nazismo» (*FL*, 136), e in questo caso dunque porrebbe minori problemi la scansione cronologica, mentre per altri essa potrebbe essere vista come «una nuova mutazione all'interno della storia del nazismo» (*FL*, 136), e quindi come un evento assolutamente singolare e inanticipabile.

In realtà, secondo Derrida, non è così importante sapere o ipotizzare come si sarebbe schierato Benjamin nell'ambito di queste diverse interpretazioni del nazismo. Ciò che è in gioco è qualcosa di più profondo. Si tratta, per Derrida, di cogliere quella che è una sorta di coerenza di fondo del pensiero benjaminiano, e di indagare la *complicità* che questa può intrattenere con il peggio, ovvero appunto con la “soluzione finale”. Afferma infatti Derrida: «Per quanto enigmatica e sovradeterminata sia la matrice logica di questo testo, per quanto mobile e convertibile, per quanto capovolgibile sia, essa ha la sua coerenza» (*FL*, 137). E questa *coerenza*, che si tratta di ricostruire, è rappresentata da quelle «grandi linee dello spazio problematico e interpretativo nel quale egli avrebbe forse inscritto il suo discorso sulla “soluzione finale”» (*FL*, 137). Non dunque un elenco di enunciati possibili da ricostituire, ma una sorta di continuità coerente è ciò che veramente preme a Derrida rintracciare nell'opera benjaminiana, al fine di saggiare, come dicevano, la sua possibile complicità con il peggio. «Dobbiamo pensare, conoscere, rappresentarci, formalizzare la complicità possibile fra tutti questi discorsi e il peggio (qui la “soluzione finale”)» (*FL*, 143).

Alla luce del percorso svolto, possiamo adesso tentare una risposta alla questione.

Innanzitutto, possiamo dire che Benjamin «avrebbe probabilmente considerato la “soluzione finale” come l'estrema conseguenza di una logica del nazismo» (*FL*, 137). Essa sarebbe cioè stata considerata il *male radicale*, ovvero la radicalizzazione di quella situazione critica in cui versava la cultura e la politica dell'epoca per quanto concerne molteplici versanti.

In primo luogo, per quanto riguarda il rapporto col mondo della comunicazione e del linguaggio, si conosce l'importante sfruttamento da parte del nazismo delle moderne tecniche linguistiche. «Il nazismo – osserva il Nostro – è stato la figura più significativa della violenza mediatica e dello sfruttamento politico delle tecniche moderne del linguaggio comunicativo, del linguaggio industriale [...]» (*FL*, 137). In secondo luogo, per quanto riguarda più in generale l'ambito politico, il nazismo avrebbe costituito «la radicalizzazione totalitaria di una logica dello Stato» (*FL*, 137). In terzo luogo, e più in particolare, il nazismo avrebbe rappresentato «la corruzione radicale ma anche fatale della democrazia parlamentare e rappresentativa a opera di una polizia moderna che ne è inseparabile, che diviene il vero potere legislativo e il cui fantasma organizza la totalità dello spazio politico» (*FL*, 138). Infine, il nazismo sarebbe corrisposto ad «una radicalizzazione e una estensione totale del mitico, della violenza mitica, contemporaneamente nel suo momento sacrificale fondatore e nel suo momento più

conservatore» (FL, 138). Come abbiamo visto, la violenza mitica rappresenta la violenza intrinseca al diritto statale. Nel caso del nazismo essa si estende sino a pervadere tutto il giuridico. Il risultato è quello di un diritto estetizzato, mitologico, grecizzante, concepito come totalmente dissociato dalla giustizia e fautore di una cultura di massa priva di rispetto delle singolarità e delle unicità. Il nazismo costituirebbe un immenso simulacro di legalità, estremamente formalizzato, gerarchizzato, organizzato, sviluppato anche scientificamente e tecnicamente, ma radicalmente avulso appunto da qualsiasi riferimento alla giustizia. In definitiva, il nazismo rappresenterebbe la crisi e la degenerazione che si realizza nella moderna struttura rappresentativa-parlamentare democratica, laddove, nella *finzione* di massima legalità, abbiamo di fatto una neutralizzazione della singolarità e della giustizia. Tra l'altro, deriva da questa fondamentale equivocità la possibilità delle molteplici interpretazioni del nazismo e delle perversioni storiografiche, ovvero il revisionismo e il relativismo.

È infatti questa mancanza di considerazione del "giusto", della giustizia, che, per Derrida, costituisce il contraltare fondamentale di questa radicalizzazione del male. Si può pensare cioè la specificità della soluzione finale anche a partire da questo «altro luogo rispetto a questo spazio della violenza mitologica del diritto» (FL, 139). Si tratta di riconsiderare il fenomeno del nazismo a partire da ciò che esso esclude. «Perché ciò che il nazismo – spiega il Nostro – come compimento della logica della violenza mitologica, avrebbe tentato di fare, è di escludere l'altro testimone, di distruggere il testimone dell'altro ordine, di una violenza divina la cui giustizia è irriducibile al diritto, di una giustizia eterogenea tanto all'ordine del diritto (fosse pure quello dei diritti dell'uomo) quanto all'ordine della rappresentazione e del mito» (FL, 139). Il nazismo si pone come l'esclusione, la distruzione di questo altro ordine che lo eccede e lo ricomprenderebbe. È la messa a tacere, attraverso la messa in atto di un meccanismo di finzione, di questa giustizia che pur l'ossessiona come un'ombra spettrale.

Per Benjamin, per inquadrare a dovere il fenomeno della soluzione finale, si rende invece necessario un ricollocamento all'interno di una dinamica più ampia: «bisogna tentare di pensarla a partire dal suo altro, vale a dire a partire da ciò che ha tentato di escludere e di distruggere, di sterminare radicalmente, e che l'ossessionava al tempo stesso dal di fuori e dal di dentro. Bisogna tentare di pensarla a partire dalla possibilità della singolarità, della singolarità della firma e del nome, poiché ciò che l'ordine della rappresentazione ha cercato di sterminare, non sono solamente milioni di vite umane, ma è anche un'esigenza di giustizia e sono anche dei nomi» (FL, 139).

Ma proprio il fatto che il nazismo sia espressione di una violenza mitica che esclude la considerazione della giustizia e della singolarità fa sì che esso non sia *interpretabile* e *non processabile*. Osserva infatti Derrida che Benjamin «avrebbe forse ritenuto vano e senza pertinenza, in ogni caso senza pertinenza che fosse adeguata all'evento, ogni processo giuridico del nazismo e delle sue responsabilità» (FL, 140). Il motivo è da riscontrarsi nel fatto che ogni oggettivazione storica o estetica della soluzione finale sarebbe rientrata nell'ordine del rappresentabile e del determinabile, del giudizio determinante e decidibile. Mentre invece abbiamo visto come la critica principale rivolta al mondo della rappresentazione consista nel fatto che essa si impigli in una fondamentale indecidibilità. «Nell'ordine della cattiva violenza del diritto, quella mitologica, il male stava in una certa indecidibilità, nel fatto che non si poteva distinguere fra la violenza fondatrice e la violenza conservatrice» (FL, 140). Mentre la decidibilità, come abbiamo visto, sta invece dalla parte della violenza divina, ma gli uomini non possono avere accesso ad essa. Ecco pertanto la conclusione: «Nessuna antropologia, nessun umanesimo, nessun discorso dell'uomo sull'uomo, cioè sui diritti dell'uomo può misurarsi né con la rottura fra il mitico e il divino, né dunque con quell'esperienza limite

che è un progetto come la “soluzione finale”» (*FL*, 141). Certo, per Benjamin questo non si risolve del tutto in una condanna radicale dell’*Aufklärung* (motivo pur presente), e quindi in una rinuncia del linguaggio rappresentativo-comunicativo. Benjamin crede piuttosto nella «fatalità del compromesso fra ordini eterogenei» (*FL*, 141). E tuttavia, osserva il Nostro, *resta un compromesso tra due ordini incommensurabili e radicalmente eterogenei*.

In definitiva, ciò che Derrida trova particolarmente preoccupante e pericoloso nel saggio benjaminiano non è tanto il motivo di critica dell’*Aufklärung*, la teoria della caduta e dell’autenticità originaria, la polarità tra linguaggio originario e linguaggio decaduto, nonché la critica della rappresentanza e della democrazia parlamentare (tutte “affinità con il peggio” che abbiamo potuto saggiare nel corso dell’analisi): al fondo della questione vi sarebbe piuttosto proprio il modo di concepire la “soluzione finale”. E ciò che Benjamin – ed ecco il punto davvero decisivo – sembrerebbe insinuare è che l’olocausto sia pensabile «come una manifestazione ininterpretabile della violenza divina» (*FL*, 142). Il pericolo è, in sostanza, quello di vedere nell’espressione nazista della violenza divina come un *momento* di quella dinamica di distruzione del diritto in cui consiste la violenza divina, e la cui interpretabilità resta agli uomini interdetta.

È un caso, si chiede il Nostro, che lo sterminio nazista che avviene senza spargimento di sangue assomigli in modo così inquietante alla modalità di espiazione (sempre senza spargimento di sangue) dell’espiazione dalla violenza divina? Derrida non può evitare di tremare in un interrogativo finale: «Quando si pensa alle camere a gas e ai forni crematori, come intendere senza rabbrivire questa allusione a uno sterminio che sarebbe espiatorio perché non cruento? Si è terrorizzati all’idea di una interpretazione che farebbe dell’olocausto una espiazione e una indecifrabile firma della giusta e violenta collera di Dio» (*FL*, 142).

DECOSTRUZIONE E ATTUALITÀ

§ 5.1 L'11 settembre.

«-G.B.: Lei dov'era l'11 settembre?

-J.D.: Mi trovavo a Shanghai, al termine di un lungo viaggio in Cina. Era sera, e il padrone del caffè nel quale ero seduto con degli amici venne a dirci che un aereo si era schiantato sulle Twin Towers. Ritornai precipitosamente in albergo e dalle prime immagini televisive, quelle dalla Cnn, lo preciso, mi fu facile prevedere che tutto ciò sarebbe divenuto, agli occhi del mondo, quello che lei ha chiamato un "major event". Anche se ciò che sarebbe seguito restava, in una certa misura, invisibile ed imprevedibile. Ma intuire la gravità dell'evento e le sue implicazioni "mondiali" fu già sufficiente per metter in moto qualche ipotesi politica già comprovata» (FT, 118).

Con l'11 settembre la decostruzione non si confronta con un evento qualunque, ma con un evento a proposito del quale la prima impressione che si può avere è di trovarsi di fronte a qualcosa di *epocale*, ad un evento cioè che non solo è espressione di un'epoca ma che *ha fatto* epoca: «Qualche cosa fa epoca [*fait date*], direi in francese, segna una data nella storia: è questo l'aspetto che colpisce di più, la portata stessa di ciò che è almeno sentito, in maniera apparentemente immediata, come un evento significativo, singolare "*unprecedented*", come dite qui» (FT, 93).

Per Derrida, è indispensabile in primo luogo tener conto proprio di questa impressione che un qualcosa di grave e di inaudito, o, peggio, di terrificante, è accaduto. Occorre rendere conto di questa precisa percezione di smarrimento e terrore. Ma di questo evento per Derrida è essenziale registrare anche tutto l'insieme di modalità attraverso le quale è stato trasmesso, raccontato, mediateatralizzato, diffuso e recepito, e dunque porre attenzione alle modalità di trasmissione tecnica, in mondovisione delle immagini che, significativamente, sono scorse in rotazione e senza interruzione sui canali televisivi di tutto il mondo. È necessario infine analizzare gli aspetti, apparentemente inessenziali, di tipo linguistico, ovvero il modo in cui le televisioni raccontano l'accaduto, i concetti di cui si servono, le espressioni che utilizzano, badando in particolare alle ripetizioni ossessive e compulsive della *data* che costituisce la risorsa ultima e privilegiata per titolare l'evento.

Per la verità, tutti questi fattori, (la sensazione di panico e le strategie retoriche e linguistiche) sarebbero, per Derrida, strettamente collegate: la compulsione a ripetere, identificare, archiviare, analizzare, circoscrivere l'accaduto, a prevederne le conseguenze, non sarebbero che il contraltare di un fondamentale senso di smarrimento, come se una ferita, un trauma fosse stato inferto nel profondo della coscienza di noi occidentali. Allora la compulsione a vedere e a rivedere cosa è successo si configurerebbe come un modo disperato di tacitare quell'angoscia che da quel giorno ci ha colpito. È come se si tentasse di comprendere un qualcosa che invece percepiamo essere una radicale messa in crisi del nostro mondo. Per riassumere, si potrebbe dire che la percezione generale consiste nel

sentire che «qualche cosa di terribile ha avuto luogo l'11 settembre, ma in fondo non si sa che cosa» (SC, 94). La verità è che, nonostante gli immensi sforzi interpretativi posti in essere subito dopo, non si può che restare senza parole, senza concetti, senza strumenti ermeneutici adeguati di fronte a quell'evento. E allora non ci resta che ripetere, appunto, semplicemente una *data*:

«In verità, l'indice puntato su questa data, la denominazione nuda e cruda, il deittico minimale, ovvero la mira minimalista di questa datazione significa altre cose. Che cosa? Ebbene, che forse non disponiamo di alcun concetto rigoroso e soddisfacente per cogliere la singolarità di ciò di cui cercheremo di parlare. "Qualche cosa" ha avuto luogo, abbiamo la sensazione di non averla vista arrivare, ed è una "cosa" a cui fanno seguito innegabilmente delle conseguenze. Ma anche questo, il luogo, e il significato di questo "evento", rimangono ineffabili, come un'intuizione senza concetto, un'unicità senza generalità all'orizzonte, persino senza orizzonte, quasi fosse al di là della portata di un linguaggio che confessa così la propria impotenza e, in fondo, si limita a pronunciare meccanicamente una data, a ripeterla come una sorta di incantesimo rituale e al tempo stesso un poema di scongiuro, una litania giornalistica, un ritornello retorico che confessa di non sapere di cosa si stia parlando. *Le 11 septembre, September eleventh*, 11 settembre: alla fine, non si sa esattamente cosa diciamo o cosa chiamiamo. La brevità della denominazione (*September eleventh, 9/11*) non risponde dunque solamente a una necessità economica o retorica. Il telegramma di una metonimia – un nome, una cifra – rivela l'inqualificabile riconoscendo che non si riconosce: forse nemmeno si conosce, non si sa ancora qualificare, non si sa di cosa si parla» (SC, 94).

Insomma, se da un lato la ripetizione della data funge da rituale di controllo per mettere a tacere il senso profondo di paura e terrore che si è venuto a creare, dall'altro lato essa si rende necessaria per cercare di negare la nostra impotenza a comprendere, pensare e trovare un linguaggio adeguato per descrivere cosa è successo l'11 settembre. La ripetizione di questa data costituisce dunque una sorta di duplice esorcismo.

Non basta, per il Nostro, la deplorazione sincera delle vittime: per quanto grave sia il fatto che abbiamo perso la vita più di 3000 persone in pochi attimi, non si può dire che ciò che è accaduto si possa ridurre al numero dei morti. Se l'indignazione per una tale violenza resta doverosa e incancellabile, è tuttavia significativo che i morti non si contano allo stesso modo da una parte all'altra del mondo¹⁹⁰. «Si potrebbero trarre molti altri esempi dalle guerre mondiali [...] – osserva il Nostro – ma anche dopo queste, si possono segnalare omicidi di massa avvenuti in pochi istanti, ma che non sono stati registrati, interpretati, sentiti, presentati come *major event*» (SC, 97).

È invece un "secondo tipo di impressioni", ad esempio gli apparentemente inessenziali aspetti linguistici della reazione, ad essere indicativi, ad avviso del nostro autore, di ciò che accadde quel giorno, ben al di là del mero fatto linguistico. Per Derrida proprio questa compulsione a ripetere e a denominare quanto accaduto con una data è anzi uno degli *effetti* più significativi dell'evento in questione, è forse il fenomeno che più ci fa percepire che siamo al cospetto di un evento nel vero senso del termine, di un evento vero e proprio, di più, di un *major event*, uno di quegli eventi, insomma, che sono destinati a segnare il corso della storia.

«Bisogna dunque – afferma il Nostro – tentare di saperne di più, bisogna essere pazienti e conservare la propria libertà per cominciare a pensare questo primo effetto del cosiddetto evento. Da dove ci arriva, come ci viene imposta questa ingiunzione che è essa minacciosa? Come si sta imponendo su di noi? Chi o cosa ci dà quest'ordine intimidatorio? (Qualcun altro definirebbe questo imperativo addirittura terrorizzante, se non terroristico): chiamate, ripetete, ri-nominate l'"11 settembre", "September 11th", laddove in fondo non sapete ancora ciò che dite e non pensate ancora a ciò a cui vi riferite in questo modo» (FT, 95).

¹⁹⁰ Cfr. SC, 99.

Per Derrida, l'11 settembre non si può ridurre al fatto, pur tragico, della violenza e dell'omicidio di massa. Occorre invece considerare la reazione, l'impressione pressoché immediata che questo evento provoca come, in un certo senso, parte dell'evento stesso. L'evento, in altri termini, non consisterebbe semplicemente nel *fatto bruto* dell'assassinio, ma dovrebbe comprendere anche il modo attraverso cui questo evento viene comunicato e recepito dal palcoscenico mondiale, l'*impressione* che ha contribuito a rendere evento l'evento, anzi ha prodotto la percezione che si fosse trattato non di un evento tra gli altri, ma di un *major event*.

È così che Derrida tenta di distinguere *due tipi di impressione*: «da una parte la compassione per le vittime e l'indignazione per la carneficina; la tristezza e la condanna dovrebbero essere senza limite, incondizionate, di principio; questo primo gruppo di impressioni rispondono a un "evento" innegabile, al di là di ogni simulacro e di ogni possibile virtualizzazione e non solo rispondono con quello che potremmo chiamare il cuore ma vanno al cuore dell'evento, dall'altra parte l'impressione interpretata, interpretativa, informata, la valutazione condizionata che ci fa *credere* che si tratti di un *major event*» (FT, 97), ovvero la percezione che qualcosa di estremamente traumatico e sconvolgente sia accaduto, e quindi il disperato tentativo di identificare, controllare qualcosa che sfugge ai normali ordini di raffigurazione.

La reazione agli eventi drammatici dell'11 settembre non è una reazione immediata e naturale; non c'è molto di spontaneo nella reazione di sdegno e inquietudine nei confronti di quanto accaduto: la reazione stessa è "informata" da tutto un dispositivo politico, tecnico, economico, retorico e da una macchina d'informazione organizzata che la precede. La reazione è quindi, in un certo senso, espressione della "cosa" stessa dell'11 settembre, fa tutt'uno con essa. «Che sia o no giustificata, questa "impressione" è in sé un evento, non bisogna mai dimenticarlo, soprattutto quando, certo in maniera differenziata, essa costituisce un effetto propriamente mondiale. La "impressione" non si lascia dissociare da tutti gli affetti, le interpretazioni, le retoriche che, al contempo, l'hanno resa oggetto di riflessione, l'hanno comunicata, "mondializzata", ma anche e soprattutto formata, prodotta e resa possibile. La "impressione" assomiglia quindi alla "cosa stessa" che l'ha prodotta. Anche se la cosiddetta "cosa" non si riduce a questo. Anche se, quindi, l'evento non si riduce a questo. L'evento è fatto della "cosa" (ciò che accade) e dell'impressione (allo stesso tempo "spontanea" e "controllata") che la "cosa" dà, lascia o fa» (FT, 96).

Che ciò che è accaduto non corrisponda al mero *fatto bruto* in sé, significa che ciò che è accaduto non ha a che fare con la gravità, l'ampiezza, il numero delle vittime, non ha cioè a che fare con questioni di tipo meramente *quantitativo*, sia che si tratti della dimensione delle Torri, del territorio preso di mira o del numero delle vittime. È noto infatti come carneficine di dimensioni ben peggiori accadute fuori dallo spazio europeo o americano destino molto meno scalpore e indignazione. Nemmeno l'arma utilizzata costituisce a dire il vero un elemento di novità. Basti pensare ai bombardamenti della seconda guerra mondiale, a Hiroshima e Nagasaki.

Ma soprattutto un attacco alle istituzioni più sensibili e simboliche dell'America non era in fondo così *imprevedibile*. Si pensi solo al fatto – suggerisce il Nostro – che la Cia e l'Fbi, «queste antenne dell'organismo americano, erano là per veder arrivare questi attentati, per evitare la sorpresa» (FT, 99). Attentati che, per la verità, erano già stati preceduti qualche anno prima da un attacco esplosivo proprio ai danni delle Twin Towers.

Certo, costituisce un elemento essenziale il fatto che ciò sia accaduto in territorio americano (il che non accadeva dal 1812), anzi nei due luoghi simbolicamente e praticamente essenziali al corpo americano, ovvero «il luogo economico o la "testa"»

capitale del capitale mondiale (il World Trade Center, l'archetipo di una tipologia, poiché oggi ci sono, e proprio sotto questo stesso nome, dei WTC in molti luoghi del mondo, in Cina per esempio) e il luogo strategico, militare e amministrativo della capitale americana, la testa della rappresentanza politica americana, il Pentagono, non lontano dal Campidoglio, sede del congresso)» (FT, 103-104). Ciò che infatti si intendeva colpire è quella che Derrida definisce “*la testa simbolica dell'ordine mondiale*”. Ma, ancora, per Derrida, non si è trattato semplicemente di tutto questo: «È mai possibile – si chiede – che ciò che è stato toccato, ferito, traumatizzato da questo doppio *crash* sia solamente questo o quello, “cosa” o “chi”, degli edifici, delle strutture urbane o strategiche, dei simboli della potenza politica, militare e capitalistica, un considerevole numero di persone di ogni origine che vive su un territorio che non è stato toccato da tanto tempo?» (FT, 101). «No, è chiaro che non è soltanto questo, ma piuttosto – ed ecco l'ipotesi di Derrida che ci interessa – attraverso di esso, l'apparato concettuale, semantico, ermeneutico che in teoria avrebbe potuto permettere di veder arrivare, comprendere, interpretare, descrivere, parlare, nominare l'“11 settembre” – e così facendo di neutralizzare il trauma, di attenuarlo attraverso “l'elaborazione del lutto”» (FT, 101). La lettura interpretativa che Derrida avanza dell'11 settembre consiste cioè nel fatto che quel giorno ciò che è accaduto è il crollo visibile della potenza americana, laddove però quest'ultima rappresenta il baluardo dell'ordine mondiale non solo dal punto di vista economico, tecnologico, militare, mediatico, ma anche sul piano della logica discorsiva, dell'assiomatica che universalmente difende la retorica giuridica o diplomatica, e dunque il diritto mondiale. Quel giorno il fatto che il tutore dell'ordine mondiale abbia subito un così duro colpo ha comportato l'allarme da parte del mondo intero.

«Che cosa è minacciato allora? Non solamente un gran numero di forze, di poteri, di cose che dipendono, anche presso i più agguerriti avversari degli Stati Uniti, dall'ordine più o meno assicurato da questa super potenza; è anche, e ancora più radicalmente (vorrei sottolineare questo punto), il sistema di interpretazione, l'assiomatica, la logica, la retorica, i concetti e le valutazioni che si crede permettano di comprendere e di spiegare proprio una cosa come l'“11 settembre”» (FT, 101). Assieme alle Torri gemelle è andato in crisi tutto un orizzonte di comprensione, lo stesso che tenta invano di sopravvivere al proprio scacco cercando di reagire attraverso distinzioni terminologiche ormai anacronistiche, antiquate, inservibili. Si tenta, infatti, di rispondere con una “guerra al terrorismo”, laddove entrambi i concetti di *guerra* e di *terrore* sono ancorati ad un mondo della politica che non esiste più, in quanto le frontiere (non solo concettuali) su cui si reggeva risultano in irrimediabile processo di dissoluzione. Il fatto stesso che l'America sia stata colpita *dall'interno*, nel cuore del proprio territorio, è sintomatico del fatto che forse un territorio americano non è più pacificamente rintracciabile, bensì irrimediabilmente sotto minaccia¹⁹¹.

La verità è che l'intero discorso che si trovava pienamente accreditato nello spazio pubblico mondiale si trova come ferito, minacciato dall'interno da un qualcosa che lo eccede e che è incapace di affrontare. A nulla varrà il lessico della violenza, dell'aggressione, del crimine, della guerra, del terrorismo, ecc., laddove la minaccia non proviene più da uno Stato identificabile, laddove anzi ciò che viene attaccato è proprio

¹⁹¹ «Aggiungo *en passant*, poiché ho appena parlato di “territorio nazionale americano” o di “interessi” americani, ciò che l'“11 settembre” perlomeno ricorda, se non addirittura rivela; e cioè che, per mille ragioni, sarà difficile definire i *limiti* rigorosi di “cose” quali “territorio nazionale” e “interessi americani”. Dove si fermano al giorno d'oggi? Chi è autorizzato a rispondere a questa domanda? Solamente i cittadini americani? Solamente i loro alleati? Il nocciolo del problema è forse proprio qui – ed è una delle ragioni per le quali sarà difficile sapere se un “evento” *stricto sensu* ha avuto luogo, dove e quando» (SC, 99).

l'idea e la logica della sovranità che vedeva nella potenza americana la compiuta realizzazione. È proprio, dunque, per il fatto che l'11 settembre significa il crollo di un intero apparato concettuale e semantico che ci si è trovati per lo più impotenti a comprenderlo. «Ciò che vi è di terribile nell'“11 settembre”, ciò che rimane “infinito” in questa ferita, è che non si sa che cos'è, non lo si sa né descrivere, né identificare e neanche nominare» (FT, 101-102). Ecco che quella che poteva apparire una semplice questione linguistica si rivela il sentore di una crisi dalla portata ben più ampia dei pur gravissimi fatti bruti. Ma proprio questo ampliamento di prospettiva nella considerazione dei fatti dell'11 settembre, sino a considerare il crollo di un intero apparato di pensiero, non rischia di far diventare l'analisi troppo idealistica ed astratta? Derrida è convinto del contrario: il fatto che un intero apparato concettuale si sia dimostrato in crisi è un fatto molto più concreto di quello che a prima vista può sembrare.

Paradossalmente il ruolo della *filosofia*, in questo scenario di profondi mutamenti politici internazionali, può rivelarsi, a parere del Nostro, non solo estremamente importante, ma forse addirittura indispensabile, dal momento che dal modo in cui formuliamo i discorsi e nominiamo la realtà dipendono decisioni importanti e prese di posizioni politiche. La filosofia ha la responsabilità di intervenire in questo tornante della storia per cercare di far fronte proprio a tale radicale trasformazione e destrutturazione concettuale. Se ciò che accade, l'evento, consiste in una scossa all'intero orizzonte politico-culturale dell'occidente, la filosofia può e deve intervenire, a questo livello, decostruendo il patrimonio concettuale che ereditiamo. E, se la capitolazione di un intero apparato filosofico politico raggiunge l'apice coi fatti dell'11 settembre, allora è chiaro che proprio questo “evento” «richiede una risposta filosofica. O meglio, una risposta che rimetta in questione, nei fondamenti, i presupposti concettuali più essenziali del discorso filosofico. I concetti – aggiunge il Nostro – con i quali questo “evento” è stato più spesso descritto, nominato, categorizzato sono gli esiti di un “sonno dogmatico” dal quale ci può risvegliare soltanto una nuova riflessione filosofica, cioè una riflessione *sulla* filosofia, specialmente sulla filosofia politica e sulla sua eredità» (FT, 108).

§ 5.2 *The time is out of joint*

La prima percezione che scaturisce dall'evento dell'11 settembre è dunque quella di un fondamentale senso di sconquassamento e smarrimento, quasi una vertigine. Si ha la sensazione di una ferita inferta, di un colpo sferzato al normale procedere degli eventi. Qualcosa non funziona, va male. “*The time is out of joint*” dice Amleto, ovvero «l'epoca è fuori di sesto. Tutto, a cominciare dal tempo, sembra sregolato, ingiusto, disaggiustato» (SM, 101). «Il tempo è *disarticolato*, lussato, sconnesso, fuori posto, il tempo è disserrato, serrato e disserrato, *disturbato*, insieme sregolato e folle. Il tempo è fuori di sesto (*hors de ses gonds*), il tempo è deportato, fuori di sè, disaggiustato» (SM, 27).

Tutto è *out of joint* a cominciare dal *tempo*, dunque. Ma quale tempo? Dire che si tratta del *nostro* tempo crea immediatamente qualche problema. Infatti, l'11 settembre è quell'evento che capita in modo intempestivo, anacronistico, allo stesso tempo in anticipo e in ritardo, inaspettato e atteso, per il semplice motivo che viene a disarticolare il normale procedere del tempo, viene dall'avvenire, e non risponde ad una successione classica degli ordini temporali. L'11 settembre è infatti, in primo luogo, lo sconquassamento della presenza, del presente della presenza, e quindi anche degli altri

piani temporali (passato e futuro) che alla presenza guardano come punto di riferimento. «Quel che succede – osserva Derrida – succede all’età stessa, per portare un colpo all’ordine teleologico della storia. Quello che viene, pur sembrando intempestivo, accade (*arrive*) al tempo, ma questo non arriva a tempo. Controtempo» (SM, 101).

Si badi che il tempo del presente è “*originariamente*” dislocato: non si tratta cioè di una disgiunzione relativa ad una congiunzione originaria, bensì si ha a che fare con un «tempo radicalmente disgiunto, senza congiunzione sicura» (SM, 27). «Non di un tempo – prosegue il Nostro – dalle giunture negate, frantumate, maltrattate, dis-funzionanti, secondo un *dis* di opposizione negativa e disgiunzione dialettica, ma di un tempo senza giuntura *sicura* né congiunzione *determinabili*» (SM, 27). Il tempo cioè non subisce come dall’esterno una negazione (sia pure dialettica), bensì rivela per così dire una dislocazione *strutturale*.

Ora, come si fa a definire tranquillamente “nostro” un tempo la cui contemporaneità si perde “originariamente” e anzi avviene strutturalmente in modo intempestivo? È impossibile, appunto: si tratta di una contemporaneità, quella del nostro tempo, segnata, come abbiamo visto, dall’avvenire. Lo sconquassamento che caratterizza il nostro tempo, in altri termini, non riguarda solamente la contemporaneità ma rivela una ferita ben più antica e arcaica del tempo medesimo.

Ma non è solo il tempo ad essere “fuori di sesto”, sono anche più in generale la *storia* e il *mondo*: «“*Time*” è tanto il *tempo* stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come *storia*, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, i giorni d’oggi, l’epoca), quanto, per conseguenza, il *mondo* come va, il nostro mondo d’oggi, il nostro oggi, la stessa attualità: là dove ciò va (*whither*), e là dove non va, o marcisce (*wither*), là dove funziona (*marche*) o non funziona bene, là dove va senza andare come dovrebbe per i tempi che corrono» (SM, 28). *The time* è insomma non semplicemente il tempo, il nostro tempo, l’epoca, ma, più radicalmente, ciò che accade, la storia, il mondo. Potremmo anche dire “ciò che ha luogo”, spostando così l’attenzione sul fondamentale fattore *spaziale* contenuto nel senso stesso di *time*. «“*Out of joint*” non è solo il tempo, ma anche lo spazio, lo spazio nel tempo, l’*espacement*» (SM, 108).

Insomma, ciò che è “fuori di sesto” non è semplicemente l’ordine cronologico o ontologico, ma anche la toponomia classica e quindi tutta quell’«assiomatica che lega indissolubilmente il valore ontologico dell’essere-presente (*ón*) alla sua situazione, alla determinazione stabile e presentabile di una località (il *tópos* del territorio, della terra, della città, del corpo in generale)» (SM, 107), ovvero quella che Derrida definisce l’*ontologia* tradizionale.

Si tratta di una dislocazione che certamente ha subito una brusca accelerazione negli ultimi tempi per via delle trasformazioni scientifiche, economiche e tele-tecniche. Tuttavia, si tratta altresì di un processo di dislocazione “archi-originario”, arcaico: ogni stabilità in un luogo è tale perché strutturalmente il risultato di una stabilizzazione o di una sedentarizzazione. Essa «avrà richiesto un movimento conferitogli da una *différance* locale, dall’*espacement* di uno spostamento. Che le avrà dato anche spazio e luogo» (SM, 107-108).

Ma se le possibili traduzioni di “*the time is out of joint*” sono molteplici, se quindi sono esse stesse *out of joint* – come nota il Nostro –, ebbene ce n’è una che desta particolare interesse: si tratta della traduzione secondo la quale questa frase si può rendere con “Quest’epoca è disonorata” (*Cette époque est deshonorée*). Si tratta di una versione interessante perché pone l’accento su un senso più propriamente *etico* o *politico*:

essa può indicare infatti «la decadenza morale o la corruzione della città, lo sregolamento o la perversione dei costumi» (SM, 29)¹⁹².

Il disaggiustamento non si riduce quindi semplicemente ad un «valore piuttosto tecnico-ontologico che ostenta e intacca (*affecte*) una presenza» (SM, 29), bensì indica ciò che non va più nel verso giusto, corretto, retto: «la perversione di quel che, *out of joint*, non va bene o va *di traverso* (*di traverso*, quindi, piuttosto che *all'inverso*), noi la vediamo facilmente opporsi come l'obliquo, lo storto, il torto o il traverso, alla rettitudine, alla buona direzione di quel che va dritto, allo spirito di quel che orienta o fonda il diritto – e impegna direttamente, senza sviamento, verso il buon indirizzo, ecc. D'altronde Amleto oppone chiaramente l'essere *out of joint* del tempo al suo *essere-diritto*, nel buon diritto o nel diritto cammino di ciò che va bene» (SM, 30). Insomma, è l'intera e consolidata assiomatica del diritto e della morale, nonché l'assetto politico ad essere pesantemente intaccati, a subire cioè questo decisivo incrinamento.

Ma ciò che è peggio non è ancora questa corruzione “originaria” dei costumi: ciò che in ultima analisi va “maledetto” è il fatto di essere legati ad un *destino* che consiste nel tentare di correggere questa disgiunzione. È il peso di questa *responsabilità* che lo stesso Amleto maledice. Egli «maledice la sua missione: fare giustizia di una di-missione del tempo» (SM, 30). La vera rettitudine consiste, in realtà, nel movimento, cui è destinato suo malgrado Amleto, di correzione, riparazione del torto, di restituzione del castigo, di rivincita e vendetta per questo malessere acquisito. Questo destino non solo è innato, ma si può dire che finisca per designare la ragione d'essere della nascita stessa di Amleto: «il colpo fatale, il torto *tragico* che sarebbe stato fatto *alla* sua stessa nascita, l'ipotesi di una perversione intollerabile nell'ordine stesso della sua destinazione, è di averlo fatto essere, proprio lui, Amleto, e *nascere*, per diritto, *in vista del diritto*, chiamandolo così a rimettere il tempo sul diritto cammino, a soddisfare (*faire droit*), a rendere giustizia e raddrizzare la storia, il *torto* della storia» (SM, 31). Si può concludere anzi che Amleto è questo malessere. È Amleto stesso ad essere, in ultima analisi, *out of joint*. Insomma, se il torto è “originario”, non meno “originario” è il doverne portare la responsabilità, ovvero il doverne l'ereditare la ferita.

Innumerevoli sono *oggi* i segni di questa crisi. E si tratta per lo più di fenomeni che stridono con l'apparenza e l'autorappresentazione del discorso dominante delle democrazie liberali occidentali. Derrida ha tentato di offrirne un quadro riassuntivo assegnando «dei nomi a queste piaghe del “nuovo ordine mondiale” in un telegramma di dieci parole» (SM, 105).

La prima piaga riguarda la questione della *disoccupazione*, la quale pone in rilievo come attraverso l'avvento delle nuove tecnologie, di un nuovo mercato sia mutato il concetto di *lavoro*, nonché il senso dell'opposizione concettuale tra lavoro e non lavoro. Il fatto è che il lavoro umano appare come trasfigurato, sempre più sostituito, ad esempio, dal lavoro delle macchine, quindi da un lato sempre più ridotto, alleggerito, dispensato, dall'altro magari moltiplicato nei ritmi, ecc. Insomma, il confine tra lavoro e disoccupazione si modifica e impone una ridefinizione concettuale. «La funzione dell'inattività sociale, del non-lavoro o del sotto-impiego, entra in una nuova era. Richiede un'altra politica. Un altro concetto» (SM, 105).

La seconda piaga concerne invece il problema delle *identità nazionali e culturali*, nonché la conseguente esperienza delle *frontiere*. Si tratta in questo caso del problema della definizione di chi sia il cittadino, e di chi invece non possa definirsi a tutti gli effetti

¹⁹² Tra l'altro è anche lo stesso *Oxford English Dictionary* a riprendere la frase di Amleto nella sua inflessione etico-politica, come nota il Nostro (SM, 30).

membro della vita democratica degli Stati (si pensi ad esempio agli immigrati, agli *homeless*, ecc.).

Derrida individua poi altre tre piaghe che hanno a che fare con trasformazioni di carattere prevalentemente *economico*. Si tratta innanzitutto di quella che oggi più essere definita la nuova guerra di ordine mondiale, ovvero «la *guerra economica* senza pietà dei paesi della Comunità europea tra di loro, tra di loro e i paesi europei dell'Est, tra l'Europa e gli Stati Uniti, l'Europa, gli Stati Uniti e il Giappone. Questa guerra – osserva il Nostro – comanda tutto, a cominciare dalle altre guerre, perché comanda l'interpretazione pratica e una messa in opera inconsequente e ineguale del diritto internazionale» (*SM*, 106, corsivo nostro). In secondo luogo, a dominare, e quindi a sfuggire al controllo razionale e normativo, è pure la realtà del *libero mercato*, il quale pone spesso in un'inedita contraddizione (o alleanza solo apparente) la protezione degli interessi economici del proprio Stato con la salvaguardia delle proprie presunte o reali “conquiste sociali”. Infine, altrettante contraddizioni sono determinate dall'aggravarsi del *debito estero*, il quale è spesso il drammatico contraltare di politiche di democratizzazione e retoriche sui diritti dell'uomo.

Derrida annovera successivamente altre due piaghe connesse all'uso degli *armamenti*: non solo la tipologia delle armi è divenuta sempre più sofisticata dal punto di vista tecnologico, ma l'uso delle stesse ha dimostrato di influire sempre più sulle dinamiche della ricerca scientifica, dell'economia e della socializzazione del lavoro delle democrazie occidentali. Il traffico delle armi rappresenta una delle principali fonti di occupazione e di guadagno, per cui, ancora una volta, ingenti interessi economici possono collidere con questioni di carattere politico e umanitario. Un discorso particolare merita la questione dell'*armamento atomico*, in quanto questo rappresenta l'emblema di come un'arma che funge da protezione delle strutture statale, divenga, a motivo della sua estensione e diffusione a più Stati impossibile da controllare, «essa non deborda solo il controllo statale, ma ogni mercato ufficiale» (*SM*, 107).

Infine, le ultime tre piaghe individuate dal Nostro hanno direttamente a che fare con la decostruzione della *sovranità statale*. Vi è infatti oggi il problema del dilagare delle *guerre interetniche*, le quali «si moltiplicano, guidate da un fantasma e da un concetto *arcaici*, da un *fantasma concettuale* primitivo della comunità, dello Stato-nazione, della sovranità, delle frontiere, della terra e del sangue» (*SM*, 1'7). Contemporaneamente, estendono il loro potere quegli Stati-fantasma, iper-efficaci e propriamente capitalistici, che sono la *mafia* e il consorzio della *droga*. E si tratta di poteri difficilmente delimitabili proprio perché intrecciati coi processi di democratizzazione. «Questi Stati-fantasma – osserva Derrida – invadono non solo il tessuto socio-economico, la circolazione generale dei capitali, ma anche le istituzioni statali e interstatali» (*SM*, 108).

Infine veniamo all'ultima piaga individuata da Derrida. Si tratta della questione del *diritto internazionale*. Per Derrida le istituzioni internazionali, pur nella continua perfettibilità, hanno il merito di porre l'ingente problematica dei diritti umani, dell'umanitarismo, e di salvaguardarla dalle ingerenze e dai soprusi dei singoli Stati. E tuttavia le stesse istituzioni internazionali soffrono, sempre per Derrida, di almeno due limiti. Il primo concerne il fatto che «le loro norme, il loro statuto, la definizione della loro missione dipendono da una certa cultura storica» (*SM*, 108). L'idea di diritto internazionale risulta infatti indissociabile da certi concetti filosofici europei e in particolare dal concetto di sovranità statale o nazionale. Il secondo limite riguarda invece il fatto che «questo diritto internazionale, e che si pretende universale, resta largamente dominato, nella sua messa in atto, da Stati-nazione particolari» (*SM*, 109). La decisione su questioni di carattere internazionale nonostante l'apparenza di umanitarismo risulta in genere strappata da singoli Stati, in virtù dei loro poteri tecno-scientifici e militari.

Quanto alle risoluzioni delle Nazioni Unite, «l'incoerenza, la discontinuità, l'ineguaglianza degli Stati davanti alla legge, l'egemonia di certi Stati sulla potenza militare al servizio del diritto internazionale, ecco quel che bisogna constatare anno dopo anno, giorno dopo giorno» (SM, 109).

In questo modo Derrida chiude, in modo schematico, il quadro a tinte fosche di un mondo che va male, che è “marcio”, che è *out of joint*. Ma è da notare che questa “usura” del mondo non costituisce, per il Nostro, «una fase dello sviluppo, una crisi in più, una crisi di crescita» (SM, 101), non costituisce insomma la fase finale di una *crisi*, concetto peraltro «molto insufficiente» (SM, 102). Si tratta di interpretare, ancora una volta, *altrimenti* il senso di questa crisi. Sebbene essa sembri consistere in un caos inestricabile e incomprensibile, «bisogna far di tutto per rendere questo nuovo “disordine” il più intelligibile possibile». A tale fine, Derrida tenterà di ordinare l'apparente anarchia dell'*out of joint* attraverso quello che egli definisce lo *schema logico dell'autoimmunità*.

§ 5.3 Autoimmunità dell'11 settembre

Abbiamo visto come l'11 settembre venga comunemente percepito e definito un evento *epocale*. Ebbene, si può dire che l'*epoca* cui rimanda quest'evento corrisponde principalmente a quella che Derrida designa come *l'epoca degli Stati canaglia*. «La mia ipotesi – afferma Derrida – è la seguente: da una parte, quest'epoca è cominciata alla fine della cosiddetta guerra fredda, durante la quale due superpotenze superarmate, membri fondatori e permanenti del Consiglio di sicurezza, credevano di poter far regnare l'ordine del mondo attraverso un equilibrio fondato sul terrore nucleare e interstatale; dall'altra parte (anche se talvolta ci si continua a servire di questa locuzione), la sua fine, più che essersi annunciata, si è teatralmente, mediateatralmente confermata l'11 settembre [...]» (SC, 151). Si tratta dunque di un arco di tempo che va dal 1989 all'11 settembre 2001, che quindi si distende tra *due crolli*, a partire dal crollo del Muro di Berlino per concludersi col crollo delle torri del World Trade Center. Apparentemente, il primo crollo rappresenta la fine del bipolarismo e l'affermarsi a livello mondiale di un'unica potenza, gli Stati Uniti, che si autorappresenta come la massima realizzazione del diritto democratico liberale e che, attraverso l'istituzione di una retorica specifica, marchia come “canaglie” tutti quegli Stati che paiono non in linea con lo standard democratico americano. Si tratta di una retorica tutto sommato rassicurante e che accompagna l'effettuarsi di una politica in accordo con questa visione. Tuttavia, Derrida tenta di sostenere come il primo crollo non fosse in realtà che una prefigurazione e un'anticipazione di quello che poi si sarebbe verificato, con un'ampiezza ancora maggiore, l'11 settembre. L'11 settembre non crolla infatti solamente *una* potenza, ma *la* potenza, il portatore ed il tutore dell'intero ordine mondiale. «Con le due torri del World Trade Center, è visibilmente crollato tutto il dispositivo (logico, semantico, retorico, giuridico, politico) che rendeva utile e significativa la denuncia tutto sommato rassicurante degli Stati canaglia» (SC, 151). Il secondo crollo sembrerebbe giungere a spiazzare completamente l'impressione di supremazia esercitata dagli Stati Uniti, mentre invece esso non sarebbe che la conseguenza prevedibile e *necessaria* dell'affermarsi stesso di un'unica potenza, e quindi di ciò che il primo crollo aveva significato.

Ebbene, Derrida tenta di illustrare questa necessità ricorrendo proprio alla *legge autoimmunitaria* sopra introdotta: si tratta di mostrare come l'11 settembre sia soltanto la

mediateatralizzazione di una dinamica autoimmunitaria che aveva sin dall'inizio contrassegnato l'insorgere della potenza americana e che quindi ha permeato di sé l'intera epoca degli Stati canaglia. In particolare, Derrida tenta di mostrare come nell'*11 settembre* vi sia il convogliare di *tre* fondamentali dinamiche autoimmunitarie: «la guerra fredda nella testa», «peggio della guerra fredda», «circoli di repressione». Apprestiamoci dunque ad analizzare, con lui, queste *autoimmunità dell'11 settembre*.

La prima autoimmunità. Per Derrida, essa scaturisce fondamentalmente dall'osservazione secondo cui ciò che è accaduto non consiste solamente nel fatto, sotto gli occhi di tutti, che, per la prima volta da quasi due secoli, il terreno americano sia stato violato (e sappiamo che il territorio costituisce «la figura letterale del fondamento o della fondazione di questa “forza della legge”» (FT, 103). Piuttosto, l'aspetto rilevante e inedito riguarda il fatto che questa violazione sia avvenuta «*come dall'interno*, da forze che sono apparentemente senza forza propria, ma che trovano il modo, attraverso l'astuzia e l'abuso di un sapere high-tech, di impadronirsi di un'arma americana, in una città americana, sul territorio di un aeroporto americano» (FT, 103). Coloro che hanno sferrato l'attacco alle Torri Gemelle hanno utilizzato gli *stessi mezzi* attraverso cui vive la società americana, non hanno dovuto introdurre degli altri. Non dimentichiamo poi che gli attentatori sono immigrati, probabilmente anche cittadini americani, che sono stati addestrati e preparati per la loro azione paradossalmente proprio negli Stati Uniti e dagli Stati Uniti. È cioè come se gli Stati Uniti avessero «preparato il terreno e consolidato le “forze” dell'avversario: addestrando delle persone il cui tipo esemplare è proprio “Bin Laden”, creando situazioni politico-militari favorevoli al loro predominio e al loro capovolgimento» (FT, 103). È dunque come se le stesse potenzialità della civiltà americana fossero state utilizzate in modo da ritorcersi contro la stessa, come dall'interno, appunto. Gli stessi apparati e strumenti che dovrebbero servire all'efficienza e alla sicurezza del sistema americano possono in qualsiasi momento essere utilizzati come arma contro l'incolumità dello stesso sistema. Ecco che la reversibilità della protezione in minaccia rivela al cuore dell'*11 settembre* una prima dinamica di tipo autoimmunitario.

Un altro mezzo, che gli attentatori come gli attentati avevano e dovevano avere in comune al fine della riuscita dell'attacco, è costituito dai *mezzi di comunicazione di massa* ed *in primis* dalla televisione, la quale ha consentito che la trasmissione delle immagini dell'accaduto raggiungesse ogni angolo del pianeta. «La massima mediatizzazione – osserva Derrida – era nell'interesse comune degli organizzatori dell'“11 settembre”, dei terroristi e di coloro che, in nome delle vittime, spingevano a dichiarare “guerra al terrorismo”. Tale copertura da parte dei media è stata, come il buon senso di cui parla Descartes, ciò che le due fazioni avverse avevano di più comune in tutto il mondo» (FT, 116-117). Non solo, dunque, i media hanno giocato un ruolo essenziale nella costituzione dell'evento stesso in questione, non solo hanno contribuito a determinare la qualità del terrore procurato, ma soprattutto si sono dimostrati pervertibili in senso autoimmunitario: mentre il vero terrore dava mostra di sé, cominciava e si alimentava attraverso le immagini dell'evento, anche gli Stati Uniti nutrivano lo stesso interesse alla divulgazione delle immagini e dare la massima risonanza possibile all'accaduto, dichiarando così pubblicamente la prova della propria vulnerabilità, proprio come tentativo di proteggersi dal terrore, come un grido di allarme e di accusa al terrore.

Ad essere colpito per la verità non è solamente questa o quella forza, bensì, come abbiamo visto, «la testa simbolica dell'ordine mondiale» (FT, 103). Si tratta dunque di un'immunità che si ritorce contro l'*autós* più radicale, quella potenza che detiene un ruolo di garante e di tutore dell'ordine mondiale di cui tutti gli altri paesi, anche coloro che tentano di distruggerla, avvertono il bisogno. Quindi, si tratta di un attacco che ha

voluto colpire niente meno che alla testa dell'Occidente, anche se, per il fatto che l'Occidente ha contribuito in modo decisivo alla disposizione delle condizioni per questo stesso attacco, si può forse parlare, ed è quello che Derrida intende proporre, di una *dinamica suicida*. Ecco che l'attacco suicida che i kamikaze hanno perpetrato alle Torri Gemelle si raccorda in realtà anche al suicidio di coloro che li hanno accolti, armati e addestrati, e dunque l'aggressione suicida alle Torri Gemelle costituisce un *doppio suicidio*, un attacco autoimmunitario che ha saputo *adattarsi* in modo straordinariamente *economico* («il massimo di sicurezza, di preparazione, di competenza tecnica, d'efficacia distruttrice con un minimo di mezzi utilizzati» (FT, 103)) alle condizioni della società che si intendeva colpire.

Ma allora questo significa che l'instaurarsi di una supremazia americana è sempre stata soltanto *annunciata*: l'affermarsi di un unico potere paga irrimediabilmente il prezzo della massima fragilità, cosicché il crollo di quello che si riteneva essere il nemico principale, l'Unione sovietica, non può che preannunciare il crollo dello stesso presunto vincitore unico, gli Stati Uniti. È come se il crollo dell'11 settembre venisse in qualche modo a completare, a realizzare, gettando una luce sinistra, quel primo crollo di liberazione nel 1989. E' così che la presunta "fine" della Guerra fredda non è più riducibile a quel fatidico anno, essa non è più semplicemente rintracciabile in un preciso momento storico, bensì si disloca in un arco temporale che corrisponde all'estrinsecarsi di una dinamica appunto autoimmunitaria: la guerra fredda non finisce con l'imporsi della potenza americana alla testa dell'ordine mondiale, bensì continua, per così dire *nel cuore della testa stessa*, inficia già quello che può apparire il suo trionfo, e quindi preannuncia già la sua rovina. Ecco dunque perché Derrida ricorre all'espressione «la guerra fredda nella testa» (FT, 102) per designare questa come la prima, fondamentale dinamica autoimmunitaria dell'11 settembre.

Tuttavia, per Derrida, ciò che è accaduto l'11 settembre non si limita ad essere lo strascico della fine della guerra fredda, bensì sarebbe addirittura «*peggio della Guerra fredda*» (FT, 104). E veniamo con questo al *secondo fattore di autoimmunità* rilevabile nell'evento dell'11 settembre, fattore che Derrida introduce parlando anche di una «logica autoimmunitaria *terrificante*» (FT, 104). Ciò che infatti caratterizza l'esperienza del trauma dell'11 settembre non è tanto la percezione di ciò che è accaduto, non è soltanto la memoria, anche incosciente, di ciò che è successo: il vero trauma sta nella sensazione che *il peggio debba ancora avvenire*.

Innanzitutto questo significa che «il terrore mantiene aperta la ferita aperta sull'*avvenire*, non soltanto sul passato» (FT, 104). Infatti, come abbiamo visto, l'11 settembre non rappresenta un semplice accadimento, ovvero qualcosa che è accaduto nel passato o che accade nel presente, tale comunque da segnare un istante finito, un momento circoscrivibile. L'11 settembre ha piuttosto a che fare con un qualcosa che viene dall'*avvenire*, «la sua temporalizzazione proviene dall'a-venire». Ciò significa, come abbiamo già visto, che si tratta di un evento non riducibile, bensì eccedente la crono(topo)logia¹⁹³ ordinaria. Ma ciò che ora si tratta di osservare è l'effetto di trauma connesso a questo scardinamento della cronologia.

In un senso – non meramente negativo – si tratta di un trauma senza tempo e senza luogo, di un trauma "virtuale", il quale, proprio per il fatto di essere virtuale, non significa che non produca effetti: «Anche il virtuale – osserva infatti Derrida – traumatizza» (SC, 153). Anzi, forse il vero trauma «ha luogo laddove si è feriti di una ferita che non ha ancora avuto luogo, in modo effettivo e non solo attraverso il segnale che l'annuncia» (SC, 153). Si tratta di quella che Derrida definisce una «cicatrice

¹⁹³ Cfr *supra* il capitolo secondo "L'evento" per quanto concerne il rapporto tra evento e temporalità.

incosciente» (FT, 105), perché non si riduce all'elaborazione del lutto di quanto successo, bensì riguarda il presentimento che il male debba ancora venire, che cioè l'evento possa ripetersi, ma in peggio¹⁹⁴.

Ma cosa può accadere di *peggio*? Certo, il peggio che può accadere (e che in verità sta già capitando), ciò che determina il terrore è, in fondo, la sensazione non soltanto che una potenza sovrana, un'origine dell'ordine mondiale, *si perda*: ciò che terrorizza veramente è che un'origine sia "originariamente", strutturalmente, ovvero *già da sempre* venuta meno. È questa strutturalità della perdita a determinare la massima vertigine. Si noti, tra l'altro, come questa non sia che un'altra declinazione di quella che sul versante puramente teoretico Derrida aveva definito la perdita dell'origine per quanto riguarda la nozione di *différance*.

È come se il mondo, sentendosi destabilizzato in modo irrimediabile nelle proprie fondamenta, scoprisse di aver perso *da tempo memorabile* la *testa*. E non è un caso, bensì rappresenta una significativa reazione compulsiva e disperata a quanto successo, che – come osserva il Nostro – a seguito degli eventi dell'*11 settembre*, i rappresentanti del Congresso (Pentagono, Casa Bianca e Campidoglio) abbiano fatto sapere che «d'ora in poi tutte le teste dello Stato (Presidente, Vice-Presidente, Ministri e Congresso) non si riuniranno più nello stesso luogo e nello stesso momento, come per esempio è stato d'uso al Discorso sullo stato dell'Unione» (FT, 105).

Ma, più concretamente, si tratta di un cambiamento nella percezione della *minaccia*. Essa non appare più facilmente rintracciabile in un nemico dalla conformazione riconoscibile ed identificabile. Il nemico risulta piuttosto invisibile, sfuggente, indeterminabile, impossibile da rintracciare in qualche figura individuale o statale. «Che cosa – si domanda lo stesso Derrida – si è reso evidente quel giorno, un giorno che non fu così imprevedibile come si diceva che fosse? Questo fatto crudo e fin troppo evidente: dopo la guerra fredda, *la minaccia assoluta non aveva più una forma statale*» (SC, 153, corsivo nostro).

Se durante la Guerra Fredda la minaccia era ben identificabile e corrispondeva ad un preciso nemico da combattere (rintracciabile tipicamente in uno Stato), con la fine della Guerra fredda si ha una situazione paradossale: da un lato l'intera forza è monopolizzata, almeno apparentemente, da una sola potenza, mentre, dall'altra parte, si ha un fenomeno di disseminazione dei poteri informatici, chimici, e soprattutto della potenza nucleare, col risultato di un'impossibilità nel controllare una minaccia che così diviene tanto assoluta quanto il potere che pretenderebbe di esserne l'unico detentore.

Si tratta, sia nel caso dei poteri informatici che di quelli chimici o nucleari, di minacce molto più subdole, non facilmente rintracciabili e identificabili, bensì operanti a livello microscopico, quasi invisibili, certamente non evidenti quanto la minaccia proveniente da uno Stato e da un preciso territorio con armi pesanti. Il fatto che la minaccia si consegni sempre più al piano del microscopico provoca l'effetto paradossale per cui ciò che appare invisibile può anche essere ciò che figura come inconsistente e

¹⁹⁴ Osserva Derrida: «Immagini che si dica agli americani e, attraverso di essi, al mondo intero: ciò che è appena accaduto (la spettacolare distruzione delle Torri, la morte teatrale ma invisibile di migliaia di persone in pochi secondi) è una cosa grave, un crimine terribile, un dolore senza fondo, ma alla fine è finito, non ricomincerà mai più, non ci sarà più niente di così grave o di più grave. Suppongo che l'elaborazione del lutto sarebbe stata possibile anche dopo poco tempo. Che ci si lamenti o che ci si ralleghi, le cose avrebbero rapidamente ripreso il corso normale della storia quotidiana. Si sarebbe parlato di elaborazione del lutto e si sarebbe voltata pagina, come si fa spesso e ancor più facilmente per quanto riguarda ciò che succede altrove, lontano dall'Europa o dalle Americhe. Ma non è per niente quello che è successo. Si dà trauma senza elaborazione del lutto quando il male viene dalla possibilità che il peggio debba ancora venire, che cioè si ripeta, ma in peggio. Il trauma è prodotto dall'*avvenire*, dalla minaccia del peggio *a venire* piuttosto che da un'aggressione "bella e finita"» (FT, 104).

quindi innocuo. «Il peggio – osserva Derrida – può sembrare simultaneamente inconsistente, passeggero, leggero, negato, rimosso, addirittura dimenticato, ridotto ad un evento tra altri, *uno* dei “major events” in una grande catena di eventi passati e a venire» (FT, 106). Si noti: anche la definizione dell’*11 settembre* come *major event* può essere nient’altro che un tentativo di esorcizzazione della minaccia che l’accaduto stesso testimonia. Questa è in fondo l’idea fondamentale di Derrida che stiamo tentando di saggiare.

In realtà, la minaccia, per quanto tendenzialmente sempre meno rintracciabile, si fa sempre più pericolosa. Anzi, come osserva Derrida, «è proprio un “male assoluto” che allarga l’ombra della sua minaccia» (FT, 107). E difatti non è casuale che dopo l’*11 settembre* si sia affermata la retorica di una “guerra contro l’asse del male”, la cosiddetta “*axis of evil*”. L’idea che si debba combattere contro quello che viene definito, con un’espressione certamente ampollosa, “l’asse del male” non è infatti semplicemente riducibile ad un odioso riecheggiamento strumentale di espressioni religiose, infatti quest’espressione per un certo verso coglie molto di più nel segno di quel che si può pensare. La minaccia attuale costituisce in effetti un male assoluto, una minaccia assoluta, «poiché ne va della globalizzazione del mondo, della vita sulla terra e altrove, niente di più e niente di meno» (FT, 107). Mentre durante la Guerra fredda le potenze economiche, chimiche e nucleari erano in qualche modo tenute sotto controllo in una sorta di “equilibrio del terrore” in quanto i due Stati impegnati nel duello (USA/URSS) erano «capaci, l’uno e l’altro, di neutralizzare la potenza nucleare avversa in una valutazione reciproca e organizzata dei rispettivi rischi» (FT, 106), dopo il crollo dell’Unione Sovietica e l’imporsi dell’egemonia americana, la quale avrebbe dovuto monopolizzare lo stesso potenziale, si ha l’effetto invece di una dispersione, di una disseminazione incontrollabile della minaccia, che anzi si rivela tale da mettere a repentaglio le sorti del mondo intero. «Ormai – osserva Derrida – la minaccia nucleare, la minaccia “totale”, non viene più da uno Stato, ma da forze anonime, assolutamente imprevedibili e incalcolabili. E mentre questa minaccia assoluta sarà stata pure una secrezione della fine della Guerra fredda e della “vittoria” del polo degli Stati Uniti, mentre essa minaccia ciò che si pensa sostenere l’ordine del mondo, la stessa possibilità di un mondo e di una globalizzazione (diritto internazionale, mercato mondiale, linguaggio universale), questa logica autoimmunitaria *terrificante* rimette in gioco niente di meno che l’esistenza del mondo ovvero del mondiale stesso [*mondial*]» (FT, 106).

Si registra dunque una dinamica paradossale per cui quanto più la minaccia si estende tanto più essa tende ad essere minimizzata. Si tende cioè a far tacere il motivo del terrore mettendo in atto quelle strategie di carattere retorico, politico che consentano di creare quanto più possibile un clima di rassicurazione. La retorica degli Stati canaglia (in cui si cerca disperatamente e violentemente di identificare i possibili Stati alleati del terrore, i responsabili dei disordini e degli attacchi suicidi), l’utilizzo della parola d’ordine di una “guerra al terrorismo” (“*war on terrorism*”), nonché tutta una serie di concetti correlati (stati canaglia, di guerra e di terrore), non sono altro che tentativi disperati di *esorcizzare la spettralizzazione della minaccia* e salvaguardare il *fantasma* della propria sovranità democratica, e così di neutralizzare l’effetto di trauma di cui allo stesso tempo si ha percezione. Naturalmente, il tentativo di neutralizzazione non avviene solo a parole, ma, mediante la legittimazione di queste, anche attraverso i *fatti*, attraverso cioè attacchi e bombardamenti quantitativamente il più spesso molto più gravi dei danni subiti l’*11 settembre*.

Tuttavia, afferma Derrida: «rimane il fatto che tutti questi sforzi per attenuare o neutralizzare l’effetto del trauma (per negarlo, rimuoverlo, oppure dimenticarlo e vincerlo) non sono che tanti tentativi disperati. E altrettanti movimenti autoimmunitari.

Che producono, inventano e nutrono la stessa mostruosità che pretendono di superare. Ciò che non si farà mai dimenticare è dunque l'effetto perverso della stessa autoimmunità» (FT, 107). Giungiamo così all'ultimo fattore di dinamismo autoimmunitario rilevabile nel fenomeno dell'11 settembre, quello che Derrida definisce il «circolo vizioso della repressione» (FT, 107).

In termini psicanalitici, riecheggianti dallo stesso ricorso al concetto di «repressione», tutto ciò ricorda molto il meccanismo noto come «rimozione» o «razionalizzazione», il quale, mentre consiste nell'illusione di dominare il vissuto negandolo, in realtà non fa altro che protrarne l'essere e gli effetti. La «repressione», sia in senso psicanalitico che in senso politico, «finisce per produrre, riprodurre, rigenerare proprio quello che tenta di disarmare» (FT, 107).

Naturalmente tutta questa distinzione tra i tre terrori autoimmunitari viene incontro ad esigenze puramente didascaliche, perché «in realtà queste tre risorse del terrore non si distinguono, ma si accumulano e si sovradeterminano. In fondo – osserva Derrida – sono le stesse, sia nella «realtà» percepibile che soprattutto nell'inconscio – che non è la meno reale delle realtà» (FT, 108).

Ma che fare allora di fronte alla dinamica autoimmunitaria? Come scongiurarla? Risulta davvero senza speranza ogni tentativo politico di emancipazione da questa logica perversa di esorcizzazione del terrore? Non sembra questa l'idea di Derrida: «non si può dire – afferma infatti – che l'umanità sia senza difesa contro la minaccia di questo male» (FT, 107). Come vedremo ci sarà la «possibilità» di una risposta a questa necessità autoimmunitaria sia di carattere filosofico che di carattere più prettamente politico e istituzionale convergente nella figura di una «nuova Europa». E tuttavia se una possibilità di «fuoriuscita» potrà darsi essa avrà dovuto tener conto di queste precise dinamiche. Per Derrida è assolutamente indispensabile sapere e poter innanzitutto cogliere queste dinamiche autoimmunitarie laddove essere sono all'opera, e così, ad esempio «sapere che le difese, in tutte le forme di quella che viene chiamata, con due parole entrambe problematiche, «war on terrorism», operano al fine di rigenerare, a breve o a lungo termine, le cause del male che pretendono di sterminare. Che si tratti dell'Iraq, dell'Afganistan o anche della Palestina, i «bombardamenti» non saranno mai tanto «intelligenti» da evitare che le vittime (militari e/o civili, altra distinzione divenuta sempre meno affidabile) non rispondano, di persona o per procura con ciò che si potranno facilmente presentare come rappresaglie legittime o contro-terrorismo. E così all'infinito...» (FT, 107-108).

§ 5.4 L'America e l'epoca degli Stati canaglia

Abbiamo visto in un precedente capitolo come la democrazia rappresenti «una forza che si determina come autorità sovrana (*kurios* o *kuros*, potere di decidere, di metter fine, di prevalere, di aver-ragione-di e di dare forza di legge, *kuro*), dunque il potere e l'ipseità del popolo (*demós*). Questa sovranità è una circolarità, addirittura una sfericità» (SC, 33-34). Ebbene – osserva Derrida – questa circolarità, questa piena realizzazione della sovranità sarebbe appannaggio oggi specificamente dell'America. L'America costituirebbe cioè oggi quella potenza, l'unica potenza, che si autorappresenta come la realizzazione del principio democratico della sovranità, e quindi come la realizzazione di una democrazia universale. Essa costituirebbe quella «realizzazione effettiva di una

democrazia che, fin qui, era stata presentata solo come un progetto, un'opinione, un'allegazione, un rinvio a più tardi, un'utopia, addirittura la finzione di una democrazia a venire» (SC, 34).

Derrida in realtà riprende una tradizione di pensiero sui rapporti tra democrazia ed America che fa capo specialmente a Tocqueville¹⁹⁵. Quest'ultimo nella sua opera *La democrazia in America* osserva: «Oggi, nel 1835, il principio di sovranità popolare ha preso negli Stati Uniti tutti gli sviluppi pratici immaginabili; spogliato di tutte le funzioni di cui si è avuta cura di rivestirlo altrove, esso viene adattato a seconda delle necessità» (SC, 35). Per Tocqueville l'America rappresenterebbe «per la sovranità, il momento della piena luce» (SC, 34), il momento in cui il principio della sovranità del popolo, essendo riconosciuto dai costumi e proclamato dalle leggi, viene cioè alla luce del sole e alla completa realizzazione, laddove invece nelle altre nazioni esso giaceva soltanto informa sterile. In America sarebbe stato portato alla luce quel «dogma» fondamentale della volontà nazionale che giaceva “nascosto” nell'oscurità del mancato riconoscimento nella storia di altri popoli. Tocqueville insiste, in particolare, sulla *circolarità* del principio democratico americano: «circolarmente o di volta in volta, il popolo, dice Tocqueville, è “la causa e il fine di ogni cosa: tutto esce da lui e tutto finisce in lui [...] Niente di simile avvenne negli Stati Uniti [niente che significhi la “divisione” di una “forza” che sia allo stesso tempo dentro e fuori la società]; la società vi agisce da sola e su sé sola»» (SC, 35). Inoltre, Tocqueville rimarca l'aspetto teologico della sovranità americana: «Il popolo – afferma – regna nel mondo politico americano come Iddio regna nell'universo. Esso è la causa e il fine di ogni cosa: tutto esce da lui e tutto finisce in lui» (SC, 35).

Derrida riprende appunto questa tradizionale identificazione dell'America con il motivo della sovranità, e osserva come al giorno d'oggi l'America rappresenti lo Stato sovrano tra i vari Stati sovrani, lo Stato insomma che detiene il ruolo di garante o di tutore dell'ordine mondiale, «colui che, per principio e in ultima istanza, si pensa debba assicurare il credito generale, il credito nel senso della transazione finanziaria, ma anche il credito accordato ai linguaggi, alle leggi, alle transazioni politiche e diplomatiche» (FT, 102). Gli stessi Stati Uniti si autorappresentano come «l'ultima presunta unità della forza e del diritto, della forza più grande e del discorso del diritto» (FT, 103). Ed è per questo che l'*11 settembre* è consistito in un attentato a quella che può essere definita la «testa simbolica dell'ordine mondiale» (FT, 103). Ma, più precisamente, l'America rappresenterebbe l'istanza sovrana nella sua declinazione *democratica*. L'America si auto-rappresenta come la realizzazione della democrazia, come il luogo di effettuazione delle istanze democratiche quali ad esempio la libertà di parola, di espressione, e la salvaguardia dei diritti umani in generale, il rispetto delle minoranze. Salvo poi, ovviamente, vedere in qualche modo sistematicamente smentita questa autorappresentazione dal diffondersi delle diseguaglianze sociali, e da tutta una serie di contraddizioni sia sul piano interno che a livello internazionale.

Per Derrida, in generale, parlare di una “democrazia *universale*” è, come abbiamo già accennato altrove, quantomeno problematico, in quanto, sebbene da un lato, quando si parla di democrazia, non si può fare a meno di sottintendere un significato univoco, essa, dall'altro lato, e per definizione, sfugge alla medesima univocità del senso, risolvendosi piuttosto in una forma di radicale autocritica ed autodecostruzione. Ma ecco allora che, sempre per Derrida, il tentativo storico di rappresentare la democrazia, tentativo incarnatosi appunto negli Stati Uniti d'America, non può che dare luogo ad una serie di effetti perversi ed autoimmunitari sostanzialmente convogliabili nel fenomeno che

¹⁹⁵ Sul concetto di democrazia in rapporto al pensiero di Tocqueville, cfr. S. CHIGNOLA, *Democrazia: Tocqueville e la storia del concetto*, in *Oltre la democrazia*, a cura di G. DUSO, cit., pp. 211-242.

Derrida denomina della *canagliacrazia* (a propria volta relativo a quella che Derrida denomina “l’epoca degli Stati canaglia”).

Ora, Derrida cercherà di imprimere un’altra piega (*tour*) alla tradizione tocquevilliana, ovvero alla concezione dell’America come incarnazione della democrazia universale¹⁹⁶, una torsione tale da consentirgli di introdurre quello che abbiamo visto essere uno dei suoi concetti più importanti, quello di una “democrazia *a venire*”. Derrida tenterà, più precisamente, di *aggravare* questa tradizione mostrando come questa problematicità, questi effetti contraddittori e perversi siano il risultato della dinamica stessa di autorappresentazione di una potenza democratica suprema. Insomma, complicherà, in senso archi-originario, quello che è il rapporto strutturale tra democrazia e canagliacrazia.

Ma intanto soffermiamoci su quello che è il fenomeno secondo Derrida correlativo alla dinamica di affermazione della democrazia americana su scala mondiale, ovvero appunto il fenomeno della *canagliacrazia*.

Ora, il termine “canagliacrazia” deriva in primo luogo da *voyou*, aggettivo che significa appunto “canaglia”. Derrida osserva come l’espressione *voyou* nasca come un’espressione *popolare* nel 1830 nell’ambito della conquista dell’Algeria. Intrinseco al concetto di canaglia v’è quindi il riferimento al popolo, al *demos*, all’altro (la canaglia è sempre l’altro). Derrida fa poi notare come l’origine della parola sia urbana, quindi politica. «L’ambiente della canaglia è per prima cosa la città, la *polis*, la metropoli, addirittura la capitale» (SC, 103). (Ma tutto ciò può anche valere a livello internazionale). In realtà, questo concetto è sempre in correlazione, o meglio in contrapposizione, alla legge (la canaglia è il fuori legge [*out of law*]). La canaglia è, infine, principalmente un maschio. Tornano dunque tutte le fila di un fondamentale fallogocentrismo che abbiamo visto risiedere da tempo immemorabile al cuore del politico.

Ma ciò che più conta è, come osserva Derrida, che questo aggettivo è sempre stato collegato in qualche modo allo spirito democratico. La democrazia infatti si è da sempre posta in modo contraddittorio nei confronti degli altri, delle minoranze, degli esclusi, degli stranieri: «Essa ha voluto, *da una parte*, accogliere solo uomini, a condizione che fossero cittadini, fratelli e simili, escludendo gli altri, in particolare i cattivi cittadini – le canaglie –, i non cittadini e ogni sorta di altro, dissimile, irricognoscibile, e, *dall’altra parte*, contemporaneamente o di volta in volta, essa ha voluto aprirsi, offrire un’ospitalità a tutti questi esclusi» (SC, 99). Da un lato, la democrazia deve dare un’idea di quali siano i criteri per sentirsi parte della comunità democratica deplorando chi non si conforma alla norma civile, ma, dall’altro lato, e allo stesso tempo, essa deve assicurare uno spazio, in un certo senso anche salvaguardare proprio quelle figure di disturbo che possono essere definite appunto “canaglie”. È così che la canaglia si rivela una sorta di concetto “limite” della democrazia. Afferma infatti Derrida: «Tra il democratico e la canaglia non socievole la vicinanza resta ambigua, e l’indissociabilità inquietante, malgrado certe differenze essenziali» (SC, 100).

Per quanto riguarda più specificamente il termine “canagliacrazia” (*voyoucratie*), si tratta di una parola inventata da Flaubert nel 1864, in cui il riferimento esplicito alla *crazia* permette di saggiare più da vicino la correlazione/contrapposizione tra la democrazia e questo suo “contraltare” rappresentato dalla canagliacrazia appunto. La canagliacrazia è infatti pur sempre una *crazia*, ovvero non il potere del semplice individuo, e non il disordine, il mero opposto all’ordine democratico, bensì pur sempre un ordine e un potere, anche se un contro-potere e una contro-cittadinanza. Osserva Derrida: «[...] la canagliacrazia rappresenta una sorta di potere avversario, una sfida al potere

¹⁹⁶ Cfr. SC, 35.

dello Stato, una contro-sovrànità criminale e trasgressiva, [...]» (SC, 105). La canagliacrazia rappresenta, insomma, il contro-concetto di sovranità. La canaglia – osserva ancora il Nostro – può essere il rivoluzionario o il delinquente, o anche il grande delinquente *à la* Benjamin. In questo caso «la canaglia “grande delinquente” si eleva, in un’insurrezione di contro-sovrànità, all’altezza dello Stato sovrano, divenendo un contro-Stato in concorrenza con la sovranità dello Stato legale o presunto legittimo, che si trova in una situazione di monopolio e di egemonia» (SC, 105). È il contropotere delle canaglie rispetto al potere dei cittadini, «una sorta di potere occulto e marginale, il contro-potere delinquente di una società segreta o di una congiura, la contro-istituzione di una confraternita clandestina che raggruppava i fuorilegge e gli sviati» (SC, 101). Si tratta di uno Stato virtuale e clandestino di tutti coloro che rappresentano un principio di disordine rispetto all’ordine pubblico, ma di un disordine a sua volta estremamente organizzato, e dunque non semplicemente di un contro-ordine (un disordine rispetto l’ordine pubblico, e quindi relegato all’ambito del clandestino, del marginale), ma di quello che Derrida definisce un “ordine di supplenza”: «La canagliacrazia è un principio del disordine, certo, la minaccia contro l’ordine pubblico, ma rappresenta anche, in quanto *crazia*, qualcosa di più che semplici canaglie individuali o individualiste; essa è il principio del disordine in quanto ordine di supplenza (un po’ come una società segreta, un ordine religioso, una setta o una confraternita analoga alla massoneria)» (SC, 102-103). Un esempio classico di canagliacrazia, che attirava molto l’attenzione di Derrida, era fornito da ogni tipo di *mafia*, anche se questa è già quasi uno Stato.

Il rapporto col “nemico” nella democrazia è problematico, perché se da un lato essa deve riconoscere una sorta di possibile minaccia, di un potere che la neghi, che le si opponga, allo stesso tempo e dall’altro lato essa deve contemplare questa minaccia come costitutiva, strutturale per il darsi stesso della democrazia. Il concetto di canaglia esprime proprio questo *double bind*. La canaglia è infatti quella figura che si pone *al limite* della vita democratica: le si oppone, ma è pur sempre una contropartita necessaria. E il potere della canaglia, la *canagliacrazia*, consiste in una sorta di contro-potere, di contro-sovrànità, di un potere insomma in contrapposizione rispetto alla sovranità democratica, ma che è in complicazione strutturale col darsi stesso della democrazia. La canagliacrazia è condizione di im-possibilità della democrazia.

Ora, l’ipotesi principale di Derrida consiste nel tentare di ripensare, nel senso di un approfondimento, proprio questo rapporto di strutturale coimplicazione tra democrazia e canagliacrazia. Solo questo aggravamento consentirà a Derrida di tenere aperta l’ipotesi di una democrazia a venire.

Ma torniamo al piano storico contemporaneo, e veniamo quindi agli *Stati canaglia*, e all’espressione “*Etat voyou*”, che Derrida definisce con la traduzione *franglese* (ovvero *française* e *anglaise*) del più comune angloamericano *rogue State*. In Francia infatti l’utilizzo di quest’espressione arriva più tardi e comunque resta più rara.

L’espressione *Stati canaglia* nasce specificamente come parola d’ordine delle democrazie occidentali, e costituisce nientemeno che il contraltare, la retorica utile all’affermarsi degli stessi Stati democratici. Come abbiamo già accennato, l’ipotesi di lettura del Nostro, per quanto riguarda i fatti della più recente storia contemporanea, si articola nell’individuazione di quella che lui chiama *un’epoca degli Stati canaglia* che sarebbe a propria volta contraddistinta da una dinamica di tipo autoimmunitario.

Quest’epoca può essere datata, secondo il Nostro, dal crollo del Muro di Berlino (1989) al crollo delle Twin Towers (2001), secondo una parabola della durata di circa dodici anni che segue l’ascesa e poi la crisi della potenza democratica americana. Ad essa farebbe appunto da contraltare, sempre secondo Derrida, la parabola dell’ascesa e poi della crisi della retorica degli Stati canaglia. Da espressione utilizzata solo in politica

interna, quella di “Stati canaglia” comincia ad essere recuperata anche per questioni di carattere internazionale solo negli anni ‘90, ma il suo utilizzo si intensifica sotto la giurisdizione Clinton (1997-2000), mentre infine l’interesse sistematico e pubblico per questa espressione si ha attorno al 2001, dunque in prossimità dell’*11 settembre*¹⁹⁷. Ma sempre in quel periodo, il 19 giugno del 2000, viene dichiarato pubblicamente l’abbandono, almeno ufficiale, della parola *rogue*: «Madeleine Albright fa sapere che il Dipartimento di Stato non la considera più una denominazione appropriata e che d’ora in poi si dirà, in modo più neutro e moderato, *State of concern*» (SC, 155) – osserva Derrida. Insomma, all’andare in crisi dell’egemonia americana corrisponde un precipitare in crisi della retorica degli Stati canaglia.

Tra le contraddizioni e gli effetti perversi già accennate dell’avvento della potenza democratica, Derrida registra anche il fatto che, in tutti questi casi, gli stessi Stati che precedentemente erano stati appoggiati dagli Stati Uniti poi vengono massacrati e bombardati, con una violenza ben peggiore a quella dell’*11 settembre*.

Ora, la prima problematica, la prima ambiguità che registra Derrida risiede nel fatto che non si riesce a capire bene se lo Stato che di volta in volta viene appellato dagli Stati Uniti come “canaglia” lo sia in modo *sostanziale* (canaglia come sostantivo) oppure in senso *accidentale* (canaglia come attributo). Non è detto che lo Stato incriminato sia sostanzialmente o naturalmente una canaglia, ciò che conta è che venga interpretato come tale; gli viene *attribuito* tale predicato, l’accusa dunque viene lanciata non contro qualcosa di naturale, ma contro un’istituzione. In ogni caso, si tratta di un’accusa, di una denuncia, di un giudizio che annuncia e comincia a giustificare una sanzione: «Lo Stato canaglia deve essere punito, represso, reso incapace di nuocere, se necessario, dalla forza del diritto e dal diritto della forza» (SC, 120). Per Derrida, questa ambiguità terminologica, retorica è già indicativa di una dinamica più profonda che si tratterà di smascherare. Questa oscillazione tra la sostanzialità e l’attribuzione è importante perché vedremo che fa parte della dinamica stessa democratica che ha bisogno di qualificare, di attribuire lo statuto di “canaglia” a certi Stati per poter affermarsi. Quindi questi Stati vengono additati come *sostanzialmente* canaglia quando invece si tratta di una *proiezione*, di un tentativo di identificazione e di materializzazione di un nemico che in realtà non è così facilmente determinabile, e che anzi talvolta coincide con lo stesso paese democratico che si crede fonte del diritto.

Esiste già, naturalmente, una fitta letteratura in materia, e Derrida ne ricorda qualche titolo importante. Egli prende in particolare come riferimento i lavori fondamentali di Noam Chomsky, di Robert S. Litwak e di William Blum.

Chomsky ha scritto un libro dal titolo eloquente: *Egemonia americana e Stati fuorilegge*¹⁹⁸, pubblicato nel 2000 in cui assieme al successivo *Egemonia americana*¹⁹⁹ mette in luce gli aspetti più agghiaccianti e contraddittori della politica americana. In sostanza egli intenderebbe mostrare che «i primi e i più violenti *rogue States* sono coloro che hanno ignorato e che continuano a violare il diritto internazionale di cui si pretendono i difensori, in nome del quale essi parlano, in nome del quale essi partono in guerra, contro i cosiddetti *rogue States*, ogni volta che il loro interesse lo imponga. Cioè gli Stati Uniti» (SC, 142).

¹⁹⁷ Tra i più importanti Stati canaglia figura ad esempio Panama, il primo ad essere stato appellato in tal modo, ma altri esempi tipici sono rappresentati dall’Iraq e dalla Libia.

¹⁹⁸ N. CHOMSKY, *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*, South End Press, Cambridge 2000; tr. it. di V. Segreto, *Egemonia Americana e stati fuorilegge*, Dedalo, Bari, 2002.

¹⁹⁹ N. CHOMSKY, *9-11*, Seven Stories Press, New York 2001; tr. it. di G Barucci, P. Modda, M. Pensante, I. Piccinini, *11 settembre*, Tropea, Milano, 2001.

Litwak che ha fatto parte in persona dell'*équipe* di Clinton, e che quindi ha avuto a che fare direttamente con la politica estera americana, si è spinto a definire in questo modo il *rogue State*: «A *rogue State* is whoever the United States says it is»²⁰⁰ (“Uno Stato canaglia è qualunque Stato definito come tale dagli Stati Uniti”), rimarcando così l’idea secondo la quale i veri *rogue States* sarebbero proprio gli accusatori ovvero gli Stati Uniti, e talvolta i loro alleati.

Infine Blum, un vecchio funzionario del dipartimento di Stato, nel suo *Con la scusa della libertà*²⁰¹, raccoglie tutta una serie di indizi e di requisitorie sempre in tale senso.

Insomma, la correlazione tra democrazia e canagliacrazia era già stata ampiamente notata e studiata prima di Derrida. Già nella letteratura emerge cioè una sorta di denuncia nei confronti dell’uso americano della retorica degli Stati canaglia. La democrazia americana, secondo questi critici, costituirebbe una sorta di perversione della democrazia, e quindi sostanzialmente una forma di canagliacrazia. Essi ribaltano la denuncia di canagliacrazia nei confronti degli stessi Stati Uniti.

Questa critica sembrerebbe coincidere con l’ipotesi di Derrida, ovvero con il suo intento di smascherare il *rapporto di coimplicazione* sotteso tra democrazia e canagliacrazia. In realtà – come cercheremo di capire – la coimplicazione che Derrida intende rilevare sarebbe più radicale di quella prospettata da questi pur fini studiosi, perché riguarderebbe la sovranità democratica *tout court* (di cui quella americana non sarebbe che una semplice degenerazione): la commistione tra democrazia e canagliacrazia sarebbe, per Derrida, di tipo *archi-originario*.

Ma, per arrivare a capire in cosa consista lo scarto di Derrida, occorrerà soffermarsi a vedere come, dal punto di vista *giuridico*, a livello internazionale s’intreccino le istanze, che dovrebbero essere almeno sotto un certo aspetto incompatibili, della democrazia e della forza sovrana, e quindi come il potere democratico sia strutturalmente pervertibile in canagliacrazia: «Due leggi – osserva Derrida – articolano insieme, ma in modo aporetico e di volta in volta, un principio democratico e un principio di sovranità» (*SC*, 144).

Innanzitutto, Derrida osserva come, formalmente, a livello internazionale, le decisioni e più in generale le operazioni diplomatiche vengano prese in maniera democratica. Vi è infatti un organo preposto, l’Assemblea generale, che prende le decisioni attraverso il voto di maggioranza. I rappresentanti degli Stati membri sono eletti democraticamente dall’Assemblea stessa. Essa determina le condizioni per l’accoglimento di ogni determinato Stato, ed agisce più in generale facendo riferimento a documenti di ispirazione essenzialmente democratica: la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* e la *Carta delle Nazioni Unite*.

Gli Stati occidentali e gli Stati Uniti (insomma, le democrazie occidentali) non hanno più la maggioranza indiscussa all’Assemblea generale a seguito della decolonizzazione, tuttavia, *anzi proprio per questo*, la loro supremazia viene ristabilita attraverso la possibilità di ricorso al *caso d’eccezione*, che consiste nella facoltà di sospendere le decisioni dell’ONU e quindi di ricorrere alla forza delle singole sovranità nazionali nel caso in cui il “terrorismo internazionale” minacci la sovranità stessa degli Stati. È certamente sempre preferibile che non si ricorra alla forza armata *tranne* però nel caso definito dall’*articolo 51*, che costituisce appunto l’eccezione. «Esso riconosce – osserva Derrida – il diritto individuale o collettivo di difendersi da sé contro un attacco

²⁰⁰ R.S. LITWAK, *Rogue States and U.S. Foreign Policy*, Wilson Center Press, John Hopkins University Press, Baltimore 2000.

²⁰¹ W. BLUM, *Rogue State*, Common Courage Press, Monroe, ME 2001; tr. it. di S. Notari, *Con la scusa della libertà*, Tropea, Milano 2002.

armato “fino a che il Consiglio di sicurezza abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale”» (SC, 146).

Tale ricorso può essere esercitato non direttamente dall'Assemblea generale, bensì dal Consiglio di sicurezza. Il Consiglio di sicurezza è l'unico organo che ha la possibilità di porre il veto e rendere inapplicabili e senza prospettiva le decisioni democraticamente deliberate dall'ONU. Il Consiglio può prevedere che, *in casi eccezionali* che minaccino o interrompano la pace, i singoli Stati ricorrano alla forza armata per difendersi. Ed è la stessa *Carta delle Nazioni Unite* a conferire questo diritto al Consiglio. Insomma, se la sovranità democratica dell'Assemblea costituente è di per sé impotente, perché priva di forza esecutiva e coercitiva propria, ecco che il Consiglio di sicurezza emerge come organo esecutivo e come istanza sovrana.

Ora, c'è da notare che i membri *permanenti* del Consiglio di sicurezza sono gli Stati più potenti del mondo, gli altri invece, non essendo permanenti, non detengono un ruolo altrettanto decisivo. Inoltre, si badi come in ogni caso anche il Consiglio di sicurezza, come l'Assemblea generale, non detenga alcuna forza armata: le operazioni di forza devono essere affidate *ai singoli Stati nazione*; è il singolo Stato sovrano ad esercitare appunto l'effettiva forza sovrana.

Ecco che il Consiglio di sicurezza rappresenta quell'istanza sovrana che costituisce il momento di eccezione rispetto alle normali procedure democratiche, pur essendo previsto da queste (non è infatti spiegabile il fatto che esso sia rappresentato di fatto dagli Stati più potenti). Inoltre, come abbiamo visto, di fatto l'azione è esercitata dai singoli Stati sovrani, e quindi l'esito dei conflitti dipenderà in ultima analisi da questioni quantitative di misura della potenza.

Le sorti del diritto mondiale sono determinate, in ultima istanza, dalla *ragione del più forte*. Osserva Derrida: «La situazione di fatto, il rapporto tra le forze (militari, economiche, tecno scientifiche, ecc.), il differenziale delle forze determinano nella loro intrinseca effettività il diritto mondiale che, dopo una guerra mondiale, si trova nelle mani degli Stati sovrani più potenti (superpotenti) rispetto agli altri Stati sovrani» (SC, 147). Ma il fatto che l'ordine internazionale si basi di fatto sul differenziale delle forze non costituisce un mero accidente in contraddizione con l'istanza giuridica, bensì è, come abbiamo visto, connaturato allo strutturarsi dello stesso diritto internazionale. Osserva infatti il Nostro: «La *ragione del più forte* non determina soltanto la politica effettiva dell'istituzione internazionale, essa ha in primo luogo determinato l'architettura concettuale della Carta stessa, la legge che regola, nei suoi principi fondamentali e nelle sue pratiche, il divenire di questa istituzione» (SC, 147). Essa – osserva ancora il Nostro – «dispone, mette in opera e al servizio dell'ONU (di cui poi si vale), tutti i concetti, tutte le idee (costitutive o regolatrici), tutti i teoremi politici occidentali necessari, a cominciare da quelli di *democrazia* e di *sovranità*» (SC, 147).

Ora, proprio per riempire il *gap* tra democrazia e ricorso all'eccezione, ovvero per legittimare, giustificare il ricorso mistico, ingiustificabile, alla ragione del più forte, alla forza sovrana (è inspiegabile che solo alcuni Stati – i più potenti – dettino legge all'interno del Consiglio di sicurezza), e per dare la parvenza di una causa democratica, si introduce la retorica degli Stati canaglia. Questa accusa risponde *apparentemente* a ragioni di tipo democratico: essa servirebbe a delegittimare alcuni Stati che non sarebbero abbastanza rispettosi dei principi democratici, e quindi a legittimare l'azione di coloro che invece difenderebbero i principi democratici. Infatti, il principio democratico dovrebbe proibire l'affermazione di poteri privati, ma, nel caso venga messa in pericolo la democrazia stessa, essa può e deve ricorrere *legittimamente* all'uso della forza e quindi paradossalmente di una istanza non democratica. *In realtà*, il ricorso alla retorica degli Stati canaglia risponde ad una volontà di supremazia da parte di alcuni Stati – supremazia

che viene indebolita proprio dalle procedure di tipo democratico. Nel caso in questione, l'assenza di maggioranza indiscussa nell'Assemblea generale viene compensata dalla possibilità, da parte delle potenze maggiori, di porre il veto alle decisioni dell'Assemblea e di fare uso, come abbiamo visto, dell'*articolo 51*.

Abbiamo visto come l'espressione "Stati canaglia" cominci ad entrare nella retorica propria della politica internazionale solo dopo il crollo del Muro di Berlino (1989), quando inizia ad imporsi a livello mondiale un'unica potenza sovrana democratica, gli Stati Uniti d'America. Derrida osserva come, proprio per salvaguardare la propria giurisdizione, essi comincino ad additare come "canaglie" quegli Stati che si mostrano ribelli ai trattati di diritto internazionale, e che violano le norme comuni democratiche. Questi Stati, in quanto canaglie, vanno denunciati e sanzionati.

Abbiamo inoltre visto come questa politica di rappresaglia e sanzione contro gli Stati canaglia raggiunga il suo culmine sotto la presidenza Clinton, nel 1993. In particolare, quest'ultimo dichiara alle Nazioni Unite «che il suo paese avrebbe fatto l'uso che gli fosse sembrato appropriato dell'articolo-eccezione (l'articolo 51) e che, cito, gli Stati Uniti avrebbero agito "*multilaterally when possibile, but unilaterally when necessary*"» (SC, 152). Insomma, gli Stati Uniti affermano ufficialmente di essere pronti ad intervenire contro gli Stati canaglia, indipendentemente dal beneplacito di ONU e del Consiglio di sicurezza, qualora venissero posti in pericolo i propri *interessi vitali*, laddove, per interessi vitali, si intende "*ensuring inibite access to key markets, Energy supplies, and strategic resources*", insomma tutto ciò che è determinato come interesse vitale da una "*domestic jurisdiction*". Derrida osserva come si tratti di una dinamica vitale di affermazione della sovranità, del potere americano, la quale *ha bisogno di motivare* la denegazione delle norme del diritto internazionale o meglio il ricorso all'eccezione che esse pur prevedono. Essendo però questo ricorso all'eccezione del tutto ingiustificabile, se non per la salvaguardia appunto dei propri interessi vitali, ovvero per la propria auto-affermazione (la sovranità s'impone d'altronde in modo ingiustificabile), gli Stati Uniti sono dovuti ricorrere alla retorica degli Stati canaglia, hanno cioè sentito il bisogno di identificare un nemico proprio per rendere maggiormente accettabili le proprie decisioni politiche. Osserva Derrida: «Per giustificare questa unilateralità sovrana, questa non-spartizione di sovranità, questa violazione dell'istituzione, supposta regolare e democratica delle Nazioni Unite, per dare ragione a questa ragione del più forte, bisognava allora decretare che il suddetto Stato ritenuto aggressore o minaccioso agisse da Stato canaglia» (SC, 152). Tuttavia – osserva ancora il Nostro – nel momento in cui decidono di agire unilateralmente, gli Stati Uniti non fanno che assumere proprio i tratti della canaglia che imputano ad altri. Insomma, questa retorica degli Stati canaglia, questa logica della contrapposizione violenta non è esterna bensì strutturale e funzionale all'affermazione e alla salvaguardia della massima potenza democratica. La retorica proiettiva degli Stati canaglia serve agli Stati Uniti (massima potenza democratica) per esorcizzare quel fattore intrinseco di violenza, di forza, di eccezione alla base del loro potere mondiale. Ed è proprio l'originarietà, la strutturalità, per quanto riguarda la sovranità democratica, di questa logica che emerge, si esplicita e si conferma *visibilmente l'11 settembre*.

Ora, per Derrida, le sorti della democrazia non possono che dipendere dall'avvenire dell'istituzione che rappresenta l'istanza sovrana. «È l'istituzione del Consiglio di sicurezza – osserva il Nostro – che, con il suo diritto di veto, in attesa che un giorno una situazione radicalmente nuova ponga in qualche modo rimedio a questa mostruosità, sostiene tutto il peso del potere e della decisione esecutiva, tutta la forza della sovranità effettiva. [...] Se volessi abusare di una formula grossolana, direi che la sorte della democrazia a venire, nell'ordine mondiale, dipende da ciò che diventerà questa strana, e

supposta onnipotente, istituzione che si chiama Consiglio di sicurezza» (SC, 145). In particolare, dato che la forza effettiva viene poi esercitata non dal Consiglio di sicurezza, il quale non è dotato di un esercito o di una forza militare, ma dalla forza di un singolo Stato-nazione, tutto si gioca «nell'appropriazione di questo potere e del suo esercizio da parte di tale o talaltro membro del Consiglio di sicurezza» (SC, 146). Come vedremo, l'idea prospettata da Derrida per uscire da questo circolo vizioso è quella, paradossale, di conferire una forza militare proprio a quell'istituzione internazionale che dovrebbe essere espressione di tutti e non di potenze particolari. Solo in questo modo si potrebbe ottenere, per Derrida, una vera e propria *forza* internazionale, paradossalmente allo stesso tempo sovrana e democratica.

Per Derrida, sono proprio questi due concetti, quelli di *democrazia* e di *sovranità*, a convivere in modo necessario ma paradossale nell'ambito del diritto internazionale. Come abbiamo visto infatti v'è una istanza democratica rappresentata dalla modalità di funzionamento dell'Assemblea generale (la legge della maggioranza, le elezioni, ecc), ed un'istanza di sovranità costituita in particolare dalla sovranità dei singoli Stati, e dalla supremazia (senza ragione, ingiustificabile) di fatto di alcuni Stati all'interno del Consiglio di sicurezza. Vi è legalità, parvenza di democrazia, e allo stesso tempo tendenza al dominio imperiale, alla sovranità più ingiustificabile, del più forte.

Derrida cerca di mostrare come tutto ciò, in realtà, non sia affatto accidentale e relativo solo all'attuale momento storico ed al diritto internazionale odierno: si tratta di una dinamica che riguarda *strutturalmente* il rapporto tra democrazia e sovranità. Osserva Derrida: «Come sempre, questi due principi, democrazia e sovranità, sono al tempo stesso, ma anche di volta in volta, indissociabili e in contraddizione l'uno con l'altro» (SC, 147).

Da una parte, perché la democrazia si possa realizzare essa ha bisogno della *crazia* del *demos* mondiale, di coinvolgere il *demos* mondiale, richiede una sorta di sovranità internazionale, più forte di tutte le altre forze al mondo. Questa "forza internazionale" sarebbe appunto finalizzata a proteggere e a rappresentare la democrazia mondiale. Tuttavia, d'altra parte, come abbiamo appena avuto modo di mostrare analizzando la prassi giuridica ed istituzionale effettiva a livello internazionale, questa stessa forza internazionale la tradisce, la minaccia immediatamente, e in maniera per giunta, nei punti chiave, indecifrabile e ingiustificabile. Di fatto si tratta sempre di una forza sovrana (la forza, l'esercito è del singolo Stato) e non una vera e propria forza *internazionale*. In quei punti oscuri emerge il potere sovrano di alcune potenze, delle potenze più forti (vincitrici del conflitto mondiale), vince insomma la ragione del più forte. È pur sempre la ragione del più forte, infatti, che si dispiega attraverso l'articolazione del diritto e l'elaborazione di precise retoriche (*in primis* la retorica degli Stati canaglia).

Ma questa, osserva Derrida, è la struttura stessa della sovranità in generale: «La sovranità stessa (ammesso che ne esista una e che sia pura) tace sempre nell'ipseità del suo momento proprio che non può che essere la punta stigmatica di un istante indivisibile» (SC, 148). D'altronde il concetto di sovranità prevede da sempre l'idea dell'*indivisibilità*: la sovranità o è indivisibile o non è. Essa si sottrae essenzialmente alla spartizione, e quindi anche alla temporalizzazione e alla storia. Il momento della decisione sovrana è anastorico, espressione piuttosto di un evento istantaneo. La decisione sovrana è inoltre non cristallizzabile in un linguaggio, in una qualsivoglia forma di determinazione, perché in definitiva la sovranità coincide con la sospensione del senso, della regola, della legge. È il momento indeterminabile della decisione. E non si può dividere l'atto stesso che opera la divisione. Ecco perché la sovranità è massimamente incompatibile con la democrazia che consiste propriamente nella spartizione del potere sovrano, nell'*universalizzazione* del potere. Osserva Derrida: «Il

paradosso, sempre lo stesso, è che la sovranità è incompatibile con l'universalità, nonostante sia sempre implicata in ogni concetto di diritto internazionale, quindi universale o universalizzabile, e quindi democratico» (SC, 148).

La spartizione del potere significherebbe, osserva inoltre Derrida, intaccare l'*immunità* della sovranità: «Questo capita tutte le volte che si discute per darle o trovarle un senso, e dato che questo capita sempre, *la sovranità pura non esiste*; si afferma sempre smentendosi, denegandosi o sconfessandosi; si autoimmunizza; si tradisce tradendo la democrazia, che tuttavia non è mai disgiunta da essa» (SC, 149, corsivo nostro). La democrazia a sua volta, infatti, richiede l'istituzione di una "supersovranità" che non può che tradirla. Insomma, democrazia e sovranità sono coinvolte nella medesima *dinamica di autoimmunizzazione*. Tutto ciò porta Derrida a concludere che il tradimento, l'illegalità, l'eccezione è concomitante all'esplicarsi stesso di una qualsiasi sovranità: «L'abuso di potere è costitutivo della sovranità stessa» (SC, 146).

Ora, è proprio questa intima correlazione tra sovranità e abuso di potere che consente a Derrida di gettare nuova luce sull'intera problematica dell'epoca e della retorica degli Stati canaglia. Ciò che infatti si tratta di riconoscere non è tanto il fatto che proprio gli Stati Uniti, coloro che accusano altri paesi di essere Stati canaglia, sono per primi degli Stati canaglia. Non sono cioè sufficienti le analisi e i *dossier*, le requisitorie alla Chomsky o alla Blum. Tutto ciò è per Derrida certamente rilevante, finanche condivisibile, ma non coglierebbe quello che è invece il punto fondamentale, e cioè che è lo Stato sovrano di per sé ad essere *rogue, da sempre*: «Non appena vi è sovranità, vi è abuso di potere e *rogue State*» (SC, 150), ovvero: «Lo Stato è canaglia» (SC, 150). La sovranità, per quanto si miri alla spartizione, alla democratizzazione, all'universalizzazione, tende inesorabilmente a regnare senza spartizione, e quindi all'egemonia imperiale.

La conclusione cui il ragionamento di Derrida approda è insomma radicale e allo stesso tempo paradossale, perché rovescia le definizioni dalle quali avevamo preso le mosse. Mentre infatti all'inizio si era esordito *distinguendo* il potere legittimo dello Stato, la sovranità statale, da quel contro-potere, da quella contro-sovrano rappresentata dal potere canaglia, dalla *canagliacrazia*; se cioè all'inizio la canagliacrazia era stata introdotta *in contrapposizione* al potere sovrano e legittimo, ora essa finisce per coincidere col potere sovrano medesimo: «La canagliacrazia – afferma Derrida – è la *crazia* stessa della sovranità statale» (SC, 151).

Ma questo non è vero solo per l'attuale situazione politica internazionale, e per l'egemonia degli Stati Uniti, è la legge, la logica stessa della sovranità. La critica corrente nei confronti della politica estera americana si limiterebbe, secondo il Nostro, a *denunciare e lamentare* la commistione tra democrazia e canagliacrazia e a *ribaltare* contro gli Stati Uniti la stessa accusa che essi rivolgono verso altri Stati, e cioè di essere delle canaglie. Essa dunque non coglierebbe quella commistione archi-originaria, valida *a priori*, per qualunque tipo di potere sovrano (a maggior ragione democratico), tra la sovranità e l'abuso di potere, la canagliacrazia. Quindi, si tratta certamente, per quanto riguarda le opere della critica citata, di «opere coraggiose» (SC, 150), ma che si rivelerebbero prive di un pensiero politico coerente, «in particolare a proposito della storia e della struttura, della "logica" del concetto di sovranità» (SC, 150). «Questa "logica" – osserva Derrida – farebbe emergere il fatto che, *a priori*, gli Stati che si trovano nella condizione di fare la guerra ai *rogue States* sono essi stessi, nella loro più legittima sovranità, dei *rogue States* che abusano del proprio potere» (SC, 150).

Il *rischio* che corrono questi critici che non colgono la radicalità della logica della sovranità, che rimangono imbrigliati in un concetto di sovranità che invece andrebbe decostruito, è quello di non liberarsi appunto di tale fantasma della sovranità, di illudersi

di scagliarsi contro il vero fantasma (il fantasma americano) e di non preventivarsi dal ritorno inevitabile dello stesso fantasma sotto altre spoglie. Per Derrida, invece, si può tentare di far fronte al ritorno del peggio solo attraverso un'inesausta decostruzione del fantasma della sovranità.

In realtà – osserva Derrida – quella degli Stati canaglia costituisce una retorica che va in crisi da sola, che si esaurisce e si decostruisce da sola. Con l'11 settembre, l'evento che più di ogni altro ha inferto un colpo mortale alla massima potenza democratica, va esplicitamente in crisi l'intera logica di delimitazione e di individuazione dei poteri, e quindi tutta la logica statale, il tentativo di identificare la minaccia in forme statuali organizzate, stabili, identificabili, localizzabili, territorializzate, gli Stati canaglia appunto. Andando in crisi la logica statale ed il concetto di Stato, vanno contemporaneamente in crisi anche i concetti di *guerra* e di *terrore*: la minaccia che determina l'azione di guerra non è più di tipo statale. In realtà, già prima dell'11 settembre si parlava di minaccia nucleare, ovvero di quel tipo di minaccia che non è circoscrivibile nell'ambito di un singolo Stato, e che piuttosto sfugge, risulta incontrollabile. In ogni caso, ora l'appellativo di "Stato canaglia" rappresenta l'ultima e decisiva frontiera retorica per cercare di placare la percezione angosciante di una realtà in via di dissoluzione, o meglio di decostruzione. Osserva il Nostro: «Tutti questi sforzi per identificare gli Stati "terroristi" o gli Stati canaglia sono "razionalizzazioni", destinate a negare ben più dell'angoscia assoluta, del panico o del terrore di fronte al fatto che la minaccia assoluta non può più provenire da un qualche Stato o restare sotto il suo controllo, quale che sia la sua forma statale» (SC, 152). In altri termini, l'appellativo "canaglia" è funzionale a mantenere ancora in vita concetti ormai in piena agonia come quelli di guerra e di terrorismo, e di tenerli in vita per giustificare la propria attività sovrana e le proprie azioni politiche. Osserva infatti Derrida: «Gli stessi sforzi, gli stessi inutili gesti, le stesse "razionalizzazioni", le stesse denegazioni si sprecano invano, nel tentativo disperato di identificare Stati canaglia e di garantire la sopravvivenza di concetti moribondi come quelli di guerra (secondo il buon vecchio diritto europeo) e di terrorismo» (SC, 155).

Osserva Derrida: «[...] non esistono ormai che Stati canaglia, e non esiste più nessuno Stato canaglia. Il concetto ha toccato il suo limite e la fine, più terrificante che mai, della sua epoca. Questa fine è sempre stata vicina, fin dall'inizio» (SC, 155). Non è un caso allora che, come abbiamo visto, in prossimità dell'11 settembre, gli Stati Uniti dichiarino pubblicamente di voler abbandonare per lo meno la parola "*rogue*" in favore dell'espressione "*State of concern*". "Stati preoccupanti" è dunque il nuovo appellativo che cerca di nominare la nuova forma della minaccia. Ormai non ci si può più nascondere il fatto che la minaccia si sia aggravata, che non sia più rintracciabile nell'ordine delle categorie classiche del territorio e della statualità, e che abbia piuttosto assunto le caratteristiche della *spettralità*.

In conclusione, Derrida rileva la difficoltà fondamentale in merito all'utilizzo della retorica degli Stati canaglia.

Da un lato, se si rimane legati al concetto di canaglia (ritorcendo semplicemente l'accusa) non si esce dai suoi presupposti fondamentali, e non si rischia di non rendersi conto della radicalità della coimplicazione tra canagliacrazia e democrazia, non operando un'adeguata decostruzione della logica della sovranità, e del fatto perciò che ogni Stato in quanto tale è canaglia, che vige una commistione archi-originaria tra la democrazia e la canagliacrazia, e che la retorica degli Stati canaglia è funzionale all'ascesa di qualunque tipo di sovranità, anche se democratica.

Dall'altro lato, però, se si abbandona questa retorica, dicendo che essa non significa più nulla, che non ha presa sulla realtà (dal momento che ogni Stato è canaglia), si rischia

di non distinguere più una buona politica democratica da una politica dispotica, di non accusare più nessuno, si finisce per credere che non esista più alcuna canaglia. Osserva Derrida: «Saremmo in primo luogo tentati, ma io resisterò a questa tentazione tanto facile quanto legittima, di pensare che se tutti gli Stati sono Stati canaglia, se la canagliacrazia è la *crazia* stessa della sovranità statale, se non ci sono che canaglie, allora non ci sono più canaglie» (SC, 151). Derrida dichiara di voler tentare di resistere a quella che è in fondo una sorta di autodecostruzione, o più genericamente di una crisi, cui va incontro necessariamente il concetto di canagliacrazia. Ma tentare di resistere significa, al solito, aggravare, e quindi certamente non abbracciare l'utilizzo di tale retorica, ma neanche semplicemente abbandonare. Ciò che occorre fare, per Derrida, è tentare di decostruirla continuamente e di circoscriverne l'epoca di utilizzo e i limiti intrinseci.

In ultima analisi, per Derrida, occorre salvare sia la democrazia che la canagliacrazia, cioè la possibilità di distinguere chi opera per il bene e chi invece per il male, anche se bisogna concepire in modo decostruttivo entrambi i concetti. Occorre cioè pensare ad una democrazia *a venire*, e ad una canagliacrazia intesa come chiusura nei confronti dell'avvenire stesso della democrazia.

§ 5.5 L'Islam antidemocratico

Quando Derrida parla di Islam intende, più precisamente, «l'ipotesi o l'ipoteca di volta in volta araba e islamica» (SC, 53). Con questa espressione Derrida si propone anzitutto di porre l'accento sulla letteralità araba della lingua coranica, ma soprattutto, parlando di ipoteca piuttosto che di ipotesi, intende sottolineare che non siamo di fronte, con l'Islam, ad un sistema omogeneo, ad un "mondo"²⁰², quanto piuttosto ad una realtà che si tratta di fronteggiare, cui siamo chiamati a far fronte, ad un *compito*, dunque.

Per Derrida infatti non è possibile considerare un "mondo" arabo-islamico di per sé: esso dev'essere inevitabilmente considerato a partire dall'orizzonte concettuale della «tradizione cosiddetta europea (insieme greco-cristiana e mondialatinizzante) che domina il concetto mondiale del politico, laddove il democratico è ormai sinonimo di politico, laddove lo spazio del democratico costituisce quello del politico proprio a causa dell'indeterminazione e della "libertà", del "libero gioco" del suo concetto, laddove il democratico, divenendo consustanzialmente politico in questa tradizione greco-cristiana e mondialatinizzante, sembra indissociabile, nella modernità successiva ai Lumi, da una secolarizzazione ambigua [...]» (SC, 53).

È all'interno di questa cornice, che l'Islam viene a costituire precisamente *l'altro della democrazia*, il *fuori*, l'alternativa per antonomasia. I regimi di governo teocratico-musulmano sono infatti gli unici e rari regimi che *non* si presentano come democratici. Mentre i paesi di tradizione religiosa ebraica (lo Stato di Israele) o cristiana, pur nella presunta separazione tra politico e religioso, si autorappresentano come democrazie, «definiscono se stessi in greco, e dunque, nel linguaggio giuridico-politico internazionale dominante, "democrazie"» (SC, 54), i paesi legati alla confessione o alla professione di fede musulmana, e quindi l'Islam – o almeno un certo Islam, se non lo si vuole concepire in maniera monolitica – «sarebbe [...] l'unica cultura religiosa o teocratica che può ancora, di fatto o di diritto, ispirare o dichiarare una *resistenza alla democrazia*» (SC, 54,

²⁰² Cfr. FT, 121.

corsivo nostro). L'Islam rappresenta, afferma ancora il Nostro, «l'unica cultura religiosa ad avere fin qui resistito a un processo europeo (greco-cristiano e mondialatinizzatore) di secolarizzazione, quindi di democratizzazione, e quindi, in senso stretto di politicizzazione» (SC, 55-56).

Insomma, almeno a livello programmatico, Islam e Occidente possono perseverare in una irriducibile opposizione: anche «se tale cultura non resiste necessariamente a ciò che chiameremmo una democratizzazione di fatto, più o meno contestata, può almeno resistere al principio o all'allegazione democratici, al lascito e al vecchio nome di “democrazia”» (SC, 54).

Ma è proprio questo fare leva e presupporre un concetto preciso di democrazia il punto per Derrida da scardinare. Per comprendere e fare i conti con la realtà islamica, è proprio questo rapporto, apparentemente dicotomico, nei confronti della democrazia occidentale, che occorre ripensare; perché forse si tratta, più propriamente, di una dialetticità interna al concetto stesso di democrazia. Occorre dunque, per affrontare adeguatamente la questione islamica fronteggiare un *compito* che, come vedremo, è duplice, sia *teorico* che *politico*. Ma che in ogni caso si prospetta come, allo stesso tempo, necessario e impossibile, in quanto il concetto stesso su cui si fa leva, ovvero l'idea greca (poi latinizzata) di *democrazia* non è in realtà, per il Nostro, né rintracciabile né circoscrivibile: «L'instaurazione di questa problematica o di questo immenso compito – dichiara il Nostro – è al tempo stesso necessaria e impossibile. Essa gira in un circolo vizioso. Presuppone infatti, prima di ogni altro esame di traduzione linguistica e politica, che esista in greco un senso proprio, stabile e univoco del democratico stesso. Noi sospettiamo che non sia vero» (SC, 58).

In ogni caso, fatta salva questa aporeticità, veniamo al compito *teorico*. Esso – afferma Derrida – «riguarderebbe un immenso, urgente e serio lavoro storico su ciò che autorizza o non autorizza, in tale o tal'altra lettura dell'eredità coranica, e nella sua stessa lingua, la traduzione di un paradigma propriamente democratico» (SC, 57). Ovvero, si tratterebbe di analizzare le radici teologico-politiche musulmane e vedere quanto effettivamente sia accomunabile alla tradizione teologico-politica che sta alla base delle democrazie occidentali. Derrida si limita a dare solo qualche suggerimento in tale direzione osservando che ciò che l'islamismo ha tratto dalla tradizione greca occidentale è ridicibile principalmente al tema del filosofo-re della *Repubblica* di Platone, mentre di Aristotele era conosciuta l'*Etica Nicomachea*, ma non venne importata la *Politica* di Aristotele, ad esempio. Per Derrida è significativo che la teologia-politica musulmana sorga nel segno di un fondamentale privilegio accordato al tema platonico del filosofo-re o monarca assoluto, poiché questo spiegherebbe l'inevitabile giudizio severo e negativo tradizionalmente nutrito nei confronti della democrazia. È stata questa peculiare storia teologico-politica a far prevalere quelle correnti che hanno spinto e che tuttora spingono l'Islam «al fanatismo, all'oscurantismo armato fino ai denti di tecno-scienze moderne, alla violazione di ogni principio giuridico-politico, al disprezzo crudele dei diritti dell'uomo e della democrazia, al non-rispetto della vita» (SC, 54, corsivo nostro). Non solo nella propria storia, ma anche nell'attualità l'Islam pare lasciare ben poco spazio, anzi praticamente nullo, ai concetti così laboriosamente secolarizzati di “politico”, “democrazia” e “diritto internazionale”. Nelle azioni “terroristiche” di Bin Laden vi è infatti, osserva il Nostro, «l'uso di ciò che vi è di peggiore nella modernità tecno-capitalistica al servizio del fanatismo religioso» (FT, 122). L'idea, la proposta centrale dell'Islam, sembra in definitiva essere quella di «mettere tutte le forze capitalistiche e tecno-scientifiche moderne al servizio di una interpretazione essa stessa dogmatica della rivelazione islamica dell'Uno» (FT, 122).

Si badi, Derrida è ben consapevole, anzi costituisce una delle sue tesi principali, del fatto che questa secolarizzazione, questa separazione tra sovranità e teologia, sia in definitiva im-possibile, e tuttavia, nell'Islam non vede in atto o preventivato alcun tentativo di scardinamento del teologico-politico. Nel caso dell'America, ma anche dell'Europa, si è detto che la secolarizzazione è soltanto apparente, ed è destinata a rimanere tale, ciò che dunque resta da fare è tentare di decostruire in modo interminabile e dall'interno (perché non esiste un esterno) questa assiomatica, e cercare quanto più possibile di dissociare sovranità e incondizionalità, ovvero mantenere un riferimento ad un'eccedenza che non sia imputabile al potere del soggetto finito. Questo punto è rilevante perché mette in evidenza come per Derrida non si tratti mai di *contrapporsi semplicemente* a ciò che si pone dogmaticamente e violentemente, poiché una contrapposizione netta presupporrebbe erroneamente la possibilità di fuoriuscire dal limite. Si tratta piuttosto – e qui veniamo al compito *politico* – di *operare*, come dicevamo, *dall'interno* un autotrascendimento del limite: «bisogna aiutare ciò che si chiama Islam e ciò che si chiama “arabo” ad affrancarsi da questi dogmatismi violenti. Bisogna aiutare coloro che lottano eroicamente in questa direzione *dall'interno*, sia che parliamo di politica in senso stretto o dell'interpretazione del Corano. Quando dico che bisogna farlo per quanto riguarda ciò che si chiama Islam e ciò che si chiama “arabo”, sottintendo che non meno va fatto per l'Europa, le Americhe, l'Africa e l'Asia» (FT, 121).

Resta il fatto che una presa di posizione netta da parte di Derrida viene comunque rischiosa, e in modo risoluto, a favore della democrazia *contro* la “politica” di terrore posto in essere da Bin Laden. Non tanto perché quest'ultima sia condannabile in se stessa, quanto piuttosto perché essa non sembra tendere minimamente ad una qualche possibilità di autoemendamento e miglioramento. D'altra parte, il valore delle democrazie occidentali non consiste in una perfezione raggiunta, ma nel porsi in una prospettiva di perfettibilità, ovvero di aprire all'avvenire della democrazia (è *insito* nel concetto stesso di democrazia un certo collocarsi nell'ordine della promessa²⁰³).

E' proprio questa strutturalità della democrazia a renderla incondizionatamente preferibile: «malgrado le mie riserve radicali sulla posizione americana, nonché europea, sulla coalizione dell'”anti-terrorismo internazionale”, malgrado tutti i tradimenti *di fatto*, malgrado tutti i fallimenti rispetto alla democrazia, al diritto internazionale, alle istituzioni internazionali che gli Stati di questa coalizione hanno essi stessi fondato e sostenuto fino a un certo punto, prenderei parte per il campo che lascia aperta, *per principio e per legge*, una prospettiva di perfettibilità in nome del “politico”, della “democrazia” e del diritto internazionale» (FT, 122). Se, infatti, come abbiamo visto, l'assioma assoluto della decostruzione consiste proprio nel lasciar aperto un varco all'avvenire, nel preferire l'avvenire, ciò che risulta inaccettabile nella prospettiva dell'islamismo di Bin Laden non è tanto la crudeltà ed il disprezzo per i diritti, quanto piuttosto «il fatto che quest'azione e questo discorso *non aprano su alcun avvenire*» (FT, 122). «Se vogliamo e se possiamo – conclude allora il Nostro – nutrire qualche speranza nella perfettibilità dello spazio pubblico e del campo giuridico-politico mondiale, dello stesso “mondo”, allora non mi pare che ci sia *niente di buono* da aspettarsi da quel versante» (FT, 122).

²⁰³ Cfr. il paragrafo 3.8 “La democrazia a venire”.

§ 5.6 Escatologie messianiche

Ma vediamo di comprendere più da vicino la portata dell'ideologia americana. Un punto di riferimento principale sarebbe costituito, secondo il Nostro, dal libro di Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*²⁰⁴. Questo libro rappresenterebbe infatti, osserva Derrida, «la più bella vetrina ideologica del capitalismo vincitore, in una democrazia liberale giunta finalmente alla pienezza del suo ideale, se non della sua realtà» (SM, 75). In esso la democrazia liberale viene vista come il fine, il *telos* o l'*eschaton*, cui conduce la storia dell'umanità. Siamo dunque al cospetto di un fondamentale *teleologismo* o *escatologia*, di un discorso sulla fine della storia.

Fukuyama è naturalmente ben consapevole del fatto che molti eventi tragici della storia recente verrebbero per lo meno a turbare, se non a negare, la limpidezza di tale quadro. Tuttavia, per Fukuyama «tutto quello che sembra contraddirlo farebbe parte dell'empiricità storica, per quanto massiccia, mondiale, multipla e ricorrente» (SM, 76). Le due guerre mondiali e gli orrori del totalitarismo, ad esempio, sarebbero per Fukuyama semplicemente degli *accidenti* che non andrebbero a smentire quello che è «l'orientamento ideale della maggior parte dell'umanità verso la democrazia liberale» (SM, 76). Per Fukuyama, nonostante tutto, «[la] democrazia liberale rimane la sola aspirazione politica coerente per regioni e culture diverse dell'intero pianeta» (SM, 77).

In realtà, secondo Derrida, la prospettiva di Fukuyama riposerebbe su di una fondamentale ambiguità e contraddittorietà, perché, da un lato, l'idea di uno Stato perfettamente compiuto viene additata come già presente nel soggetto americano ed europeo, ma, allo stesso tempo, e d'altra parte, essa viene considerato in quanto *telos*, ideale regolatore della storia. Da un lato, dunque, l'ideale democratico sarebbe la conseguenza di una *constatazione*. Non si tratterebbe cioè di proporre una teoria, ma di constatare ciò che sta avvenendo, quelli che sono gli eventi empirici e verificabili. Ma, dall'altro lato, lo Stato universale viene presentato allo stesso tempo come un ideale ancora da realizzare, e non ancora confermato, anzi necessariamente contraddetto empiricamente. Afferma Derrida: «*Per un verso*, il vangelo del liberalismo politico-economico ha bisogno dell'*evento* della buona novella, consistente in ciò che sarebbe *effettivamente* accaduto (quel che è accaduto in questa fine di secolo, specificamente, la pretesa morte del marxismo e la pretesa realizzazione dello Stato della democrazia liberale). Non può fare a meno del ricorso all'*evento*. Ma siccome, *per altro verso*, la storia effettiva e tante altre realtà di apparenza empirica contraddicono questo avvento della democrazia liberale perfetta, è necessario allo stesso tempo porre questa perfezione come un semplice ideale regolatore e trans-storico. A seconda che questo lo avvantaggi e serva la sua tesi, Fukuyama definisce la democrazia liberale tanto come una realtà effettiva quanto come un semplice ideale» (SM, 83). Fukuyama quindi, secondo Derrida, sfrutterebbe in modo opportunistico questa ambiguità di fondo, ma soprattutto mostrerebbe, come vedremo meglio, di avere una concezione inappropriata dell'*evento*.

Ma intanto Derrida nota anche come, all'interno di questa particolare escatologia, sia presente una fondamentale dimensione religiosa che ne farebbe una sorta di escatologia *messianica*. Non a caso viene spesso fatto ricorso a formule di carattere religioso, ed il compimento del fine ultimo è annunciato da Fukuyama nei termini di una «buona novella». Lo Stato liberale è – come dice Hegel nella *Filosofia del diritto* – la venuta di Dio nel mondo, e l'annuncio dell'avvenire della democrazia si presenta come

²⁰⁴ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992; tradotto e pubblicato lo stesso anno da D.A. Canal, Flammarion, Paris; trad. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.

un vangelo, nel senso che «questo libro pretende di addurre una “risposta positiva” a una domanda, le cui formazioni e formulazioni non sono mai interrogate per se stesse» (SM, 76).

E si tratterebbe di un'escatologia fondamentalmente *cristiana*, in cui la comunità europea dovrebbe figurare, come vuole il Papa, come uno Stato o sovra-Stato cristiano. Ma più in generale sono tutti gli Stati occidentali ad essere chiamati ad unirsi in quella che viene definita una Santa Alleanza.

Ora, una Santa Alleanza si costituisce, «si forma nella *hantise* di ciò che esclude, combatte o rimuove» (SM, 82). Ecco allora che – osserva Derrida – ciò che è in gioco oggi è in fondo una guerra tra le varie escatologie messianiche. E non a caso la disputa, il territorio caldo è proprio la Terra Santa. Osserva Derrida: «La guerra per l'“appropriazione di Gerusalemme” è oggi la guerra mondiale. Ha luogo dappertutto, è il mondo, è oggi la figura singolare del suo essere *out of joint*» (SM, 78).

In questo quadro, il pensiero di Fukuyama si delinea contemporaneamente anche attraverso una critica a Marx. La critica al comunismo farebbe cioè da contraltare alla forma di neo-evangelismo propugnata.

Per quanto riguarda la comprensione del marxismo da parte di Fukuyama, Derrida osserva che egli «critica Marx e propone di correggere il suo economismo materialista, di “completarlo”, in nome di un'interpretazione cristiana della lotta per il riconoscimento, e quindi dello Stato universale, e quindi dell'esemplare Comunità europea. [...]. Lo Stato universale omogeneo, quello della fine della Storia, dovrebbe poggiare sul “doppio pilastro dell'economia e del riconoscimento”. [...] Il materialismo economista o il materialismo della fisica moderna dovrebbero così, secondo questa logica, cedere il posto al linguaggio spiritualista della “buona novella”» (SM, 82). Lo Stato si realizzerebbe nel momento in cui venissero a coniugarsi i due “pilastri” della razionalità economica e del desiderio di riconoscimento. Insomma, per Fukuyama è vero quello che afferma Kojève, e cioè che sia l'America del dopoguerra sia i membri dell'attuale Comunità europea costituiscono la realizzazione perfetta dello Stato universale e omogeneo, lo Stato del riconoscimento universale.

Ora, l'ipotesi di Derrida, e che si tratterà di verificare, consiste nell'interpretare l'escatologia occidentale come il contraltare di un'altra escatologia che la ossessiona, ovvero un'escatologia di ispirazione marxista, e che essa tenta invano di esorcizzare, alleandosi contro di essa. Dovremo analizzare lo scarto tra quella che è l'autorappresentazione americana della propria contrapposizione con l'escatologia messianica e invece quella che è l'analisi derridiana della stessa contrapposizione. Vedremo come Derrida tenti di mostrare come in realtà l'America si contrapponga solo al fantasma di Marx, ritenendolo morto, un nemico già sconfitto, mentre invece la vera minaccia, la vera ossessione che l'America tenta invano di esorcizzare, è l'interpretazione derridiana dell'escatologia messianica, quella che egli definisce “gli spettri di Marx”.

Se è vero che il nemico dichiarato è l'Islam (ciò che rappresenterebbe l'istanza anti-democratica), e tutti gli Stati canaglia che in qualche modo lo fomentano, Derrida tenta di mostrare come la vera ossessione dell'America sia piuttosto il comunismo (o meglio i suoi “spettri”), ovvero proprio quel nemico che invece l'America ritiene già sconfitto e vorrebbe dare per morto. Insomma, Derrida si prefigge di mostrare come l'Islam sia soltanto il fantasma del nemico, mentre invece Marx rappresenti lo spettro della minaccia, e quindi il vero nemico.

La critica fondamentale che Derrida rivolge alla prospettiva di Fukuyama consiste nel concepirlo come l'espressione di una *logica binaria o dialettica*, che oppone effettività e idealità e che non è in grado di pensare la *logica della spettralità*, e che quindi non si può configurare come pensiero adeguato dell'evento. L'incapacità di

pensare insieme idealità ed effettività provocherebbe quella sorta di oscillazione confusa di cui dicevamo. Derrida osserva come, non riuscendo a sostenere il rapporto spettrale di coimplicazione tra idealità ed effettualità, Fukuyama passi con disinvoltura dall'annuncio della buona novella come *evento* (l'evento effettivo, fenomenico, storico ed empiricamente constatabile) all'annuncio della buona novella come *ideale* (inadeguata ad ogni empiricità). Per Fukuyama infatti, se la realtà non si è ancora perfettamente adeguata all'ideale democratico, questo stesso ideale democratico è tuttavia perfetto, non è cioè possibile apportare miglioramenti all'ideale della democrazia liberale.

Per Derrida occorre invece non rimuovere, bensì accedere ad un altro tipo di logica, ovvero ad una logica della spettralità, perché solo in questo modo è possibile accedere ad un pensiero "autentico" dell'evento, che eviti la contraddizione, il gioco di prestigio in cui è costretto ad incorrere Fukuyama oscillando tra empirismo ed idealismo/teleologismo. Occorre ripensare l'opposizione tra effettuale e non effettuale, nonché l'idea di *fine* e quindi il senso dell'escatologia. «Bisogna pensare questa evenemenzialità, benché sia quel che più resiste a ciò che si chiama concetto, se non pensiero. Ma resterà sempre impensata finché ci si fiderà della semplice opposizione (ideale, meccanica o dialettica) tra la presenza reale del presente reale o del presente vivente e il suo simulacro fantomatico, dell'opposizione tra l'effettuale (*Wirklich*) e il non effettuale, cioè anche finché ci si fiderà di una temporalità generale o di una temporalità storica come incatenamento successivo di presenti identici a se stessi e contemporanei di se stessi» (*SM*, 92).

Ma questa logica della spettralità corrisponderebbe, secondo il Nostro, proprio con quello spirito del marxismo che Fukuyama intende esorcizzare. In altri termini, la logica della spettralità corrisponderebbe a quella che Derrida considera la vera ingiunzione di Marx, e che invece le potenze democratiche vorrebbero scongiurare.

Derrida osserva come questa "buona novella" di Fukuyama abbia avuto un enorme successo mediatico, e come si sia trasformata in una sorta di «*gadget* mediatico [...] in tutti i supermercati ideologici di un Occidente angosciato» (*SM*, 90). Ma, secondo Derrida, dietro questa esaltazione del supposto trionfo democratico si nasconderebbe la sotterranea consapevolezza della sua crisi e fragilità. Si metterebbe in atto tutta una serie di rituali, di formule giubilatorie standardizzate come una forma di autorassicurazione che il morto è ben morto, e quindi per mettere a tacere una perlomeno implicita percezione di una minaccia.

Ciò che si tenta di esorcizzare è più precisamente proprio quello che Derrida definisce *lo spirito della critica marxista*: «Nascondendosi tutti questi scacchi e tutte queste minacce, ci si vorrebbe nascondere il potenziale – forza e virtualità di quel che si potrà chiamare il principio, e persino, sempre nella figura dell'ironia, lo spirito della critica marxista» (*SM*, 90). Il discorso di Fukuyama, rappresentativo dell'autoconsiderazione dell'Occidente non sarebbe altro che uno scongiuro giubilatorio e maniacale di quella minaccia che è rappresentata specificamente dall'ingiunzione marxista. Si ripete che Marx è *morto*, che il comunismo è finito, morto e sepolto, che non tornerà più, e che al massimo occorre temere non tanto il suo ritorno quanto la sua reincarnazione in forme pseudo-marxiste. Si cerca di autoconvincersi che esso non è più una minaccia, non è un male da temere, e che oggi l'unica vera minaccia sembra essere quella del terrorismo di matrice islamica. Tutto ciò che compete allo spirito marxista apparterebbe ad un passato conchiuso, la cui chiusura è stata la condizione dell'affermarsi stesso della democrazia occidentale. Mentre invece per Derrida ciò che si tenta di mettere a tacere è invece la reale minaccia.

Ora, l'esorcismo può assumere sia forme irrazionali, e secondo pratiche magiche misteriose e anzi mistificanti, ma può anche intraprendere la procedura analitica e il

raziocinio argomentativo. È il caso appunto dell'Occidente odierno, il cui esorcismo consiste, come abbiamo visto, «nel ripetere sotto forma di incantesimo che il morto è ben morto» (SM, 64-65). Si tratta di formule che, nel loro apparente teoreticismo, «giocano questo ruolo con un'efficacia tanto grande da ingannarci sulla loro natura magica, il loro dogmatismo autoritario, l'occulto potere che condividono con ciò che pretendono di combattere» (SM, 65). In altri termini, anche le formulazioni all'apparenza più razionali, teoriche ecc, e di certo rassicuranti, finiscono per condividere con posizioni più irrazionalistiche lo stesso presupposto, la stessa logica. Ciò che sarebbe auspicabile è invece, secondo Derrida, l'avvento di una logica altra (logica dell'*hantise*) che abbracci la contaminazione di realtà e spettralità.

Secondo Derrida, anche Marx, che pure ha aperto la questione della *spettralità*, l'avrebbe poi però ricoperta con una propria risposta filosofica: «[...] aperta dalla firma di Marx come una domanda, ma anche come una promessa o un appello, la spettralità di cui analizziamo la "logica" sarà stata ricoperta [...] dalla risposta ontologica di Marx» (SM, 42).

Marx infatti vorrebbe, anche lui, *farla finita* con lo spettro. Egli parla di uno spettro del comunismo, ma poi mira alla sua realizzazione, e quindi alla soppressione dello spettro. Quindi occorre recuperare un certo spirito di Marx senza per questo essere marxisti o far professione di marxismo. Bisogna insomma rivedere la critica marxista per quello che in essa già c'è di prettamente decostruttivo, perché altrimenti si lascia il passo al *peggio*, e cioè «a una sorta di idealismo fatalista o di escatologia astratta e dogmatica davanti al male del mondo» (SM, 113).

Ecco allora che per spirito marxista innanzitutto Derrida non intende uno spirito unico, ma, declinando sempre al plurale ("gli spettri di Marx"), più spettri. «Intendiamo intendere *spiriti* – afferma Derrida – al plurale e nel senso di spettri, spettri intempestivi che non bisogna cacciare ma scernere, criticare, tenere presso di sé e lasciar venire» (SM, 113). Bisogna cioè sempre di nuovo riprendere uno spirito del marxismo che non coincida, ma che anzi implichi una decostruzione dell'ortodossia marxista. Non ci sarà mai uno spettro di Marx identificabile una volta per tutte, bensì sarà indispensabile una continua critica, per evitare di ricadere in forme di dogmatismo e di ontologizzazione dell'ingiunzione fondamentale. Quindi, osserva ancora Derrida, «bisognerà aver davvero malinteso per riconoscere nel gesto che qui rischiamo una sorta di riallineamento-tardivo-al marxismo» (SM, 114). «Quel che è certo – taglia corto il Nostro – è che io non sono marxista» (SM, 114).

Si può registrare dunque una fondamentale differenza di prospettiva tra Marx e Derrida. Per Derrida si tratta di nominare «la persistenza di un presente passato, il ritorno di un morto, una riappropriazione fantomale di cui il lavoro del lutto mondiale non giunge a sbarazzarsi, di cui sfugge anticipatamente l'incontro, che *scaccia* (esclude, bandisce e a un tempo perseguita)» (SM, 130), mentre, per Marx, si tratta di *annunciare una presenza a venire*. Naturalmente l'angolo prospettico non può che essere diverso, e anzi opposto, perché Marx si pone alle scaturigini di un'epoca e quindi non può che annunciare e auspicare la venuta dello spettro, mentre Derrida si pone, per così dire, nel momento di esaurimento di quest'epoca stessa, e quindi anzi tende a una rievocazione di uno spettro che si presume defunto. Per Marx si tratta insomma di evocare qualcosa che deve ancora essere, mentre per Derrida si tratta di evocare un "morto".

Per Marx, la realizzazione vivente di questo spettro dovrebbe coincidere con la dimensione universale di una Internazionale. L'avvento del comunismo, e quindi l'avvento dell'Internazionale, è dunque pensato come *fine* del politico e *distruzione* dello Stato. «Questa fine singolare del politico corrisponderebbe alla presentazione di una realtà assolutamente presente» (SM, 131) – osserva Derrida, e quindi coinciderebbe con

«la figura inessenziale, l'anessenza stessa di un fantasma» (SM, 131). Infine, il *motore* di tale rivoluzione dovrebbe essere un *partito* che ha bisogno di un manifesto (espresso dal *Manifesto* medesimo). Se è vero che il marxismo implica «una decostruzione dei concetti tradizionali di Stato, e dunque di partito e di sindacato» (SM, 130), per Marx, tuttavia, la *realizzazione* dello spettrale coinciderebbe appunto con la sua *fine*. Osserva Derrida: «Il partito comunista universale, l'Internazionale comunista sarà, diceva il *Manifesto*, l'incarnazione finale, la presenza reale dello spettro, quindi la fine dello spettrale» (SM, 132). Marx non ha la certezza di questa fine, la sua è solo un'evocazione, eppure v'è la certezza che ciò che già si teme è questo spettro, tant'è vero che una Santa Alleanza si sta organizzando per scacciarlo.

Insomma, la manifestazione del vero spettro è il *Manifesto del partito comunista*, che non è né la semplice leggenda dello spettro paventato, né la realizzazione nella società comunista. Questa manifestazione dovrebbe essere propriamente l'*evento spettrale*, la "Cosa" stessa. «Per il fatto di non essere né reale né leggendaria, qualche "Cosa" avrà fatto paura e continua a far paura nell'equivoco di questo evento, e nella spettralità singolare di questo enunciato performativo, cioè dello stesso marxismo» (SM, 134). È questo il vero spettro, in tutta la sua aporeticità, che fa paura sia ai membri della Santa Alleanza che a Marx stesso e ai marxisti.

Se si vuole interpretare il fenomeno totalitario come reazione al marxismo, è però precisamente a *questa* idea di spettro che occorre fare riferimento. Osserva infatti Derrida: «La risposta al fantasma che il comunismo rappresentava per gli Stati capitalistici (monarchici, imperiali o repubblicani) della vecchia Europa in generale è stata una guerra impaurita e senza pietà, nel corso della quale soltanto hanno potuto costituirsi, inaspriti fino alla mostruosità di un rigore cadaverico, il leninismo e poi il totalitarismo staliniano» (SM, 134). Ma prima ancora dei totalitarismi è la stessa ontologia marxista a battersi con lo stesso panico contro lo spettro, «come se Marx e il marxismo fossero fuggiti via, si siano sfuggiti, come se si fossero fatti paura a vicenda. [...] è come se avessero avuto paura di *qualcuno* in loro» (SM, 134). E, naturalmente, anche il nazismo e il fascismo sono da inquadrare all'interno di questa guerra di fantasmi [...]. «In breve, tutta la storia della politica europea, almeno, e almeno dopo Marx, è forse quella di una guerra impietosa tra campi solidali ed egualmente terrorizzati dal fantasma, il fantasma dell'altro e il proprio fantasma come fantasma dell'altro» (SM, 135). Secondo Derrida, se lo spettro è concepito nei termini suddetti, «non c'è alcun revisionismo nell'interpretare la genesi dei totalitarismi come reazioni reciproche alla paura del fantasma che il comunismo ispira» (SM, 135), proprio perché si tratta di un terrore anche tutto interno al marxismo medesimo.

Ciò che in generale e anche oggi si rischia di neutralizzare è la vera portata del "messaggio" marxiano, ovvero la specifica vocazione al rinnovamento, lo spirito messianico, l'ingiunzione rivoluzionaria. Osserva Derrida: «Quel che rischia di capitare è che si tenti di giocare Marx contro il marxismo, al fine di neutralizzarne o comunque soffocarne, nell'esegesi tranquilla di un'opera già bella e sistemata, l'imperativo politico» (SM, 44). «Si sarebbe pronti ad accettare il ritorno di Marx o il ritorno a Marx, a patto di passare sotto silenzio quel che vi ingiunge, non solo di decifrare, ma di agire o di fare della decifrazione (dell'interpretazione) una trasformazione che "cambia il mondo"» (SM, 44). Oggi, pensando che il marxismo è morto, si pensa di potersi occupare di lui in modo "scientifico", come se si trattasse di un grande filosofo, di un classico da studiare.

Questo perché sia i marxisti che i congiurati europei e americani condividono, come abbiamo visto, la medesima logica oppositivo-dialettica: quest'ultima è «sempre stata un campo chiuso e una assiomatica comune per l'antagonismo tra il marxismo e la coorte o l'alleanza dei suoi avversari» (SM, 54). È ciò che non consente loro di accogliere

quella logica spettrale cui invece corrisponderebbe, secondo il Nostro, l'ingiunzione marxista.

Ciò che intende fare, da parte sua, Derrida è *tutt'altra cosa*. Né l'oblio, né una ripresa depoliticizzante. «È a tal punto “altra cosa” – osserva Derrida – che piuttosto mi accadrà, e non solo per mancanza di tempo o di luogo, di insistere ancora di più su quel che oggi prescrive, senza attendere, di far di tutto per evitare l'anestesia neutralizzante di un nuovo teoreticismo, e per impedire che prevalga un ritorno filosofico-filologico a Marx» (*SM*, 45). Quello di Derrida vuole dunque essere non un intervento accademico, ma un *gesto politico*. Di fronte alla pretesa e conclamata fine del comunismo o, ma la sostanza non cambia, alla sua ripresa in veste di “grande filosofo”, Derrida propugna invece una ripresa dell'eredità marxiana che corrisponda ad una ben altra attualità dello spettro di Marx.

Questa ripresa derridiana potrebbe immediatamente apparire anacronistica nel momento in cui appunto un discorso sul marxismo sembra essere esaurito o al massimo sembra poter essere riprendibile in chiave meramente scientifico-accademica. Ma non è questo il senso della ripresa derridiana. Questa obiezione sarebbe anzi l'espressione di quella cultura democratico-occidentale che vorrebbe esorcizzare lo spettro. Tuttavia, secondo Derrida, in effetti una sorta di anacronia è presente anche nel proprio gesto, a patto però che si riconosca che con la fine del marxismo siamo al cospetto di una duplice anacronia²⁰⁵, una reale e una soltanto apparente.

Innanzitutto, nell'ambito del percorso derridiano di pensiero tale ripresa appare del tutto occasionale, *Spettri di Marx* rappresenta infatti una risposta all'invito ad intervenire ad un convegno internazionale (tenutosi nell'aprile del 1993 alla California University) dal titolo “*Whither marxism?*”. Derrida osserva tra l'altro come, fin dal titolo del convegno, la questione si faccia quanto mai ambigua, infatti esso può essere tradotto sia con “Dove va il marxismo?” sia, forse un po' più sottobanco, con “Il marxismo sta deperendo (*wither?*)?”. Che fine fa insomma il marxismo, è finito o possiede un avvenire? Sembra questa la posta in gioco del dibattito.

In realtà, nell'economia del pensiero derridiano un posto dedicato a Marx doveva già in qualche modo essere previsto. Insomma, il confronto con Marx sembra occasionale, ma in realtà è profondamente radicato; il confronto si palesa solo quando i tempi sono per così dire maturi, e quando si palesa appare come profondamente radicato. La necessità sembra estrinseca, invece è intrinseca.

Poi, dal punto di vista più generale, per Derrida riprendere Marx è il compito più urgente e attuale: «Rileggendo il *Manifesto* e qualche altra grande opera di Marx, mi son detto che conoscevo pochi testi, nella tradizione filosofica, forse nessun altro, la cui lezione *oggi* sembrerebbe più urgente, purché si tenga conto di quel che dicono gli stessi Marx ed Engels (per esempio nella *Prefazione* di Engels alla riedizione del 1888), circa il loro possibile “invecchiamento” e la loro storicità intrinsecamente irriducibile» (*SM*, 21). «Sarà sempre un errore non leggere e rileggere e discutere Marx. [...] Sarà sempre un errore, un venir meno alla responsabilità teorica, filosofica, politica. [...]» (*SM*, 22). E ancora: «[...] nessun avvenire senza Marx. Senza la memoria e l'eredità di Marx: e comunque di un certo Marx, del suo genio, di uno almeno dei suoi spiriti» (*SM*, 22).

Insomma, per Derrida la vera anacronia è, in realtà, quella di tutti coloro che appunto intendono teoreticizzare l'ingiunzione marxiana, lo spettro. In questo caso si tratterebbe, sempre secondo il Nostro, di una presunta fine del comunismo che giunge in ritardo, che suona dunque in qualche modo anacronistica. Infatti, i vari discorsi sulla fine sono emersi ben prima della fine storica del comunismo marxista. Derrida e tutti i filosofi

²⁰⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, cit., e *M&S*, 239.

della sua generazione erano infatti cresciuti fin dagli anni Cinquanta in un clima dominato da un certo tono apocalittico²⁰⁶. Ricorda infatti il Nostro: «I temi escatologici della “fine della storia”, della “fine del marxismo”, della “fine della filosofia”, delle (dei) “fini dell’uomo”, dell’“ultimo uomo”, ecc., erano, negli anni Cinquanta, quarant’anni fa, il nostro pane quotidiano» (SM, 23). Questo faceva sì che si fosse teorizzata una certa fine del comunismo ben prima del recente crollo dell’URSS e di tutto quel che ne dipende nel mondo. È in realtà un certo spirito del marxismo che anticipa e rende sempre anacronistica la fine del marxismo.

Un certo anacronismo è poi costitutivo dell’ingiunzione stessa, infatti si tratta di rispondere ad un’ingiunzione che è allo stesso tempo urgente e antica, e non al fantasma di Marx con cui si vorrebbe identificare il morto, bensì allo spettro di Marx, anzi agli spettri di Marx.

Ma in che cosa consiste, finalmente, questo spettro? Che cosa precisamente ereditiamo?

§ 5.7 Gli spettri di Marx

Osserva Derrida: «Il secolo del “marxismo” è stato forse quello del decentramento tecno-scientifico ed effettivo della Terra, del geo-politico, dell’*ánthropos* nella sua identità onto-teologica o nelle sue proprietà genetiche, dell’*ego cogito* – e del concetto stesso di narcisismo, le cui aporie sono, diciamo così per fare in fretta ed economizzare un gran numero di riferimenti, il tema esplicito della decostruzione» (SM, 126).

In particolare, per Derrida, il marxismo riassumerebbe in sé tre scosse fondamentali: «il trauma psicologico (il potere dell’inconscio sull’io cosciente, scoperta della psicoanalisi), poi il trauma biologico (la discendenza animale dell’uomo scoperta da Darwin – al quale del resto Engels fa allusione nella Prefazione del 1888 al Manifesto), infine il trauma cosmologico (la Terra copernicana non è più il centro dell’universo, e ciò diviene sempre più vero, si potrebbe dire per trarne un bel po’ di conseguenze quanto ai confini del geo-politico). [...] È forse per l’uomo la ferita più profonda, nel corpo della sua storia e nella storia del suo concetto, più traumatizzante ancora che la lesione (*Kränkung*) “psicologica” prodotta sotto i colpi della psicoanalisi, la terza e la più grave agli occhi di Freud. Perché sappiamo che il colpo inferto che porta l’enigmatico nome di Marx accumula e riunisce anche gli altri tre» (SM, 125-126).

Ma ancor più radicalmente lo spirito marxista corrisponderebbe per il Nostro a ciò che Derrida stesso chiama la *decostruzione*. In realtà è anche vero il contrario, e cioè che è la decostruzione a dipendere dal marxismo. Osserva infatti il Nostro: «Una tale decostruzione sarebbe stata impossibile e impensabile in uno spazio pre-marxista. La decostruzione non ha mai avuto senso e interesse, almeno ai miei occhi, se non come radicalizzazione, cioè anche *nella tradizione* di un certo marxismo, in un certo *spirito del marxismo*» (SM, 119). In fondo – sentenza Derrida – «una radicalizzazione è sempre indebitata con ciò che radicalizza» (SM, 119). In altri termini, la decostruzione non avrebbe senso compiuto se non nell’alveo di tutto che ciò che lo spirito del marxismo significa.

²⁰⁶ Cfr. su questo problema il saggio di Derrida “Sul tono apocalittico assunto di recente in filosofia”, in ID., *Psyché*, cit..

Ad ogni modo, per Derrida, lo spirito del marxismo corrisponde ad una certa critica decostruttiva di ogni totalità sistemica, metafisica o ontologica. «Ispirarsi ancora a un certo spirito del marxismo sarebbe essere fedeli a quel che ha sempre fatto del marxismo, in principio e innanzitutto, una critica *radicale*, cioè un modo di procedere pronto all'autocritica» (SM, 114). Ma questo, precisa il Nostro, vale, eventualmente, anche per i sistemi di ispirazione marxista. Lo spirito del marxismo va quindi distinto «da altri spiriti del marxismo, quelli che lo inchiodano al corpo della dottrina marxista» (SM, 114). Lo spirito del marxismo è anche una decostruzione dell'ontologia marxista, sia nella sua cristallizzazione concettuale, sia nel suo articolarsi concreto degli apparati e delle strategie del movimento operaio mondiale.

Ora, del marxismo si riprende certamente tutta la *critica*²⁰⁷ della statualità, la teoria dell'appropriazione da parte di una classe dominante, la fine del politico, la decadenza dello Stato. Ma per Derrida è molto importante anche la portata fondamentale internazionale della forza rivoluzionaria marxista, e quindi è rilevante una certa critica del potere della sovranità a livello internazionale, nonché del potere dei capitali tecnoscientifici e del capitale finanziario. Osserva infatti Derrida: «Ci si può ancora ispirare allo “spirito” marxista per criticare la pretesa autonomia del giuridico e denunciare senza posa il controllo di fatto delle autorità internazionali da parte di potenti Stati-nazione, da parte di concentrazioni di capitale tecno-scientifico, di capitale simbolico e di capitale finanziario, di capitali di Stato e di capitali privati» (SM, 110).

La “Nuova Internazionale” sarebbe pertanto l'idea di un diritto internazionale che passa attraverso la sua crisi, il suo essere palesemente *out of joint*. Dopo la sua crisi il problema è infatti il seguente: come pensare un legame universale che non riproduca i fantasmi della sovranità? L'idea di una Nuova Internazionale dovrebbe essere l'esito di una decostruzione della comunità, della fraternità e della sovranità, e dovrebbe costituire un nuovo concetto di politica dell'amicizia. Afferma infatti Derrida: «[La “nuova Internazionale”] è un legame intempestivo e senza statuto, senza titolo e senza nome, appena pubblico, benché non sia clandestino, senza contratto, “*out of joint*”, senza coordinazione, senza partito, senza patria, senza comunità nazionale (Internazionale prima, attraverso e al di là di ogni determinazione nazionale), senza con-cittadinanza, senza appartenenza comune ad una classe» (SM, 111). Quando Derrida nomina la nuova Internazionale non pensa dunque certo all'Internazionale socialista-marxista, alla dittatura del proletariato, al ruolo messianico-escatologico dell'unione universale dei proletari di tutto il mondo, non pensa ad un partito o all'Internazionale operaia. Piuttosto, egli con quest'espressione marxiana recupera quello spirito del marxismo che consiste in «una sorta di controcongiura, nella critica (teorica e pratica) dello stato del diritto internazionale, dei concetti di Stato e di nazione, ecc.» (SM, 111). In definitiva, riprendere questo spirito del marxismo significa, per il Nostro, nient'altro che rinnovare e radicalizzare questa *critica* all'assetto politico-filosofico democratico occidentale.

Ma se è vero, come abbiamo visto, che una decostruzione del diritto significa apertura alla dimensione di *giustizia*, ecco allora che, per Derrida, esiste una correlazione molto stretta anche tra un certo spirito del marxismo e l'idea derridiana di *giustizia al di là del diritto*. In particolare, ciò che consentirebbe questo nesso sarebbe l'apertura ad una dinamica di spettralità. La giustizia, essendo rapporto con l'altro, è proprio ciò che porta al di là del presente vivente. Ciò che Derrida chiama la “giustizia” «deve portare al di là della vita *presente*, della vita come la *mia* vita o la *nostra* vita. *In generale*. Perché domani, per “la mia” o “la nostra vita”, quella degli altri, sarà lo stesso che ieri, per altri:

²⁰⁷ Per il concetto di critica marxiana cfr. G. RAMETTA e M. MERLO, *Critica del potere e critica dell'economia politica in Marx*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. DUSO, Roma, Carocci, 1999 pp. 363-372.

al di là dunque del presente vivente in generale» (SM, 6). Ma allora essa pertiene già ad una logica di tipo spettrale. Lo spettro infatti è questo disaggiustamento del presente vivente, la non-contemporaneità a sé del presente vivente. «Essere giusto: al di là del presente vivente in generale e del suo semplice inverso negativo. Momento spettrale [...]» (SM, 6).

La questione sull'avvenire del marxismo ("Whither Marxism?") ha al centro proprio questa questione sulla giustizia e sulla spettralità, insomma su questo disaggiustamento: «Senza questa *non-contemporaneità a sé del presente vivente*, senza quel che segretamente lo disaggiusta, senza questa responsabilità e questo rispetto per la giustizia nei confronti di quelli che *non ci sono*, di quelli che non sono più o non sono ancora *presenti e viventi*, quale senso ci sarebbe nel porre la domanda "dove?", "dove domani?" ("whither?")» (SM, 5).

Ma abbiamo altresì accennato in precedenza come, per comprendere appieno la modalità attraverso cui l'indecostuibile giustizia è in decostruzione, sia necessario introdurre il concetto di un *messianico senza messianismo*. Infatti, per spirito decostruttivo (con cui si identifica anche un certo spettro di Marx), non s'intende una mera procedura metodica o teorica, ma un'esperienza impossibile, la venuta di quel che capita, «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*» (SM, 115-116). Ecco allora che il marxismo dovrà avere a che fare più precisamente questa idea derridiana di messianico.

Ma c'è un'ultima considerazione da fare. Come abbiamo visto, per Derrida, la democrazia *a venire* non corrisponde all'idea di Fukuyama di una democrazia ideale o futura. Infatti Derrida concepisce lo scacco come proprietà costitutiva, strutturale, della democrazia, e non come un'accidentale inadeguamento del reale all'ideale. Lo scacco, per Derrida, fa parte del concetto stesso di democrazia, ed è questo che significa la locuzione "democrazia a venire". Ciò che viene meno, attraverso il concetto di democrazia a venire, è qualunque riferimento alla modalità del *presente vivente*, per quanto proiettata nel futuro. Ma ecco allora che, per Derrida, questa democrazia a venire potrebbe non essere così incompatibile con un certo spirito marxista, sempre in virtù di una logica della spettralizzazione e dell'evento. Anzi, si può dire che, per il Nostro, la democrazia a venire corrisponde proprio a quell'*ingiunzione* che è il vero spirito marxista e che non a caso la democrazia *à la* Fukuyama tenta di scongiurare. Per Derrida, si tratta insomma di dimostrare che esiste una compatibilità profonda tra un certo spirito marxista e lo spirito democratico. Essi avrebbero in comune, come dicevamo, il motivo della *spettralità* (l'a-venire, la dislocazione della presenza vivente). Osserva Derrida: «Il proprio di uno spettro, se ce n'è, è che non si sa se ritornando testimonia di un vivente passato o di un vivente futuro, poiché il *revenant* può contrassegnare già il ritorno dello spettro di un vivente promesso. Intempestività, ancora, disaggiustamento del contemporaneo. In questo senso, il comunismo è sempre stato e resterà spettrale. Resta sempre a venire e si distingue, *al pari della democrazia*, da ogni presente vivente in quanto pienezza della presenza a sé, in quanto totalità di una presenza effettivamente identica a se stessa» (SM, 127, corsivo nostro).

Questo raccordo sarà in particolare rinvenibile nello spirito marxista proprio in quanto esperienza di una certa promessa messianica, di una certa ingiunzione della giustizia. Ciò che insomma connetterebbe ideale democratico e promessa comunista sarebbe proprio il *messianico senza messianismo* di cui dicevamo prima. Osserva Derrida: «L'effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, serberà sempre in se stessa, e dovrà farlo, una speranza messianica nel suo

fondo assolutamente indeterminata, un rapporto escatologico all'avvenire di un evento e di una singolarità, di una alterità inanticipabile» (SM, 86).

§ 5.8 Il messianico senza messianismo

Se lo spirito del marxismo che si tratta di ereditare è questa sorta di evento messianico, bisogna dunque capire il senso di questo messianismo. Come mantenere il riferimento ancora ad una forma di messianismo, e come identificare il vero spirito messianico con l'autentica ingiunzione marxista? Per Derrida si tratta di concepire il messianismo in un modo particolare, ovvero nei termini di quello che egli definisce un *quasi messianico*, un *messianico senza messianismo*, o ancora un *messianismo deserto*. Vediamo di approfondire il punto.

È in *Marx & Sons*, un testo scritto da Derrida in risposta alle reazioni di alcuni dei più importanti studiosi ed esponenti del marxismo a *Spettri di Marx*, che il Nostro affronta in modo molto preciso il tema di quello che egli chiama il *messianico senza messianismo*.

Innanzitutto, per intendere l'idea derridiana di messianico senza messianismo bisogna osservare come l'intento primario di Derrida sia quello di distinguere l'escatologia messianica da qualsiasi forma di *teleologismo*²⁰⁸. Derrida intende quindi contrapporsi non solo alle tendenze dominanti anti-marxiste alla Fukuyama, ma anche a quelle marxiste (tipo Althusser) che vorrebbero dissociare il marxismo da ogni teleologia ed escatologia messianica.

Occorre poi notare come questo concetto non sia per Derrida riducibile all'ambito prettamente religioso. Infatti con esso Derrida intende indicare una struttura ben più ampia e comprensiva, una «struttura universale dell'esperienza» (M&S, 279), ovvero quella che altrove aveva definito una dimensione “quasi trascendentale”²⁰⁹. Il tentativo di Derrida è infatti quello di isolare, o identificare una dimensione di attesa, ricezione, condizione di possibilità incondizionata, ovvero indipendente da qualsivoglia rivelazione storica determinata e dunque da ogni messianismo. Ecco perché Derrida non parla di *messianismo*, ma precisamente di *messianico*. Ma, come dicevamo, ciò che Derrida intende evitare è anche l'assimilazione di questa dimensione di attesa con ogni forma di teleologismo possibile, anche qualora non si tratti di dogmatica religiosa, bensì di semplici ideali, o fini. Derrida intende insomma guadagnare una dimensione del *trascendentale* il più possibile astratta e incondizionata, indipendente da qualsivoglia termine ultimo, e prima di qualsivoglia ontologia.

Si badi come il messianico così inteso da Derrida non sia da concepirsi solo al di là di ogni cultura, ma, essendo una struttura universale del vivente, come ciò che scardina anche la distinzione uomo-animale. È la *vita* in generale a costituire questa struttura di accoglienza; si tratta dunque di una struttura generalissima, di un concetto molto ambizioso volente esprimere il massimo deserto e la massima universalità. Si noti come tutto ciò abbia un'immensa rilevanza sul piano politico internazionale per quanto riguarda la questione scottante della tolleranza e dell'ospitalità nei confronti del diverso. Infatti, si tratta della questione dell'individuabilità di una sorta di dimensione di

²⁰⁸ Cfr. SM, 116.

²⁰⁹ Cfr. il paragrafo 1.3 “Il *quasi trascendentale*”.

universalità che ponga in connessione ed in comunicazione diverse culture e singolarità. Si tratta di una questione quanto mai attuale, anzi forse, come abbiamo avuto modo di discutere altrove, della questione odierna per eccellenza.

Ma il punto fondamentale del messianismo consiste nel configurarsi nei termini di un'apertura nei confronti di ciò che viene, abbiamo infatti a che fare con un *evento* messianico. Ora, se l'evento è, come abbiamo visto, ciò che irrompe e sorprende qualsiasi orizzonte di prevedibilità, allo stesso modo, l'evento messianico, la venuta del tutt'altro, dev'essere scevro di ogni riferimento contenutistico o dogmatico, sia esso di tipo religioso, razionale o mitico. L'esperienza aperta all'avvenire assoluto di ciò che viene dev'essere necessariamente «un'esperienza indeterminata, astratta, desertica, libera, esposta, dedita alla sua attesa dell'altro e dell'evento» (SM, 116). E tuttavia non si tratterebbe, per Derrida, di una promessa meramente "spirituale" ed "astratta", bensì di una promessa in grado di produrre degli eventi, nuove forme d'azione, di pratica, di organizzazione, ecc. Come intendere allora una promessa che vuole essere allo stesso tempo indeterminata e concreta, deserta ed efficace? Come intendere la venuta dell'evento singolare? Per Derrida, si tratta di una promessa messianica *di tipo nuovo*.

Ed il primo evento storico che ha portato con sé la forza *specificata* di questo messianico di tipo nuovo è, secondo Derrida, proprio il marxismo, o meglio un certo spettro di Marx. Osserva infatti il Nostro: «In tutta la storia dell'umanità, in tutta la storia del mondo e della terra, in tutto ciò cui si può dare in generale il nome di storia, un tale evento (ripetiamolo, quello di un discorso nella forma filosofico-scientifica che pretenda di rompere con il mito, la religione e la "mistica" nazionalista), si è legato, per la prima volta e indissolubilmente, a forme mondiali di organizzazione sociale (un partito a vocazione universale, un movimento operaio, una confederazione statale, ecc.). Tutto questo proponendo un nuovo concetto dell'uomo, della società, dell'economia, della nazione, diversi concetti di Stato e della sua dissoluzione» (SM, 117-118). Nonostante tutte le perversioni totalitarie derivanti dal trattamento ontologico della spettralità di un fantasma, ovvero «anche se non è stata mantenuta, almeno nella forma della sua enunciazione, anche se si è precipitata verso il presente di un contenuto ontologico, una promessa messianica di tipo nuovo avrà impresso un marchio inaugurale e unico nella storia» (SM, 118). Noi dobbiamo rispondere di *questa* eredità marxiana, dobbiamo ereditare *questo* tipo di ingiunzione. Ed è questo, tra l'altro, il senso principale del sottotitolo che Derrida inserisce, parlando di uno "Stato del debito".

Il messianico senza messianismo, dicevamo, non è altro che una rideclinazione e approfondimento della concezione derridiana dell'*evento*. Infatti, esso rappresenta quella dinamica, dell'esperienza impossibile del far/lasciar venire l'assolutamente altro in cui come abbiamo visto consiste l'eventualità. Il messianico senza messianismo è la struttura stessa dell'esperienza in quanto essa rappresenta quell'attesa senza orizzonte di attesa, quell'attesa paradossale in cui si attende ciò che non si può in alcun modo prevedere, calcolare, ipotizzare, immaginare. È una struttura certamente paradossale e impossibile, perché, pur consistendo fondamentalmente in una dimensione di attesa e condizionalità, essa deve pur sospendere qualsiasi condizione di possibilità. Essa infatti è attività e passività, *attesa senza attesa*, «preparazione attiva, anticipazione sullo sfondo di un orizzonte, ma anche esposizione senza orizzonte, e dunque una composizione irriducibile di desiderio e angoscia, di affermazione e paura, di promessa e di minaccia» (M&S, 279).

Pur dovendo conservare una certa astrattezza, essa però è tutto fuorché *utopica*. Su questo punto, come sappiamo, Derrida insiste molto. L'utopia è infatti il non aver luogo, mentre il messianico, così come lo intende Derrida, non solo ha luogo, ma coincide esattamente con l'aver luogo, ovvero col darsi stesso di tutte le cose, ovvero con l'evento medesimo. Esso anzi corrisponde, per il Nostro, all'urgenza più concreta e rivoluzionaria,

«è il riferimento, nel presente, alla venuta dell'evento più concreto e più reale, all'alterità più irriducibilmente eterogenea. Non c'è nulla di più "realista" e "immediato" che questa apprensione messianica tesa verso l'evento di (quel) che viene [*de (ce) qui vient*]» (M&S, 279). E continua: «*Tutto fuorché utopica*, essa esige *qui e ora* l'interruzione del corso ordinario delle cose, del tempo e della storia» (M&S, 280). Essa da un lato è certamente la sospensione dell'ordine normale delle cose, la dimensione dell'astrattezza, appunto, dell'universalità, ma dall'altro essa è condizione di possibilità e ragion d'essere della stessa singolarità. Il modo attraverso cui questo accordo *im-possibile* possa avvenire, ovvero «il modo in cui questa messianicità incondizionata debba in seguito negoziare le sue condizioni in questa o quella singola situazione pratica» (M&S, 280) è per Derrida il luogo stesso della *responsabilità*. Come si può vedere, l'evento messianico non corrisponde semplicemente ad un imperativo etico, ad una promessa prorogabile nel tempo, bensì esso richiede una risposta qui ed ora. La giustizia non rappresenta un ideale, bensì l'impellenza della responsabilità.

Come intendere tuttavia questa "concretezza" senza scivolare, nonostante le intenzioni contrarie, nel messianismo? E non si rischia, in particolare, di far propria il messianismo di tipo *ebraico*? È lo stesso Derrida, ancor prima dei suoi critici, ad evocare questo problema in una nota di *Spettri di Marx*, laddove si confronta col messianismo di ispirazione ebraica presente nel pensiero di Benjamin. In particolare, c'è un'espressione che attira l'attenzione del Nostro: si tratta dell'espressione benjaminiana di una «debole forza messianica»²¹⁰. La tentazione è principalmente quella di assimilare il discorso derridiano ad una prospettiva fondamentalmente ebraica, cosa che contraddirebbe l'intenzione dichiarata di voler eludere ogni forma di messianismo. Derrida stesso cerca di dipanare la questione: pur riconoscendo il debito e una certa vicinanza al dettato benjaminiano, egli coglie l'occasione per rimarcare il punto di interruzione tra la sua posizione e quella di Benjamin, approfondendo così il senso del suo messianico.

È un'occasione importante questa per comprendere il rapporto tra pensiero derridiano ed ebraismo. Se in effetti si può rilevare in generale, almeno a prima vista, una forte influenza dell'ebraismo, in realtà la distanza è più marcata di quel che si può pensare. È stato infatti suggerito che la posizione di Derrida può essere assimilata a quella che potremmo definire un "ebraismo ateo", senza Dio. L'osservazione non è affatto, a nostro avviso, priva di interesse, anche se l'ampia e complessa questione dei rapporti tra Derrida e l'ebraismo non può essere approfondita in questa sede. Ci limitiamo ad osservare che anche per ragioni autobiografiche Derrida ha maturato da sempre una sorta di allergia per qualunque forma di appartenenza, anche nei confronti dell'ebraismo²¹¹. E tuttavia è vero che rimane nel suo pensiero una fondamentale tensione a mantenere una dimensione di incondizionalità rispetto alla Rivelazione che non può che rimandare alla prospettiva ebraica. Bisogna però precisare la posizione di Derrida è più complessa: egli complica infatti il rapporto tra dimensione della Rivelazione e della Rivelabilità, di modo che, senza essere costretto ad abbracciare alcuna professione religiosa, e quindi mantenendosi filosoficamente indipendente dalla Rivelazione, non per questo si trova ad escluderne la possibilità, come avviene invece nell'ebraismo. La coloritura "atea" del suo ebraismo (ovvero il suo andare al di là persino dell'appartenenza ebraica, di ogni messianismo) lo manterrebbe paradossalmente disponibile nei confronti di qualunque messianismo, quindi anche cristiano cattolico.

²¹⁰ SM, 226, nota 3; W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 251-252; tr. it. di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, cit., pp. 72-73.

²¹¹ Ci riferiamo al noto episodio, che il giovane Derrida dovette subire e che segnò profondamente tutta la sua vita, di espulsione dalla scuola pubblica perché ebreo.

Per quanto riguarda più strettamente il rapporto di Derrida col pensiero benjaminiano, Derrida prende anzitutto le distanze appunto dal suo radicamento ebraico. Infatti, come abbiamo appena visto, l'intento di Derrida è di distaccarsi da *qualunque* forma di messianismo, fosse anche quello ebraico: «L'uso che faccio del termine "messianico" non è affatto legato a questa o a quella tradizione messianista. Precisamente per questo motivo parlo di "messianicità *senza* messianismo"» (M&S, 281).

La distanza del messianico derridiano rispetto al messianismo ebraico di Benjamin corrisponderebbe esattamente, per Derrida, al passaggio che intercorre tra il debole della "debole forza messianica" benjaminiana al "senza" del suo "messianico senza messianismo". Derrida infatti, pur ammettendo la propria vicinanza alla concezione benjaminiana di una "debole forza messianica", non sarebbe pronto a sottoscriverla, e difatti conia l'espressione "messianico senza messianismo". Infatti per Derrida prima di tutto non si capisce perché questa forza messianica debba essere una forza e non una "debolezza". In effetti Derrida insiste altrove sull'ambiguità della forza che si converte sempre in debolezza. Ma per Derrida parlare di una forza debole non è comunque soddisfacente perché non si tratta tanto di concepire una forza *indebolita*. Si tratta piuttosto, per Derrida di comprendere *assieme* il messianico (e quindi la venuta) e l'annullamento del messianismo (ovvero la non-venuta), di comprendere l'aporeticità dell'intreccio tra venuta e non venuta. Afferma Derrida: «Una messianicità *senza* messianismo non è un messianismo indebolito, una forza stremata dall'attesa messianica» (M&S, 281). Quindi, oltre all'indubbia affinità con la posizione benjaminiana, Derrida intende anche rimarcare la distanza: «Non si tratta dunque di un'apposizione, di una traduzione o di un'equivalenza, ma dell'orientamento e della rottura che vorrei fa notare: una tendenza dall'indebolimento all'annullamento, dal "debole al "senza" – e dunque l'asintoto, solamente l'asintoto di una convergenza possibile tra l'idea di Benjamin e quella che vorrei proporre» (M&S, 281). Bisogna insomma reinterpretare e radicalizzare, in una parola decostruire, la "debolezza" della forza messianica benjaminiana. Bisogna, in altri termini, reinterpretare il senso di *epoché*, di sospensione della venuta, e di aggravarla, al solito, in senso archi-originario. Per Derrida è una questione che va ben al di là del messianismo di tipo ebraico, o comunque altre forme religiose, poiché costituisce, come abbiamo visto, la struttura stessa dell'esistenza in generale.

Insomma, il messianico *senza* messianismo indicherebbe un'irriducibilità ed un'indipendenza da ogni forma di messianismo (e non solo rispetto a quello ebraico *a là* Benjamin), e da ogni tipo di figura messianica. Il messianico, afferma infatti il Nostro, «non ha più nessun rapporto essenziale con ciò che possiamo intendere per messianismo, ovvero almeno due cose: da una parte, la memoria di una rivelazione storica determinata, sia ebraica sia cristiano-giudaica e, d'altra parte, una figura relativamente determinata del messia» (M&S, 282).

Per quanto riguarda la figura del messia, se nel messianismo il messia è sempre il *salvatore*, e quindi sempre una figura positiva, nel messianico puro ciò che viene potrebbe sempre essere anche il *peggio*. La venuta del messia è strutturalmente intempestiva e non è mai detto che avvenga. Tant'è vero che la sua venuta è sempre sospesa sul filo di una domanda: anche quando egli arriva gli si chiede: "Quando verrai?"

Poi, per quanto riguarda le figure storiche del messianismo, non è vero, per il Nostro, che esse debbano perdere di rilevanza o che, peggio, vadano denigrate o distrutte. Perché, se così fosse, se cioè venisse meno qualunque dipendenza dai messianismi e dalle figure di messia, non si vede perché si dovrebbe mantenere un riferimento anche solo terminologico al "messianico". Osserva Derrida: «Perché mantenere il riferimento al messianico, quando si pretende di escludere qualsiasi messianismo, nel momento in cui si

descrive una struttura universale [...]? Perché questo nome, il messianico o il messia?» (M&S, 285).

Per Derrida, in realtà un riferimento a tali figure può essere mantenuto, anzi per Derrida esse sono possibili soltanto all'interno di questo sfondo universale e quasi-trascendentale di questa struttura del "senza messianismo". Come? Concependo in maniera non meramente negativa questo "senza". «"Senza" – afferma infatti Derrida – non indica necessariamente la negatività, e ancor meno l'annichilimento» (M&S, 282). Il rapporto tra messianico e messianismo non è dunque da intendersi in un senso di mera esclusione, bensì anche di implicazione. Ma in che modo è possibile ripensare questo rapporto certamente aporetico tra messianico e messianismo, tra orizzonte quasi ("il quasi" racchiuderebbe già in sé l'intera questione²¹²) trascendentale di messianicità e le figure concrete delle rivelazioni? Con tale questione tocchiamo davvero il punto, a detta dello stesso Derrida, più difficile.

La questione può essere anche riarticolata come segue. Se la messianicità è questa struttura universale, un quasi-trascendentale, la decostruzione di tutte le figure messianiche determinate, esso si può dire rappresenti, come la giustizia, l'*indecostruibile*. Dice infatti Derrida: «Le figure del messianismo dovrebbero essere [...] decostruite in quanto formazioni "religiose", ideologiche o feticizzanti, laddove la messianicità senza messianismo, resta, come la giustizia, indecostruibile» (M&S, 284). Ma come intendere questo indecostruibile? E che rapporto sussiste tra questo indecostruibile e le figure determinate oggetto di decostruzione?

Scriva Derrida: «La struttura universale e quasi-trascendentale che chiamo messianicità senza messianismo non è legata a nessun momento particolare della storia (politica o generale) e a nessuna cultura (abramitica o altra); [...]» (M&S, 286). Questa, tra l'altro, costituisce un'ulteriore ragione per cui Derrida non è disposto ad essere assimilato senza riserve alla posizione benjaminiana. Per Benjamin, infatti, vi sarebbero dei momenti precisi «dei momenti critici (pre- o postorivoluzionari), dei momenti di speranza o di delusione, insomma delle *impasse* durante le quali il simulacro di messianismo serve da alibi» (M&S, 285). E quella che egli chiama la "debole forza messianica" corrisponderebbe a determinate fasi e crisi storico-politiche. Ma, riarticolando per l'ultima volta l'intera questione, se il messianico è indipendente da ogni forma di "messianismo", se è "senza messianismo", ovvero se è indipendente da qualunque figura del Messia che mantenga un'ultima aderenza a una lingua, una cultura, una rivelazione, «perché non descrivere tale struttura universale senza nemmeno nominare il messianico?» (M&S, 286) Perché mantenere *il nome*?

Veniamo dunque alla risposta decisiva di quella che avevamo già annunciato essere la questione più oscura.

In effetti, *da un lato*, Derrida ribadisce l'indipendenza del messianico dal messianismo affermando che, sì, il nome potrebbe un giorno essere pure abbandonato, che esso non è affatto essenziale. «Questa parola (messianico) rimane per me relativamente arbitraria o estrinseca; il suo valore è retorico e pedagogico. Serve, in certi contesti, a far comprendere meglio, attraverso il riferimento a un panorama culturale familiare, a cosa assomiglia (ma aggiungo subito: senza ridurvisi o identificarvisi) quello che io chiamo messianicità» (M&S, 286). Il valore di questa espressione è dunque fondamentalmente strategico, e la sua rilevanza va compresa, come avviene d'altronde per ogni termine, all'interno di un contesto più ampio di utilizzo. *Nessuna* parola infatti per Derrida può sopportare il peso di un intero contesto, bensì ciascuna appartiene ad una

²¹² Cfr. il paragrafo 1.3 "Il quasi trascendentale".

costellazione complessa di rapporti di forza. Insomma, la posizione di questo termine non può essere di tipo “arcontico”.

Tuttavia, *dall'altro lato*, la sua scomparsa è sempre rischiosa, mai necessaria. Infatti, per Derrida, è bene mantenersi su di un livello di apertura della questione, tale da includere, per lo meno a titolo ipotetico, un riferimento sia al fenomeno storico delle rivelazioni, sia, più in generale, alla dimensione della fede.

Per quanto riguarda il fenomeno delle rivelazioni storiche, Derrida osserva come probabilmente se non vi fossero stati gli eventi storici rivelatori non sarebbe nemmeno possibile la dimensione dell'attesa, della trascendentalità. Se cioè da un lato la dimensione di trascendentalità deve venire “prima”, anzi essere indipendente rispetto all'evento rivelatore, essa dall'altro lato non sarebbe pensabile senza un riferimento, per quanto di esclusione, ad esso. È il solito paradosso dell'attesa senza attesa, solo che a questo punto l'indecidibilità raggiunge la massima radicalità, sino cioè a toccare il problema della Rivelazione. Afferma Derrida: «Mi è difficile decidere se la messianicità senza messianismo (come struttura universale) preceda e condizioni ogni figura storica e determinata del messianismo (in tal caso sarebbe radicalmente indipendente da esso e gli rimarrebbe eterogeneo: il nome stesso diventerebbe accessorio), oppure se il pensiero stesso di una tale indipendenza non abbia potuto prodursi o rivelarsi in quanto tale, divenire possibile, se non attraverso gli eventi “biblici” che nominano il messia assegnandogli una figura determinata» (*M&S*, 286-287). L'evento rivelatore funge in definitiva da condizione di *im-possibilità* della messianicità, e quindi dell'orizzonte trascendentale. Per Derrida si tratta di un'indecidibilità che occorre lasciare aperta e sospesa.

La questione posta da Derrida sembra riecheggiare – come egli stesso osserva – il dibattito heideggeriano riguardo l'*Offenbarung* (Rivelazione) e l'*Offenbarkeit* (possibilità della rivelazione e della manifestazione). Ebbene, secondo Derrida, il limite di Heidegger sarebbe proprio quello di propendere a favore della rivelabilità piuttosto che mantenere l'indecidibilità del verso della coimplicazione: «Heidegger – osserva – sembra continuamente fare della possibilità della rivelazione una struttura dell'esistenza più profonda, più antica e quindi indipendente, al fondo della quale la rivelazione religiosa, questa o quella religione storica, diventa secondariamente possibile e si determina» (*M&S*, 287, nota 64). A questa prospettiva heideggeriana Derrida oppone dunque l'obiezione (non risolvibile ma da tenere sempre aperta): «E se fosse solo attraverso l'evento (storico) della rivelazione che si manifesta, in quanto tale, la rivelazione della rivelabilità stessa?» (*M&S*, 287, nota 64).

In *Fede e sapere* quest'aporia viene formulata nella maniera ancora più astratta: «La rivelabilità (*Offenbarkeit*) è più originaria della rivelazione (*Offenbarung*), dunque indipendente da ogni religione? [...] O, invece, l'evento della rivelazione sarebbe consistito nel rivelare la stessa rivelabilità, e l'origine della luce, la luce originaria, l'invisibilità stessa della visibilità?» (*FS*, 18). Derrida rimane nell'oscillazione, ovvero in una sorta di Terza Via tra l'isola, il deserto, da un lato, e la Terra promessa, dall'altro lato.

Insomma, il mantenimento del nome servirebbe a mantenere aperta e attuale una questione di una tale portata. Osserva Derrida: «[...] mantengo per il momento la parola “messianico” *per far sì che* la questione continui a essere posta» (*M&S*, 287). Un abbandono del termine significherebbe infatti chiudere e rendere definitivamente irrilevanti le figure concrete della rivelazione, le esperienze messianiche determinate e singolari, mentre invece per Derrida non si tratta di liquidarle (tanto tornerebbero in

modo ben più pericoloso come fantasmi – cfr il ritorno del religioso), bensì di comprenderne la coimplicazione²¹³.

Ma il mantenimento del termine messianico serve ancor più in generale a mantenere sempre un riferimento alla dimensione della *fede* in generale, che Derrida distingue dalla religione e dalle religioni determinate. Veniamo dunque al secondo e ultimo punto. Per Derrida, la fede costituisce una dimensione ineliminabile della conoscenza in generale, prima ancora che essa tocchi esplicitamente tematiche di carattere religioso²¹⁴. Il “messianico senza messianismo”, in questo suo oscillare indecidibile tra dimensione trascendentale e rivelazione, fa sì che permanga come costitutiva della conoscenza umana la dimensione della fede intesa come esperienza del credito, della fiducia, apertura alla possibilità della rivelazione. Osserva Derrida: «Nessuna critica della *religione*, di qualsiasi religione *determinata*, per quanto necessaria o radicale, doveva né poteva colpire la *fede* in generale» (*M&S*, 287).

Ecco allora che l'espressione “messianico senza messianismo” servirebbe tra l'altro «almeno provvisoriamente, a tradurre la differenza tra fede e religione» (*M&S*, 288), ovvero a riservare la possibilità di una fede come apertura all'ipotesi della rivelazione. «Bisognerà distinguere: la fede non è sempre stata e non sarà sempre identificabile con la religione, né – ed è ancora un'altra cosa – con la teologia» (*FS*, 10). Vi sarebbe differenza, sembra suggerire il Nostro, tra l'aderire a un credo e l'aver fede nel senso di mantenere aperta l'ipotesi della rivelazione, mentre la prima posizione è concessa solo ad alcuni, la seconda corrisponde alla dimensione dell'universalità, e dunque è ineliminabile.

In conclusione, non si tratta di accedere ad una posizione di contrapposizione tra messianicità e messianismi particolari, o, peggio, di promuovere un processo di secolarizzazione, piuttosto si tratta di accedere ad una dimensione che, *senza negarla*, stia al di qua di ogni esperienza del religioso e del divino, collocandosi prima, in veste di condizione di im-possibilità.

§ 5.9 Lumi a venire

Nei due capitoli conclusivi del presente lavoro ci soffermiamo finalmente ad analizzare quelle che per Derrida costituiscono le due fondamentali strade da intraprendere per rendere possibile l'avvento della democrazia e il realizzarsi dello spirito messianico in un diritto internazionale.

Una strada è di carattere prettamente *concettuale*, e consiste nella decostruzione di quelli che sono i concetti fondamentali della tradizione filosofico-politica. Afferma Derrida: «Secondo me una riflessione (che potrei chiamare di tipo “decostruttivo”) dovrebbe, senza attenuarli né distruggerli, interrogare e rimaneggiare questi assiomi e principi, raffinarli e universalizzarli continuamente senza lasciarsi scoraggiare dalle aporie che un tale lavoro dovrà per forza incontrare» (*FT*, 123). In questo capitolo affronteremo il problema di capire quale tipo di razionalità nuova possa essere in grado di sostenere un tale compito. Nel prossimo capitolo ci occuperemo invece dell'altra strada,

²¹³ Su queste problematiche si veda il contributo di Di Martino, in C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, cit., in particolare il paragrafo 2.4 “Messianicità e messianismi”, pp. 68-74.

²¹⁴ Per il concetto di *fede* cfr. i paragrafi 3.4 “Il ritorno del religioso” e 5.9 “Lumi a venire”.

di carattere più direttamente *pratico*, e che riguarda l'individuazione di un'istituzione giuridica internazionale di tipo nuovo.

Abbiamo già accennato a più riprese ad un auspicabile coinvolgimento della filosofia per tentare di far fronte a questa crisi del panorama mondiale. Vediamo ora di approfondire proprio questo punto riguardante un possibile rapporto tra filosofia, pensiero e pratica, concretezza politica. La questione cruciale che ora si pone è la seguente: se ad andare in crisi è l'intero impianto concettuale su cui si regge la storia dell'Occidente, ovvero se a crollare assieme le Torri è anche l'autointerpretazione della ragione, sarà ancora possibile mantenere un riferimento alla ragione, al pensiero, alla filosofia? Avrà ancora il pensiero, specialmente quello filosofico, un'efficacia? Sarà ancora meritevole di interesse?

Derrida alla domanda circa il ruolo della filosofia al cospetto dell'*11 settembre*, dichiara che «senza dubbio un tale “evento” richiede una risposta filosofica» (FT, 108). Si tratta non solo di ripensare questo preciso evento, i concetti e le modalità con cui viene solitamente analizzato, ma anche, attraverso un procedimento che possiamo definire fin da subito *decostruttivo*, di compiere un gesto di portata ben più ampia, e cioè di decostruire appunto l'intero apparato concettuale e filosofico politico dell'Occidente. Infatti, come afferma il Nostro, «i concetti con i quali questo “evento” è stato più spesso descritto, nominato, categorizzato sono gli esiti di un “sonno dogmatico” dal quale ci può risvegliare soltanto una nuova riflessione filosofica, cioè una riflessione sulla filosofia, specialmente sulla filosofia politica e sulla sua eredità» (FT, 108).

Si tratta dunque di ripensare i vecchi concetti di guerra, di terrore, di terrorismo internazionale, di pena di morte, di crimine, di “asse del male”, di democrazia, ovvero di tutti quei termini che sono al centro di qualsiasi discussione sull'*11 settembre*. Infatti, questo linguaggio, utilizzato per descrivere l'*11 settembre*, non è affatto neutrale, bensì costituisce l'espressione del potere politico dominante, il quale, a sua volta, si esprime attraverso una precisa retorica mediatica. Inoltre, come abbiamo visto, si tratta di concetti oggi più che mai inservibili per descrivere la realtà che si trasforma sotto i nostri occhi. Nonostante ci si appresti a parlare di guerra da parte della democrazia contro “l'asse del male”, rappresentato dal terrorismo internazionale, tutti questi concetti sono in realtà più che mai confusi ed impropri, legati ad un passato che oggi pare irrimediabilmente introvabile o comunque in dissoluzione. D'altronde, come osserva il Nostro, più un concetto è confuso più si presta ad utilizzazioni finalizzate a scopi opportunistici.

Il caso più eclatante è certamente, come abbiamo visto, quello in cui l'ONU ha consentito agli Stati Uniti di prendere tutte le misure necessarie per difendersi da quello che è stato definito il “terrorismo internazionale”. È chiaro che siamo qui di fronte ad una vera propria decisione presa sulla base di un'appropriazione alquanto opportunistica del termine terrorismo. Lo si utilizza innanzitutto senza considerare la storia a cui esso è irriducibilmente legato, e in particolare senza rendersi conto che esso sarebbe impensabile senza il trascorso del terrore rivoluzionario francese, il quale è a sua volta impensabile senza il riferimento al concetto di Stato e al monopolio legale della violenza.

Oggi, insomma, si utilizza una parola, un concetto vecchio, per esprimere una realtà profondamente mutata, o meglio in trasformazione, in cui ad esempio non è possibile, come si pretenderebbe, identificare semplicemente uno Stato responsabile dell'azione terroristica. Ma allora, perché continuare con questa retorica del terrore? Il fatto è, come osserva Derrida, che si tratta di una terminologia efficace comunque all'imposizione di un modello. Certo, si tratta di mere proiezioni, di razionalizzazioni, di esorcismi, e quindi di forzature destinate a ritorcersi come un boomerang, e tuttavia si tratta allo stesso tempo di armi retoriche efficaci nell'imposizione di un determinato schema concettuale e politico.

Questo utilizzo improprio dei concetti «non deve essere solamente analizzato come un disordine speculativo, un caos concettuale oppure una zona di turbolenza aleatoria propria del linguaggio pubblico o politico. Bisogna al contrario riconoscere le strategie e i rapporti di forza» (FT, 113). In altri termini, l'imposizione di una lettura interpretativa piuttosto che di un'altra non è mai, secondo il Nostro, un'azione neutra, bensì è l'espressione del *potere, della forza dominante*. D'altronde, come abbiamo visto, l'innalzamento, la scelta di un concetto piuttosto che un altro non è mai un'azione neutra, bensì è l'effetto di una *differenza di forze*, l'imposizione di una gerarchia, un atto di forza²¹⁵. «Il potere dominante – osserva Derrida – è quello che giunge ad imporre, e quindi a legittimare, se non a legalizzare (poiché ne va sempre del diritto), su una scena nazionale o mondiale, in una data situazione, l'appellativo e quindi l'interpretazione che gli conviene» (FT, 113).

Ecco allora che esattamente a questo livello può e deve intervenire la filosofia. Si tratterebbe infatti di smascherare proprio tale unilateralità e violenza delle interpretazioni e della retorica dominante. Il ruolo del filosofo dovrebbe in altri termini intervenire per favorire una rifondazione del giuridico-politico attraverso una mutazione concettuale, semantica, lessicale e retorica allo stesso tempo. I “filosofi”²¹⁶, di cui Derrida attende l'avvento, saranno – afferma il Nostro – «tutti coloro che sapranno riflettere in maniera responsabile su queste questioni e pretendere da chi si fa carico della parola pubblica, del linguaggio e delle istituzioni del diritto internazionale, di renderne conto» (FT, 114). Questo *filosofo a venire* – e Derrida specifica: “filosofo decostruttore” – sarebbe «colui che tenta di analizzare, per ricavarne conseguenze pratiche ed effettive, i legami tra le eredità filosofiche e la struttura del sistema giuridico-politico ancora dominante e visibilmente in mutazione» (FT, 114). Si tratterebbe, insomma, di smascherare l'unilateralità del discorso dominante, nel criticarne gli usi linguistici e concettuali ricostruendone la “genesi”, ovvero di mostrare come la stessa retorica al potere sia anacronistica e destinata a precipitare irrimediabilmente in una crisi. Una crisi che in fondo è già in corso e che si tratterebbe forse semplicemente di accelerare, ovvero di sopportare. «Secondo me – afferma infatti Derrida – una riflessione (che potrei chiamare di tipo “decostruttivo”) dovrebbe, senza attenuarli né distruggerli, interrogare e rimaneggiare questi assiomi e principi, raffinarli e universalizzarli continuamente senza lasciarsi scoraggiare dalle aporie che un tale lavoro dovrà per forza incontrare» (FT, 123).

È bene sottolineare come questo intervento della filosofia non intenda essere e in fondo non sia affatto neutro: non si tratta infatti semplicemente di auspicare un rovesciamento delle gerarchie istituite dall'interpretazione dominante, bensì, attraverso questo pur indispensabile rovesciamento, consiste nell'operare un'effrazione, l'irruzione di una nuova concettualità. Questa nuova concettualità a sua volta non si ridurrà, ovviamente, alla proposizione di una concettualità altra e quindi comunque al ripristino di una gerarchia. La filosofia dovrà infatti tentare di denunciare l'elemento di violenza insita nell'atto di gerarchizzazione, e nel vigilare costantemente affinché esso non continui a produrre i suoi effetti. Il vero *novum* consiste sì nell'irruzione di un nuovo concetto, ma

²¹⁵ Cfr. il paragrafo 1.5 “La *différance*”.

²¹⁶ Per Derrida, la decostruzione assegna senza dubbio un privilegio al filosofico, e questo a motivo di tutta una tradizione che assegna alla filosofia una posizione di preminenza nell'ambito delle discipline universitarie. (cfr. J. DERRIDA, *Università senza condizione*, cit., p. 53). Tuttavia, Derrida è conscio del fatto che queste gerarchizzazioni tradizionali stanno perdendo via via consistenza e legittimità, per cui precisa che «questi filosofi di tradizione europea non saranno per forza dei filosofi di professione, ma anche dei giuristi, dei politici, dei cittadini, addirittura dei non-cittadini europei; potranno essere “europei”, “in Europa”, senza vivere sul territorio di uno Stato-nazione dell'Europa, ma potrebbero esserne anche molto lontani, visto che la distanza e il territorio non conterebbero più come in precedenza» (FT, 125).

quest'irruzione consiste più propriamente in un approfondimento prospettico in senso archi-originario.

Certo, Derrida sembra far coincidere la figura del filosofo con quella del filosofo decostruttore, e quindi con se stesso, *in primis*. Tuttavia, Derrida insiste altresì sul motivo dell'avvenire, dimostrando così di essere perfettamente consapevole di aver *tracciato* soltanto in modo inaugurale una via tutta ancora da percorrere e tale per cui la decostruzione non rappresenterebbe affatto il traguardo finale dell'avventura del pensiero. La decostruzione, così come la concepisce Derrida, non subirebbe assolutamente lo scandalo di un proprio superamento e di un proprio abbandono anche terminologico²¹⁷, anzi è insita nella definizione stessa di decostruzione l'idea che non si possa mai raggiungere una determinazione stabile di che cosa sia la decostruzione medesima.

Naturalmente, si tratta di un processo di comprensione che non necessariamente è incompatibile con un giudizio anche di condanna. «Si può – dichiara Derrida – condannare incondizionatamente, come faccio qui, l'attentato dell'11 settembre, senza far finta di non vedere le condizioni reali o addotte che lo hanno reso possibile» (*FT*, 115). È cioè possibile e anzi doveroso prendere una posizione, rischiare una risposta, e tuttavia non per questo si tratta di evitare di analizzare nel modo più "scientifico" ed "obiettivo" possibile l'accaduto. Forse, in definitiva, le due operazioni non fanno che implicarsi vicendevolmente sino a convergere l'una nell'altra.

Ma entriamo nel vivo della questione. «*Salvare l'onore della ragione*» (*SC*, 171): così Derrida in *Stati canaglia* tenta di racchiudere nell'espressione più sintetica ed efficace l'urgenza e il compito cui è chiamato il filosofo oggi. Questa frase significa anzitutto che oggi ciò che è in gioco è niente meno che il destino della ragione. Che senso ha infatti parlare ancora oggi di ragione, se la ragione è l'espressione peculiare della tradizione occidentale, ovvero di ciò che proprio oggi è in crisi e che si tratta precisamente di criticare? Come è possibile un avvenire per la filosofia? Come, in altri termini ancora, salvare un orizzonte di trascendentalità che consenta il dialogo e la comunicazione? Esiste un terreno comune entro cui far agire le dinamiche mondiali di interrelazione? Oppure, all'inverso, non si dovrebbe superare l'idea che esista una ragione universale e solo in questo modo dimostrarsi aperti e tolleranti nei confronti delle minoranze, dell'alterità, delle singole identità? Cosa si salva, insomma, dell'Occidente, e che cosa della ragione occidentale? *Chi* rivendicherà ancora il ruolo garante della razionalità? Sarà l'Occidente? Sarà cioè una rivendicazione occidentale? Ma che ne è dell'Occidente? E infine: ha ancora un *sensu* interessarsi alla ragione? «Preferire la ragione – si chiede lo stesso Derrida – è razionale o, cosa del tutto diversa, ragionevole?» (*SC*, 173). In altri termini, il valore della ragione, il desiderio della ragione, la dignità della ragione, sono ancora e del tutto razionali (o, vedremo in cosa consiste la differenza, ragionevoli)?

Di fronte a questo turbine di questioni Derrida parte da una semplice constatazione: la ragione, si sarebbe da sempre, e anche in questo momento storico di sconquassamento e di messa in questione del proprio valore, contraddistinta per la propensione a rintracciare e costruire un quadro complessivo e sistematico della realtà. Ovvero la razionalità sarebbe da sempre esigenza di coerenza sintetica e sincronica, esigenza dell'*arkhè* (fondatrice, causale o di principio). Allora, quando si parla di "salvare l'onore della ragione", non si può che intendere, per Derrida, proprio il tentativo di salvaguardare

²¹⁷ Come dimostrano le stesse perplessità di Derrida per quando concerne il concetto e l'uso terminologico di "decostruzione". Cfr. il paragrafo 1.6 "La decostruzione".

questa essenziale aspirazione della ragione alla totalità sistematica, ovvero questa sua “vocazione architettonica”. Anche, appunto, nel momento della più radicale crisi.

Secondo Derrida, ciò che oggi mette in questione, e che provoca e sfida questo desiderio architettonico, quest’ordine unificatore e appropriante della ragione, non è altro che il proliferare di *razionalità plurali*, legate a specifici oggetti e campi dell’esperienza. «Esse – osserva il Nostro - hanno ciascuna la propria “regione” ontologica, la propria necessità, il proprio stile, la propria assiomatica, le proprie istituzioni, la propria comunità e la propria storicità» (SC, 174). Si pensi, ad esempio, all’incremento delle scienze umane, del diritto e delle scienze politiche, delle scienze psicologiche e psicanalitiche, alle teorie letterarie, e così via. Tutte «queste razionalità plurali resistono, in nome della loro stessa razionalità, a una disposizione architettonica» (SC, 174). Queste razionalità specifiche, ciascuna dotata di una propria assiomatica, normatività, metodologia, si indirizzano tipicamente ad altrettanto determinate e circoscritte regioni territoriali.

Parallelamente oggi accade che non sia più facilmente concepibile un oggetto assoluto, ovvero quella sorta di unificazione dell’esperienza tradizionalmente denominata *mondo*, a cui corrispondeva una razionalità essenzialmente analogica e unitaria.

Il concetto di *mondo* deve molto alla concezione kantiana, secondo la quale l’idea di mondo non sarebbe che un’“Idea regolativa della ragione”, ovvero un tentativo da parte della ragione di unificare in maniera analogica (attraverso il “come se”²¹⁸) la molteplicità delle esperienze. Ma già in Kant questo concetto si trova per così dire in decostruzione perché non indica una realtà effettiva ma appunto una tendenza regolativa, un concetto limite della ragione. Quindi, la proliferazione delle razionalità regionali non fa in realtà che aggravare un processo di autodecostruzione già insito nel concetto stesso di mondo e soprattutto di razionalità.

Osserva Derrida, riassumendo quanto detto fin qui: «tutte le traiettorie mondiali, retoriche, logiche o fenomenologiche del “come”, del “come tale” e del “come se” (fenomenalità, finzione, analogia, *logos* di proporzione, simulacro e simulazione, arte e *tekhne*, tecnica e artefatto), è come se si incrociassero e incrociassero qui, provocandolo e sfidandolo, il desiderio architettonico, l’ordine unificatore e appropriatore della ragione. Di una ragione essenzialmente analogica. Non è forse, allora, in nome di queste razionalità eterogenee, della loro specificità e del loro avvenire, della loro storia, dei loro “lumi”, che bisogna mettere in questione l’autorità padrona e padroneggiante dell’architettonica, e dunque di un certo “mondo”, di un’unità dell’Idea regolatrice di mondo che in anticipo l’autorizza?» (FT, 175).

Per poter affrontare adeguatamente la questione sarà però necessario spendere qualche osservazione per quanto riguarda il senso della *crisi* che ci troviamo a dover fronteggiare. Finora abbiamo appunto visto che «il mondo sarebbe sul punto di *perdere la ragione*, addirittura di *perdersi come mondo*» (SC, 177), ma di che “fine” si tratta? Ora, l’ipotesi che Derrida tenta di saggiare è che, da un lato, si tratti di una crisi già in atto e quindi irrimediabile, ma che, dall’altro lato, questa stessa crisi rimandi ad una fondamentale assunzione di responsabilità.

Per spiegare questo punto Derrida si serve di un’immagine tratta dall’ambito *marittimo*. Derrida presenta infatti la crisi della ragione come una sorta di *incagliamento accidentale* di una nave. Ora, questo fenomeno in cui la nave, toccando il fondo, si arena accidentalmente, rappresenta certamente un incidente, ma è per Derrida da considerarsi allo stesso tempo come un *evento*: «capita [*arrive*], capita perché, senza poterlo prevedere né calcolare, la nave affonda» (SC, 176). Ma la crisi odierna della ragione può essere

²¹⁸ Sull’interpretazione del “come se” kantiano Derrida ha molto scritto, in quanto lo riteneva un punto assolutamente cruciale. Cfr. J. DERRIDA, *Università senza condizione*, cit., pp. 23-24, dove lo si definisce come «una sorta di fermento decostruttivo».

assimilata anche ad un incagliamento di tipo *intenzionale*. Quest'ultimo, secondo Derrida, «avviene quando (questa volta intenzionalmente, liberamente, deliberatamente, in modo calcolabile e calcolato, autonomo) il capitano di una nave, poiché non riesce a mantenere la rotta, si prende la responsabilità di toccare il fondo – e anche questa decisione assomiglia a un evento» (SC, 177). Ecco allora che, fuor di metafora, è come se il destino della ragione fosse oggi in bilico tra un irrimediabile quanto autonomo crollo ed una capitolazione frutto in qualche modo di un'accelerazione deliberata della crisi medesima. In altri termini, da un lato ci si trova di fronte ad un imminente disastro della ragione, dall'altro si apre la possibilità che questo stesso disastro, questa fine della ragione, possa in qualche modo essere “condotta”, gestita, ovvero che vi sia in questo disperato tentativo di arrembaggio la possibilità di essere in qualche modo partecipi della sorte della ragione. Afferma infatti Derrida: «tra l'incagliamento intenzionale e quello accidentale, sosterranno lo sforzo disperato di salvare da un disastroso naufragio, nel peggior momento di una sconfitta confessata, ciò che resta dell'onore alla fine di una battaglia persa per una giusta causa, una nobile causa, la causa della ragione che ci terremo a *salutare* un'ultima volta, con la malinconia escatologica di una filosofia in lutto» (SC, 177, corsivo nostro).

Si noti l'utilizzo del verbo “salutare” cui Derrida ricorre sfruttando il doppio senso di *salut*, che significa sia *salvezza* che *saluto*, quindi sia salvaguardia, mantenimento, che dinamica di commiato, di addio. In questo caso, precisa Derrida: «salvare l'onore corrisponderebbe non alla salvezza (*salut*) che salva, ma al saluto (*salut*) che saluta una partenza, il momento di separarsi dall'altro» (SC, 177). Ciò significa che, se da un verso sembra non aver più senso *salvare* la ragione (il processo di crisi è inarrestabile), dall'altro verso sembra pur sempre plausibile continuare a tentare di porsi adeguatamente di fronte a questa crisi, ovvero disporsi a *salutare*, appunto, adeguatamente la razionalità occidentale.

Ma che cosa significa tutto ciò? Che cosa potrebbe cioè significare apprestarsi a *salutare la ragione*? Significa anzitutto, per Derrida, rendersi conto della fatale logica ancora una volta di autoimmunizzazione che segna il destino della ragione. «La ragione stessa, la ragione come tale – osserva infatti Derrida –, sarebbe sul punto di divenire minacciosa; essa stessa sarebbe un potere, avrebbe il potere di minacciarsi da sola, di perdere il senso e l'umanità del mondo» (SC, 177). La ragione sarebbe cioè irrimediabilmente coinvolta in una dinamica di crisi ed autodecostruzione. Tuttavia, e in secondo luogo, si tratterebbe proprio di intendere tale logica non solamente in termini negativi di minaccia e distruzione, bensì nell'ottica della *chance*.

Ma, allora, quale *chance* potremmo trarre dalla crisi, dall'autodissoluzione della potenza della ragione? Si tratta, secondo Derrida, di *interpretare altrimenti la crisi*, ovvero, di tentare di pensare qualcosa che non sia semplicemente una crisi: «forse, il sisma che subiamo è più e meno grave di una crisi della ragione, è comunque qualcosa d'altro, al di là di una crisi della scienza e della coscienza, al di là di una crisi dell'Europa, al di là di una crisi filosofica che sarebbe, per riprendere un titolo di Husserl, una crisi dell'umanità europea» (SC, 179).

Per comprendere meglio il punto, Derrida decide di sviluppare il discorso in cinque direzioni, prendendo le mosse in particolare dal celebre monito di Husserl ad una presa di coscienza filosofica ed europea nell'esperienza di una crisi delle scienze e della ragione, e quindi facendo particolare riferimento all'opera di Husserl del 1935-1936 *Die Krisis der*

*europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*²¹⁹.

Innanzitutto, come noto, è lo stesso Husserl ad interpretare la crisi, se non in termini esplicitamente autoimmunitari (come fa Derrida), almeno in termini *medici*. Husserl infatti descrive la crisi come una “patologia trascendentale”, come una sorta malattia della ragione: «le nazioni europee – afferma – sono ammalate, la stessa Europa, si dice, è in crisi (*Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis*)»²²⁰. In questo modo, non solo estende l’applicabilità della problematica della salute ai popoli e agli Stati, ma utilizza la terminologia medica nella gamma completa dei suoi significati (il salvo, il sano, l’indenne o l’immune).

Ora, il *male* per Husserl è costituito in particolare da quello che egli definisce l’*obiettivismo*, il quale consiste in un oblio della finitudine e della storicità della ragione, nonché in una forma di unilateralità e specializzazione della ragione.

C’è da sottolineare come questo male, rappresentato dall’obiettivismo, non sia semplicemente accidentale. Anche Husserl sembrerebbe infatti suggerire che «è la ragione a mettere la ragione in crisi, in modo autonomo e quasi autoimmunitario» (SC, 183). L’incagliamento della ragione fa parte in qualche modo della dinamica vitale stessa in cui consiste l’affermazione del razionale: «lo si potrebbe mostrare, la “ragione” ultima, nel senso della causa o del fondamento, la ragion d’essere di questa autoimmunità fenomenologica trascendentale, risiede nella struttura stessa del presente e della vita, nella temporalizzazione di ciò che Husserl chiama il Presente Vivente (*die lebendige Gegenwart*)» (SC, 183). Osserviamo di passaggio come già in Husserl, dunque, la questione della ragione sia inseparabile dalla grande questione del vivente, della vita, e della dinamica autoimmunitaria di autoprotezione della vita.

C’è da aggiungere che, per Husserl, l’obiettivismo della ragione può consistere, a sua volta, certamente in una forma di *ingenuità razionalistica*, ma anche in una sorta di *schietto irrazionalismo*. L’irrazionalismo nasce infatti per Husserl «dall’interno stesso della ragione stessa, e corrisponde ad un certo uso perverso e amnestico della ragione che dipende, l’abbiamo appena visto, dalla specializzazione dei molteplici saperi, se non dalle ontologie regionali» (SC, 183).

Ma, più precisamente, «questo effetto irrazionalista assomiglia anche a un divenire delle logiche e delle razionalità plurali, quindi a un avvenire della ragione che *resiste all’unità teleologica della ragione*, dunque a questa idea di *compito infinito* che presuppone, almeno come proprio orizzonte, una totalizzazione organizzata delle verità, la “totalità delle verità” che citavo prima e che la responsabilità filosofica consisterebbe dunque nel rendere effettiva» (SC, 183).

Insomma, per Husserl occorre operare una rigorosa distinzione tra quelle che sono le filosofie “concrete” e invece il “compito infinito” in cui consiste la vera filosofia. Quest’ultima si configura come un tendere ad un polo teleologico che sia in grado di resistere alle razionalità in divenire. A sua volta, questa *unità teleologica* non è altro che il *telos* ideale della filosofia come fenomenologia trascendentale, ma riecheggia anche in ciò che, nelle antinomie kantiane, resisteva allo schema architettonico.

Tuttavia, questa idea di un *compito infinito*, di un teleologismo della ragione, in cui consisterebbe la “vera” filosofia a dispetto delle razionalità specializzate e particolari,

²¹⁹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, Haag 1954, pp. 314 sgg.; tr. it. (parzialmente modificata) di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1972, pp. 328 sgg.

²²⁰ *Ivi*, p. 315; tr. it, cit., p. 328.

non soddisfa pienamente Derrida. Il motivo principale consiste nell'idea che ogni tipo di teleologismo, di qualsivoglia idealismo o razionalismo trascendentale, consiste sempre in una limitazione o *neutralizzazione dell'evento*. E qui tocchiamo il punto centrale del discorso derridiano, il punto preciso in cui egli opera uno scarto critico nei confronti della tradizione: non solo rispetto alla tradizione di un certo irrazionalismo (la filosofia come ideale *utopico* di unificazione), ma anche rispetto alla tradizione dei Lumi, nel momento in cui i Lumi, costituendo immancabilmente un orizzonte di visibilità, finiscono per compromettere ugualmente la purezza del darsi dell'evento.

Per Derrida, l'intera tradizione razionalista, ma anche ogni tipo di trascendentalismo, di idealismo o di fenomenologia, conserva un elemento teleologico, una sorta di ultimo orizzonte di attesa. Per questa ragione essi in qualche modo finiscono per rendere impossibile l'esplicarsi di una novità vera e propria. Ciò che accade [*arrive*] si trova infatti ad essere necessariamente condizionato da un sia pur minimo orizzonte di prevedibilità. Ciò che si dà è in altri termini costretto a fare i conti, ad adeguarsi, ad un orizzonte che lo configura, e che quindi risulta *costituente*, non semplicemente ospitante. Afferma Derrida: «[...] la teleologia, il teleologismo che ordina così potentemente gli idealismi e i razionalismi trascendentali di Kant e Husserl, è anche ciò che limita o neutralizza l'evento. Il teleologismo sembra sempre inibire o sospendere, perfino contraddire, l'evenemenzialità di ciò che viene, [...]» (SC, 184).

In realtà, anche Husserl intendeva prendere le distanze non solo dall'irrazionalismo, ma anche dai Lumi e da «una sorta di mania meccanica o di feticismo dell'*Aufklärung*, di questo *must* dei Lumi» (SC, 185). Husserl infatti non intendeva minimamente proporre una riabilitazione del razionalismo e dei Lumi: a costo di apparire un reazionario (quando in realtà si considera in questo modo l'unico vero rivoluzionario radicale), egli si scaglia violentemente contro un *certo* razionalismo riscontrando in esso la radice stessa della crisi europea²²¹.

Anzi si potrebbe dire che Husserl non intende proprio *salvare l'onore della ragione*, laddove si intendesse ragione come razionalismo, anche se questo non significa che per Husserl la razionalità come tale costituisca una calamità, un male. Ritene piuttosto che la crisi, lo scacco del razionalismo sia soltanto apparente, e che ci si possa dunque ancora appellare ad un certo *eroismo* (non all'onore, dunque) della ragione. Si tratterebbe dunque per Husserl di salvaguardare, più precisamente, una "decisione eroica"²²², un fattore pratico, un intervento della volontà.

A questo punto Derrida dichiara di nuovo la propria perplessità: questo eroismo non pare al Nostro poi tanto diverso dal tentativo di "salvare l'onore della ragione". E tuttavia questo accento posto sulla *pratica* merita qualche riflessione in più, perché in effetti anche le riflessioni critiche di Derrida sembrano suggerire una virata da una forma di teoreticismo ad una razionalità per così dire pratica, ovvero risolvendosi in una forma di

²²¹ «Anzi sono convinto che io, il presunto reazionario (*der vermeintliche Reaktionär*), sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale (*als die sich heutzutage in Worten so radikal Gebärdenden*). Anch'io sono persuaso che la crisi europea affonda le sue radici un razionalismo erroneo (*in einem sich verirrrendem Rationalisms wurzelt*). Ma ciò non significa che la razionalità come tale sia una calamità [...]. D'altra parte noi ammettiamo volentieri (e da questo punto di vista l'idealismo tedesco ci ha preceduti di molto) che lo stadio di sviluppo della *ratio* costituito dal razionalismo del periodo illuministico era un errore (*eine Verirrung*), per quanto un errore comprensibile [concepibile, *begriffliche*]» (Ivi, p. 337; tr. it. cit., pp. 348-34).

²²² «La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria *vita* [corsivo di Derrida], la caduta nell'ostilità allo spirito (*Geistfeindschaft*) e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione (*Heroismus der Vernunft*) capace di superare definitivamente il naturalismo» (Ivi, pp. 347-348; tr. it. cit., p. 358).

dinamica, di esperienza, di prassi, appunto. La questione che dunque ora merita di essere approfondita è la seguente: che rapporto sussiste tra la ragione, la teoria, e la pratica o l'eroismo? Questo eroismo può essere ancora attribuito propriamente alla ragione? Per Husserl, come per Kant, la ragione è in fondo principalmente una ragione pratica, ovvero una metafisica della volontà libera. Tuttavia, in Derrida che senso può avere il concetto di "ragione pratica"? È la decostruzione semplicemente identificabile con una "ragione pratica"? Anticipiamo subito che per Derrida questa contaminazione tra teoria e pratica presenta quantomeno un problema. Derrida in particolare avanza l'ipotesi che l'husserliano eroismo della ragione dipenda ancora e in modo immanente, dalla ragione, e che quindi si renda necessario fare spazio ad una nuova dimensione di eccedenza della ragione, ben al di là della pratica.

Ma prima di affrontare direttamente la questione, occorrerà operare un ulteriore affondo circa il modo husserliano di intendere le perversioni critiche della ragione (naturalismo e obiettivismo). Secondo Husserl, la specificità dell'obiettivismo consiste nel fermarsi sulla soglia dell'*esattezza*, della calcolabilità, mentre invece esiste una forma di pensiero più radicale, il pensiero filosofico, che mira piuttosto al *rigore*. Husserl, infatti, come noto, distingueva il più possibile tra *esattezza* e *rigore*, e riteneva che potesse esistere un tipo di rigore non riducibile all'*esattezza* scientifica e tuttavia non privo di razionalità e d'indubitabilità: si tratta della «possibilità di un incalcolabile che non sia né irrazionale né indubitabile» (SC, 190). È proprio in quest'idea di un'*incalcolabilità razionale e rigorosa* che risulta possibile, secondo Husserl, situare il vero *topos* della ragione.

Si tratta di un'idea che, per la verità, è già carica di una tradizione. È infatti ancora Kant, ad esempio, a conferire un ruolo fondamentale a quella che egli definisce la "dignità" (*Würde*), intendendo con questo termine ciò che è proprio del regno dei fini e che si contrappone a ciò che invece ha un prezzo ed è calcolabile. Derrida osserva come proprio quest'idea di una dignità incalcolabile abbia esercitato un influsso talmente radicato nella nostra tradizione che si può dire che essa sia alla base dei discorsi e delle istituzioni internazionali dei diritti dell'uomo e dei performativi giuridici moderni. Anche tutta la questione di diritto internazionale sui cosiddetti crimini di guerra risulta interamente segnato da questa assiomatica kantiana.

Comunque sia, ciò che emerge sia dalla prospettiva kantiana che da quella husserliana è il fatto che l'*incondizionalità* resta «l'ultimo ricorso, il principio assoluto della ragione pura» (SC, 192). Certo, l'incondizionalità è, allo stesso tempo, il fattore che subordina la ragione teoretica a quella pratica (ad esempio in Kant, è in particolare la ragione pratica a possedere un interesse incondizionato, mentre la ragione speculativa ha un interesse condizionato). Ma in questo modo Derrida può dire di aver guadagnato il punto *più essenziale* della razionalità: l'incondizionalità. L'interesse incondizionato, sarebbe, al livello più profondo, il senso della razionalità come essa ci è stato tramandato dalla tradizione più illustre, sarebbe il concetto stesso di razionalità.

Allora, riprendendo le questioni lasciate in sospeso circa il rapporto tra eroismo/pratica e ragione, ovvero se sia possibile e cosa possa significare oggi "salvare non più l'onore, ma almeno un certo eroismo della ragione", eccoci giunti alla "mossa" di Derrida: per il Nostro occorre cercare di intendere questa ingiunzione in un modo completamente diverso, se davvero si vuole tentare di uscire dall'*impasse* tra teoria e pratica. In che modo? Ecco la risposta decisiva: tendendo «l'orecchio verso una provenienza ancora più lontana di questo razionalismo incondizionato dell'incondizionato nelle grandi, esigenti, rispettabili e singolari forme che esso ha preso con l'idealismo trascendentale, che sia di Kant o di Husserl» (SC, 192). Si tratta cioè per Derrida di spingersi oltre questa stessa tradizione, rileggendola anzitutto come

espressione di un ben più ampio e radicato *ipsocentrismo*. Una volta trovato questo comune appartenere ad una tradizione di ipsocentrismo, si tratta di porre in questione quello che è il presupposto in comune, ovvero proprio la presupposizione di una *teleologia* fondamentale. Afferma Derrida: «Guardiani responsabili, quali dobbiamo essere, di quest'eredità, abbiamo anche il dovere di riconoscervi, in entrambi i casi, e nell'orizzonte di un'idea infinita come compito infinito per la ragione pratica, una potente *teleologia*» (SC, 192-193).

Anche laddove essi tentano, come abbiamo visto, di criticare la presupposizione di ordini di visibilità e quindi di spingersi a livelli sempre meno ingenui, secondo Derrida essi finiscono comunque per confidare in una sia pur ultima forma di teleologismo. Persino laddove essi arrivino a parlare di incondizionalità, Derrida percepisce che non viene mai meno il saldo quanto pericoloso ancoraggio ad una forma di *telos*, di ideale. Allora si tratta di vedere se sia possibile pensare una forma di incondizionalità *del tutto* scevra da qualsivoglia forma di teleologismo, di trascendentalismo, perché solamente a questa condizione può essere possibile e concepibile un *avvenire* e un *divenire* della razionalità. Ciò che infatti Derrida si cura di salvaguardare è che la ragione non costituisca un assetto preordinativo, costituente la realtà, quanto piuttosto un *evento* di pensiero, ossia che sia apertura al reale, «a ciò che *viene*, all'*evento di CIO' CHE viene e di CHI viene*, di ciò che arriva *attraverso* la ragione e *alla* ragione» (SC, 193).

Sottolineiamo il punto: l'evento è ciò che avviene *per mezzo* della ragione e alla ragione. Evento e razionalità non sono dunque sinonimi, eppure non si dà razionalità senza disponibilità all'evento. Certo, in questo modo si profila una concezione della razionalità del tutto paradossale, anzi potremmo dire *impossibile*, poiché impossibile è, come sa bene Derrida, un'assenza totale di orizzonti come apertura disarmata a ciò che viene. Inoltre, l'essenza stessa dell'evento, le condizioni per cui è possibile chiamare evento un evento, paiono contraddire risolutamente tutto ciò che può significare classicamente la razionalità. Infatti, l'evento è contraddistinto dal fatto che ciò che avviene, avviene «una volta, una sola volta, una prima e unica volta, in modo sempre singolare, unico, eccezionale, insostituibile e imprevedibile, incalcolabile» (SC, 193), mentre risulta difficile, se non appunto impossibile, pensare la razionalità al di fuori di un qualche orizzonte di visibilità, e quindi totalmente al di là della sfera dei Lumi. Eppure, per il Nostro, è proprio ad *un nuovo Illuminismo*, a ben *altri Lumi* che occorre rivolgere lo sguardo. Si tratta di vedere «se c'è una possibilità di accordare il pensiero dell'evento incondizionale a una ragione che sia altra rispetto a quella di cui abbiamo appena parlato, e cioè la ragione classica di ciò che si presenta e annuncia la sua presentazione secondo l'*eidòs*, l'*idea*, l'ideale, l'Idea regolatrice o, altra cosa equivalente, il *telos*» (SC, 194). È chiaro che l'impossibilità, ovvero l'aporeticità, di questi *altri Lumi* risiede proprio nell'incondizionalità che dovrebbe caratterizzarli, nel fatto di dover costituire un *orizzonte senza orizzonte di attesa*, una sorta di *attività passiva*.

Cerchiamo di chiarire ulteriormente la questione.

Quando Derrida afferma che bisogna intendere “più da lontano” l'appello a salvare l'onore della ragione intende anzitutto, come accennavamo, ricondurre questa concezione classica della ragione al lungo corso del logocentrismo, dell'ipsocentrismo, il quale affonda le sue radici, come abbiamo visto, nelle opere di Platone, di Aristotele e nei testi della tradizione cristiana. Abbiamo infatti già visto come, specialmente in Platone, il principio primo colleghi indissolubilmente il fattore del *sapere* con quello del *potere*, nonché con l'intera assiomatica paternalistica, ovvero con tutta la schematica fallogocentrica. Ma ciò che qui importa è sottolineare come per Derrida la razionalità si istituisca, per così dire, in modo paradossale, ovvero indelebilmente segnata da un'aporeticità di fondo. Quest'aporeticità consiste nel fatto che la razionalità, da un lato,

consiste nel ricercare i fondamenti, le basi, le condizioni del sapere, ma, dall'altro lato, essa è altrettanto tesa alla ricerca del principio assoluto, dell'incondizionale. Afferma Derrida: «la razionalità della ragione è destinata per sempre, universalmente, per ogni avvenire e ogni divenire possibili, a dibattersi *tra*, da una parte, tutte queste figure e condizioni dell'ipotetico e, dall'altra parte, la sovranità assoluta dell'an-ipotetico, del principio incondizionale, del principio assoluto, di questo principio che io qualifico *sovrano* [...]» (SC, 195). In altri termini ancora, da un lato, la ragione è calcolo, determinazione, posizione di limiti e condizioni, ma, dall'altro lato, essa è tensione ad eccedere questo stesso calcolo che essa fonda. E in questa sua seconda tendenza ad eccedere il calcolo, ad essere esigenza incondizionale dell'incondizionato, essa si configura precisamente come principio *sovrano*.

La sovranità infatti è, come abbiamo visto, strettamente connessa al fenomeno dell'incondizionalità e dell'eccezione. E tuttavia lo sforzo di Derrida, la sua sfida, consisterà nel tentativo di pensare una razionalità che, pur mantenendo questo essenziale indirizzarsi all'incondizionalità, faccia venire meno il suo potere, la sua forza, la sua azione. Ancora una volta, si tratta del tentativo paradossale, impossibile e impensabile di *dissociare sovranità e incondizionalità*. «Domandiamoci, dunque, se non sia possibile *oggi*, nella luce del giorno d'oggi, pensare e mettere alla prova questa dissociazione che sembra impossibile e impensabile, irriducibile al *logos*, o quanto meno al *legein* interpretato come raccolta e raccoglimento [...]» (SC, 202). Si tratterebbe, in altri termini, di pensare una ragione *diastenica*, es-posizione assoluta alla venuta dell'altro, attività fondamentalmente passiva, mera disponibilità alla venuta dell'altro, mera ospitalità.

Ora, quel movimento di pensiero, o meglio quell'evento di pensiero, che solo tenta di mantenersi in questo im-possibile equilibrio tra queste due esigenze contrapposte (*double bind*) non è altro che la *decostruzione*.

Quest'ultima rappresenterebbe dunque quella forma di «razionalismo incondizionale che non rinuncia mai – proprio in nome dei Lumi a venire e nello spazio da aprire di una democrazia a venire – a sospendere in maniera argomentata, discussa, razionale, tutte le condizioni, le ipotesi, le convenzioni e le presupposizioni, a criticare incondizionalmente tutte le condizionalità [...]» (SC, 203). Ma soprattutto questo pensiero decostruttivo, questa ragione a venire dovrà presentarsi ed essere ripensata come *evento di pensiero*. Afferma infatti Derrida: «si tratta di pensare la ragione, di pensare il venire del suo avvenire e del suo divenire come esperienza di *ciò che* viene e di *chi* viene, di ciò che o di chi arriva – evidentemente, come altro, come eccezione o singolarità assoluta di un'alterità non riappropriabile dall'ipseità di un potere sovrano e di un sapere calcolabile» (SC, 209). E associare la ragione all'evento significa, come abbiamo visto, che la ragione deve fare *epoché* di ogni orizzonte di visibilità, di teleologismo, di «ogni astuzia della ragione teleologica che dissimuli a se stessa ciò che può capitarle e che può colpire la sua ipseità in modo autoimmunitario» (SC, 204), deve in qualche modo fare eccezione di sé, del suo essere principio sovrano, ovvero ripensare altrimenti il proprio potere, come un'incondizionalità senza sovranità²²³.

E tuttavia, questa apertura ad un pensiero dell'evento non significa una riabilitazione dell'irrazionale, poiché in fondo si tratta di un'apertura richiesta dalla ragione medesima, si tratta di un'esigenza legittima della ragione: «è la ragione stessa che ci ordina di dirlo, lungi dal lasciare questo pensiero dell'evento abbandonato a un qualche oscuro irrazionalismo» (SC, 204). Il fatto che l'evento debba, per essere tale, forare ogni orizzonte di prevedibilità, di comprensibilità, di pensabilità *assomiglia* ad una sospensione della ragione in direzione di un irrazionalismo, ma, in realtà, questa

²²³ Cfr. il paragrafo 3.7 “L'ipsocentrismo e la decostruzione della sovranità”.

sospensione della ragione è l'unico modo per pensarla adeguatamente: è la ragione stessa a richiedere che si faccia eccezione di sé, ovvero ad ammettere un'eccedenza. L'evento non è, insomma, *contro* la ragione: il fatto di contestare un'ideo-crazia o un teleologismo che tendono ad annullare o a neutralizzare, per immunizzarsi, l'evenemenzialità dell'evento è anzi l'unica possibilità per pensare adeguatamente, cioè razionalmente, una cosa come un avvenire e un divenire della ragione» (SC, 205)²²⁴.

Certo, questa interruzione della ragione, del sapere, della conoscenza sembra introdurre come un momento di "follia", e tuttavia è necessario correre questo rischio se si vuole fare della razionalità non l'esecuzione, l'applicazione o lo svolgimento di un programma (sia pure «nella forma raffinata di norme teleologiche, di valori, di regole, addirittura di doveri, vale a dire di debiti da saldare o di cui riappropriarsi, quindi da annullare in un circolo ancora economico» (SC, 205-206)), bensì un'assunzione di *responsabilità*. Dopo tutto, come abbiamo detto all'inizio di questo capitolo, è proprio alla *responsabilità* dei filosofi a venire che Derrida rivolge il suo appello e la sua speranza.

V'è inoltre da notare come a questa disponibilità al darsi dell'evento, alla venuta di un'impossibilità imprevedibile corrisponde, secondo Derrida, il darsi di una *singularità incalcolabile ed eccezionale*. Perché – spiega il Nostro – «un evento calcolabile e che ricade, come un caso, come oggetto di un sapere, sotto la generalità di una legge, di una norma, di un giudizio determinante o di una tecnoscienza, dunque di un poter-sapere e di sapere-potere, non è, *almeno in questi termini*, un evento. In assenza di questa singolarità assoluta dell'incalcolabile e dell'eccezionale, non capita (*arrive*) nulla né alcuno, non capita nulla d'*altro* e quindi nulla» (SC, 209).

In questo modo, Derrida delinea un'idea di ragione quasi impensabile ed impossibile. Infatti, «secondo una *transazione* ogni volta inaudita, la ragione transita e transige fra, da una parte, l'esigenza ragionata del calcolo o della condizionalità, e, dall'altra parte, l'esigenza intransigente, cioè non negoziabile, dell'incalcolabile incondizionale» (SC, 214, corsivo nostro). Ma se la ragione consiste in questo *double bind* di calcolabilità e incalcolabilità, come può *accadere* di fatto? Questa *transazione* tra il condizionale e l'incondizionale non può che apparire come impossibile e non può che votare la ragione stessa all'impossibilità del darsi come tale. Il modo stesso attraverso cui la ragione si mantiene in vita sembra essere allo stesso tempo ragione della sua impossibilità. Di nuovo, questa transazione impossibile non è altro che la rideclinazione di un'aporia autoimmunitaria. E, come abbiamo visto, «non esiste profilassi sicura contro l'autoimmunità. Per definizione» (SC, 215). Ma allora dobbiamo rassegnarci a dire che l'avvenire della ragione è semplicemente impossibile?

Derrida complica la faccenda innanzitutto riprendendo l'idea, già analizzata, di *invenzione* dell'evento. Si tratta infatti di reinventare ogni volta, in ogni situazione particolare, la legge, la norma, la massima che accolga ogni volta l'evento a venire. Per cui vi sono decisione e responsabilità solamente laddove vi sia un tentativo di reinvenzione.

Tuttavia, Derrida introduce a questo punto anche un altro concetto decisivo. Si tratta dell'idea di *ragionevolezza*. Quest'ultima risulta decisiva in quanto costituisce precisamente il punto d'incontro/scontro tra le due esigenze contraddittorie della ragione. Essa viene definita infatti una «scommessa ragionata e argomentata di questa transazione tra le due esigenze apparentemente inconciliabili della ragione, tra il calcolo e l'incalcolabile» (SC, 215). L'onore della ragione, nonché la sua ultima *chance* di successo, sembra allora risiedere proprio in quest'ammissione e sopportazione di una

²²⁴ Cfr. SC, 205.

possibilità impossibile, ovvero nel tentativo di tenere aperta la possibilità, di ipotizzare, e non di escludere anticipatamente, la possibilità dell'impossibile, dell'impensabile, dell'incalcolabile. Non si tratta di attestare, di documentare, di registrare l'incalcolabile, perché l'incalcolabile resta per definizione non catturabile nelle maglie del raziocinio, del calcolo, resta tutt'altro. Tuttavia, la considerazione dell'esistenza di un incalcolabile è *richiesta necessariamente* dalla ragione²²⁵.

Tutta la difficoltà sta nel fatto che la ragione, anche per Derrida, consiste precisamente in una sorta di autotrascendimento, di autodelimitazione, che riprende così una tradizione millenaria della finitezza della ragione rideclinandola però in termini autoimmunitari.

Ma c'è di più. Come abbiamo accennato, in questa rideclinazione della tradizionale concezione della finitezza della ragione si gioca altresì il destino del rapporto tra *razionalità* e *fede*. Questo rapporto era stato introdotto in tutta la sua problematicità nel saggio *Fede e sapere*, ma solo nella seconda sezione di *Stati canaglia* esso trova una sorta di "risposta".

Ecco precisamente il punto in cui Derrida ricolloca la "fede" all'interno dell'orizzonte razionale: proprio in quello scarto impossibile tra calcolabile e incalcolabile su cui si regge la ragione. Afferma Derrida: «lo *iato* fra queste due postulazioni altrettanto razionali della ragione [il calcolo e l'incalcolabile], questo eccesso di una ragione che si supera da sé e che si apre così al suo avvenire e al suo divenire, questa es-posizione all'evento incalcolabile, sarebbe anche lo spaziamento irriducibile della *fede*, del credito, della credenza senza cui non vi è legame sociale, indirizzo all'altro, proba onestà, promessa da onorare, onore, fede giurata o pegno da dare» (SC, 217, corsivi nostri).

Questa ridefinizione della razionalità in direzione della ragionevolezza porta dunque con sé una parallela riabilitazione di un'idea di fede che però non ha nulla di dogmatico o di religioso. «Questo *iato* – precisa infatti Derrida – apre lo spazio *razionale* di una fede ipercritica, senza dogma e senza religione, irriducibile a qualsiasi istituzione religiosa o implicitamente teocratica» (SC, 217, corsivo nostro). La fede non è da intendersi *contro la ragione*, non costituisce infatti uno sforamento verso l'irrazionalismo, l'oscurantismo o la dissennatezza: «questa fede – precisa invece Derrida – è un altro modo di mantenere la ragione (*raison garder*), per quanto folle essa sembri» (SC, 217). Per parlare di fede non è necessario infatti attingere alle rivelazioni²²⁶, bensì si tratta di un fattore, quello del credere, già in contaminazione originaria col sapere. La fede in altri termini farebbe già parte integrante della dinamica "naturale" del conoscere.

Il concetto di *ragionevole*, d'altronde, è già, per Derrida, uno spostamento del concetto di ragione in direzione della fede (c'è un ponte molto sottile che lega fede e ragionevolezza), in quanto rappresenta in qualche modo, come la fede, un'*eccedenza* rispetto al razionale. Un'*eccedenza*, tuttavia, non del tutto estranea, paradossalmente, al razionale stesso. Afferma il Nostro: «Nel punto acuminato (*à la pointe acérée*) della sua estrema difficoltà, addirittura della sua im-possibilità, ciò che chiamo qui, in queste frasi e non in altre), il *ragionevole*, è ciò che, portando nella sua *portata* la *pre-ferenza* stessa, sarà sempre *preferibile* – e quindi irriducibile – al razionale che esso eccede» (SC, 224). Mentre il razionale, a rigore, appartiene all'ambito della calcolabilità, della giustezza della ragione giuridica e calcolatrice, «il *ragionevole*, invece, farebbe di più e altro: terrebbe sicuramente conto della calcolabilità della *giustezza* giuridica, ma compirebbe uno sforzo, attraverso la transazione e l'aporia, in direzione della *giustizia*» (SC, 224).

²²⁵ Cfr. *supra* il concetto di *possibilità necessaria*.

²²⁶ Cfr il paragrafo 5.8 "Il messianico senza messianismo".

Ciò che conta dunque è questa leggera ma decisiva differenza, questo slittamento tra razionale e ragionevole che comporta al contempo uno spostamento dal piano del calcolabile al piano dell'incalcolabile, ovvero – precisa a questo punto il Nostro – al piano della *giustizia*. Giustizia, che, come abbiamo visto, significa rapporto con il tutt'altro, apertura alla venuta dell'altro, all'evenemenzialità. L'incalcolabile non è eccedente la ragione nel senso di negarla, anzi è ragionevole proprio perché impossibile. D'altronde, come rammenta spesso Derrida, solo l'impossibile può accadere: «Il ragionevole, come lo intendo qui, – afferma il Nostro – sarebbe una razionalità che tiene conto dell'incalcolabile, per renderne conto, proprio laddove questo sembra impossibile, per prenderlo in conto o fare i conti *con* lui, cioè con l'evento di *ciò che* viene o di *chi* viene» (SC, 224).

È in ultima istanza proprio quest'idea di una ragionevolezza, ovvero di una razionalità contaminata con una fede “senza” dogma a costituire l'unico possibile fattore ultimo di legame e raccordo in questo periodo di crisi, di frantumazione e di dispersione delle razionalità. Insomma, se ancora il tentativo di “salvare l'onore della ragione” può avere qualche *chance* è solo nei termini di ragionevolezza, nel preciso senso con cui abbiamo tentato di descriverla, ovvero nel senso di un'apertura a una fede senza dogma il cui intimo respiro possa ancora definirsi di carattere razionale. Conclude infatti Derrida: «se il minimo semantico che possono mantenere i lessici della ragione, in tutte le lingue, è la possibilità ultima, se non di un accordo, almeno di un indirizzarsi, che è universalmente promesso e incondizionatamente affidato all'altro, allora *la ragione resta l'elemento o il respiro di una fede senza chiesa e senza credulità*, la ragione d'essere del pegno, del credito, della testimonianza al di là della prova, la ragion d'essere del credito dato all'altro o della credenza *nell'altro* – e quindi anche nello spergiuro» (SC, 218, corsivo nostro).

§ 5.10 L'Europa a venire

Per Derrida, come avevamo anticipato all'inizio del precedente capitolo, è in gioco la ridefinizione di un *diritto* internazionale, ovvero di una forma internazionale, anzi, universale, di sovranità. Occorre rinvenire – osserva Derrida – «un nuovo diritto internazionale, una nuova forza internazionale al servizio di nuove istituzioni internazionali, un nuovo concetto, una nuova figura concreta della sovranità, e degli altri nomi, senza dubbio, per tutte queste cose a venire» (FT, 128).

Ora, per Derrida, il primo obiettivo è «quello di un'istituzione internazionale del diritto o di una corte internazionale di giustizia, che dispongano della loro forza autonoma» (FT, 123). Infatti per poter affermarsi in qualche modo è necessario il poter disporre di una qualche forza. E così, anche nel caso di un'istituzione di tipo internazionale perché possa affermarsi è necessario che essa possa disporre di una qualche *forza effettiva*.

Naturalmente Derrida pensa all'ONU e specialmente al ruolo che in esso dovrebbe assumere il Consiglio di Sicurezza. Infatti, come in parte già anticipato, tutto dipende in ultima analisi dal destino di questo organo centrale dell'istituzione giuridica internazionale. Continua Derrida: «Questo presuppone che un'istituzione come l'Onu (una volta modificata nella sua struttura e nel suo statuto – penso soprattutto al Consiglio di sicurezza) disponga di una forza d'intervento sufficiente e non dipenda più, per mettere

in opera le sue decisioni, da Stati-nazione ricchi e potenti, realmente o virtualmente egemonici, in grado di piegare il diritto a loro vantaggio o ai loro interessi. Spesso in modo piuttosto cinico» (FT, 123).

Il fatto che possa dotarsi di una forza parrebbe in contraddizione con l'idea di una istituzione che consista precisamente nell'oltrepassare il piano delle singole sovranità statali per accedere ad una dimensione di universalità. E tuttavia se quest'istituzione non fosse appunto dotata di una forza non potrebbe affermarsi in alcun modo. L'istanza della forza le è dunque necessaria, quantunque incompatibile. Siamo quindi di fronte, con quest'idea di una sovranità universale, ad una istituzione strutturalmente *aporetica*. E tuttavia, per Derrida, se si vuole preservare una *chance* all'avvenire della democrazia occorre tentare di pensare questa "cosa impossibile".

Osserva infatti il Nostro: «Benché io non dia al diritto l'ultima parola riguardo l'etica, la politica e qualsiasi altra cosa, benché quest'unità della forza e del diritto (richiesta dallo stesso concetto di diritto, come Kant spiega molto bene) non sia solamente *utopica* ma *aporetica* (in quanto implica che al di là della sovranità dello Stato-nazione, ovvero al di là della sovranità democratica – i cui fondamenti onto-teologici devono essere decostruiti – si ricostruisca comunque una nuova figura, non necessariamente statale, di sovranità universale, di diritto assoluto che disponga di tutta la forza autonoma di cui essa ha bisogno), continuo a credere che è la fede nella possibilità di questa cosa impossibile, e in verità indecidibile dal punto di vista della conoscenza, della scienza e della coscienza, a dover determinare tutte le nostre decisioni» (FT, 124).

Per Derrida «non si tratta di attraversare, com'è il caso al giorno d'oggi, delle crisi più o meno provvisorie della sovranità per sfociare in uno Stato mondiale, uno Stato-mondo» (FT, 129). Non si tratta cioè semplicemente di trasferire il concetto di sovranità a livello internazionale, bensì di auspicare l'avvento di una sorta di «sovranità (diciamo piuttosto, e più semplicemente, poiché il nome di sovranità rimane troppo equivoco, ancora troppo teologico-politico: forza o potenza, *-crazia*), di una *-crazia* alleata, o persino unificata, non solo con il diritto ma anche con la giustizia» (FT, 129).

Ora, all'interno del panorama internazionale assume per Derrida un ruolo ed un significato speciale proprio l'Europa. Per Derrida, l'Europa rappresenta infatti quel soggetto che «lascia aperta, per principio e per legge, una prospettiva di perfettibilità in nome del "politico", della democrazia e del diritto internazionale» (FT, 122). Essa quindi costituirebbe il soggetto più adatto ad incarnare quello spirito messianico che solo consentirebbe l'avvenire della democrazia. Solo l'Europa può incarnare insomma lo spirito di una forza internazionale di tipo nuovo.

Per Derrida è infatti decisiva una certa *differenziazione* tra l'America e l'Europa. Afferma Derrida: «Ciò che ai miei occhi conta molto, per l'avvenire, e vi ritornerò, è anche una certa differenza o addirittura, almeno fino a un certo punto ed entro certi limiti, un'opposizione tra gli Stati Uniti (diciamo piuttosto, più onestamente, per non essere troppo ingiusti con la società americana, ciò che *domina* e anche *governa* negli Stati Uniti) e una certa Europa» (FT, 124). Per Derrida si tratta di rilevare all'interno del mondo Occidentale, una sorta di differenza di ruoli tra quello che è il soggetto americano ed il soggetto invece di una Europa a venire. Dal momento in cui si riconosce nell'America l'autorappresentazione della *democrazia universale*, con tutte le aporie e gli effetti di perversità che ciò comporta, l'ipotesi generale che Derrida avanza sarà quella di vedere invece nel soggetto europeo la possibilità dell'incarnarsi di una *democrazia a venire*.

In realtà, questa contrapposizione tra America ed Europa nell'ambito dell'Occidente non è mai facilmente determinabile. E Derrida non intende cadere nella banale opposizione tra Oriente ed Occidente: «[...] la "coalizione" che si sta formando

attorno agli Stati Uniti rimane fragile ed eteroclitica. Essa non è solamente occidentale e il “fronte” senza fronte di questa “guerra” senza guerra non oppone l’Occidente all’Oriente, né all’Estremo Oriente (la Cina ha finito per unirsi, a modo suo, alla coalizione), né al Medio Oriente, in cui tutti i paesi hanno condannato, più o meno sinceramente, il terrorismo e si sono impegnati a combatterlo. Alcuni lo fanno in maniera totalmente retorica, altri fornendo un sostegno militare e logistico. Quanto ai paesi europei e alla Nato, il loro coinvolgimento nella cosiddetta “coalizione” rimane anch’esso molto complesso; è diverso da un paese all’altro e le opinioni pubbliche sono lungi dall’essere favorevoli a iniziative americane. L’evoluzione delle alleanze, l’avvicinamento tra la Russia di Putin e gli Stati Uniti di Bush, la solidarietà almeno parziale della Cina geopolitica, aiuta, ma anche complica il gioco americano, che ha bisogno di tutti questi accordi per agire» (FT, 125).

Derrida precisa come non si tratti, inoltre, di una posizione meramente *eurocentrica*. Afferma infatti: «Lo dico senza eurocentrismo. È per questo che parlo di una *nuova* figura dell’Europa» (FT, 125). Di certo Derrida non è sicuro di potersi riferire all’Europa così come è concretamente riconoscibile «nell’Europa o nella Comunità Europea *tale quale esiste* o si annuncia *de facto*» (FT, 125). Forse non esiste ancora nessun soggetto atto a incarnare ciò che ha in mente Derrida. Non esiste ancora o non può esistere? Forse *non può* esistere, e si tratta di un soggetto impossibile da distinguere nettamente dal resto dell’Occidente, impossibile da identificare puramente, ma per Derrida questa “cosa impossibile” è proprio ciò che oggi resta da ricercare e da pensare se si vuole lasciare aperto un varco a quella cosa altrettanto impossibile che è la democrazia a venire.

Come si vede, il contributo di Derrida potrebbe sembrare quasi minimo. In effetti, forse egli si limita a tracciare la strada di un lavoro immenso ancora tutto da svolgere e da delineare. E tuttavia egli ritiene che questo tracciamento, se pur inaugurale, costituisca un passaggio obbligato per poter intendere ed eventualmente aprire all’avvenire l’attuale scenario politico internazionale. Afferma Derrida: «Per introdurre qui le distinzioni necessarie (sia concettuali che pratiche!), sono necessari degli immensi sforzi, ma tutti dovranno prendere in considerazione le condizioni, cioè le sovradeterminazioni autoimmunitarie sulle quali insisto» (FT, 128).

Ora, per Derrida, recuperare il soggetto europeo significa farsi carico anzitutto della sua eredità, la quale è, sempre secondo il Nostro, di matrice fondamentalmente cristiana. È solo un’Europa col tutto suo portato di una tradizione cristiana che per Derrida può intraprendere il ruolo che le è riservato. Osserva infatti il Nostro: «Senza rinnegare la sua memoria, ma al contrario attingendovi come da una risorsa indispensabile, l’Europa potrebbe apportare un contributo essenziale all’avvenire del diritto internazionale del quale parlavo poco fa» (FT, 125).

Vi sarebbe in particolare una *specificità* di questa eredità cristiana europea che obbliga oggi Derrida a conservare il riferimento, per quanto circospetto, prudente, corredato di interminabili virgolette, proprio all’Europa, e a conservarne il nome. «Ma io insisto nel nominare “l’Europa”, fosse anche tra virgolette, perché, nella vasta e paziente decostruzione necessaria per la trasformazione a venire, l’esperienza che l’Europa ha inaugurato dai tempi dell’Illuminismo (*Lumières, Aufklärung, Enlightenment*) per quanto riguarda i rapporti tra il politico e il teologico, o piuttosto il religioso, pur rimanendo senza dubbio ineguale, incompiuta, relativa, complessa, avrà pur sempre lasciato, nello spazio politico europeo e per quanto riguarda la dogmatica religiosa (non dico la religione o la fede, ma per quanto riguarda l’autorità della dogmatica religiosa sulla politica), *dei segni assolutamente originali*, che non si trovano né nel mondo arabo, né nel mondo musulmano, né in Estremo Oriente e neanche, ed ecco il punto più delicato,

nella democrazia americana, in ciò che, *di fatto*, dirige non tanto i principi, ma la realtà dominante della cultura politica americana» (FT, 125-126, il primo corsivo è nostro).

Ora, è in *Oggi l'Europa*, e in particolare nel saggio intitolato *L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, che Derrida intende approfondire lo statuto ed il ruolo specifico di questa Europa a venire. Ma, proprio in apertura di questo saggio, Derrida si chiede se non si tratti di un proposito in qualche modo impossibile, in quanto questo soggetto che cerchiamo di delineare appare oramai come un soggetto finito, vecchio, stanco, come un'idea che ha esaurito ogni risorsa. Come scommettere ancora – si chiede il Nostro – su di un qualcosa che pare sulla via dell'agonia? Come pensare ad un'Europa a venire che non si riduca a questo soggetto in esaurimento, in crisi? E tuttavia per Derrida una tale questione merita ancora un ultimo tentativo di svisceramento di una qualche specificità, di un qualche «corpo vergine» in un soggetto che pur appare nell'esaurimento delle proprie virtualità semantiche. Per Derrida, insomma, parlare di Europa porta con sé un'«esperienza angosciata dell'imminenza, attraversata da due certezze contraddittorie: il vecchissimo soggetto dell'identità culturale in genere (prima della guerra si sarebbe forse parlato di identità “spirituale”), il vecchissimo soggetto dell'identità europea, ha certo la venerabile antichità di un tema esaurito. Ma forse questo “soggetto” conserva un corpo vergine. Il suo nome maschera forse qualcosa che non ha ancora un volto? E noi ci chiediamo nella speranza con timore e tremore, a che somiglierà quel volto» (OE, 11-12).

Insomma, siamo di fronte al problema quanto mai attuale dell'*identità*, culturale o meno, europea: si tratta di un'identità già configurata, già data, oppure, ed in che senso eventualmente, a venire? È in grado questa realtà di costituire una vera novità, una vera alternativa? Osserva Derrida: «Siamo più giovani che mai, noialtri europei, perché una certa Europa non esiste ancora. È mai esistita? Noi siamo come quei giovani che si alzano, sin dal mattino, vecchi e stanchi» (OE, 13).

Per formalizzare questa condizione strutturale dell'europeo, Derrida si serve di *due assiomi*. Il primo, il più generale, è quello della *finitezza*, secondo il quale l'Europa sarebbe appunto l'emblema della finitezza. Mentre il secondo assioma, più specifico se vogliamo, riguarda più direttamente i concetti di identità e di cultura, e quindi il problema dell'identità culturale. Infatti esso afferma che «*il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa*» (OE, 14). Questo significa che l'identità stessa di una cultura non può che formarsi attraverso l'esperienza della differenza da sé, e quindi attraverso un rapporto con l'altro da sé, da parte dell'identità culturale stessa. Il che è innanzitutto paradossale perché implica che ciò cui si tende, ovvero l'identità culturale, da un lato, deve essere in qualche modo presupposta, ma, dall'altro lato, e contemporaneamente, deve essere trascesa. Questo implica il problema di cosa significhi restare fedeli ad un'identità culturale: «Si è più fedeli all'eredità di una cultura coltivando la differenza-a-sé (*con sé*) che costituisce l'identità, oppure attenendosi alla identità in cui questa differenza si tiene *raccolta?*» (OE, 15).

Ma come pensare allora questo avvenimento singolare che dovrebbe essere l'Europa se essa si conforma costitutivamente in modo aporetico attraverso questi due assiomi della finitezza e della *différance*? Se l'identità europea è un che di problematico, come pensare alla sua tradizione e al suo avvenire, ma, ancor più a monte, come decidersi per un *eurocentrismo* piuttosto che per un *antieurocentrismo*? «[...] di quale “identità culturale” dobbiamo rispondere? Dinnanzi a chi, a quale memoria, per quale promessa?» (OE, 16).

Derrida si appresta ad illustrare i diversi significati che tradizionalmente ha assunto l'Europa, compendiandoli tutti quanti attorno all'idea di un “capo”.

L'Europa infatti, secondo il Nostro, si sarebbe da sempre identificata con un capo, sia nel senso più immediatamente "geografico", come estrema propaggine di un continente, all'Ovest e al Sud, sia nel senso più "spirituale" di centro di una lingua e di una cultura, di una tradizione. Vi sarebbe poi connaturata, secondo il Nostro, l'idea di un effetto fallico. L'Europa sarebbe inoltre un "capo" in quanto è strutturalmente un "porre capo", secondo metafore tratte dalla navigazione di tipo nautico o aereo, «verso una destinazione che gli è propria ma che può anche cambiare» (OE, 16). Questa destinazione, questo "capo", è da intendersi sia come l'estremità, la sommità, la testa, lo scopo, l'estremo, l'*eschaton* in genere, il fine, il *telos* di un movimento orientato, calcolato, deliberato, ordinato, sia come l'*arché*, cioè il principio. Essa rappresenta insomma, nell'un caso come nell'altro, l'"ideale" da perseguire. Infine il "capo" è generalmente inteso al maschile ed in senso "antropologico": «L'escatologia e la teleologia sono l'uomo» (OE, 16).

Osserva Derrida: «L'Europa non è soltanto un capo geografico che si è sempre conferito la prosopopea, o la fisionomia, di un capo spirituale, insieme come progetto, compito o idea infinita, cioè universale: memoria di sé che si raccoglie e accumula, che si capitalizza in sé e per sé. L'Europa ha anche confuso la sua immagine, il suo volto, i suoi tratti e il suo luogo, il suo aver luogo, con una punta avanzata, con un fallo, se volete, quindi ancora con un capo per la civiltà mondiale o la cultura umana in genere. L'idea di una punta avanzata della *esemplarità*, è l'*idea dell'idea* europea, il suo *eidos*, insieme come *arché* – idea di cominciamento ma anche di comandamento (il capo come testa, luogo di memoria capitalizzante e di decisione, ancora il capitano) – e come *telos* – l'idea della fine, di un limite che compie o pone un termine, una volta che si sia venuti a capo del compimento, al compito del compimento» (OE, 22).

Come si vede, s'intrecciano nell'idea di "capo", ovvero in questa cifra presunta dell'Europa, le molte fila che hanno annodato l'assiomatica attraverso cui si è informata la nostra tradizione concettuale e che dovrebbe essere oggetto, per Derrida, di decostruzione.

A dire il vero però per Derrida l'Europa non rappresenta semplicemente un "capo", bensì, come suggerisce il titolo del saggio, "l'altro capo": l'Europa non è semplicemente un capo, ma sempre anche un *altro* capo. L'Europa in altri termini non ha a che fare solo con se stessa come capo, ma anche con una sorta di cambiamento, come abbiamo visto, di autotrascendimento. E l'espressione "l'altro capo" non suggerisce solamente un cambiamento del capo medesimo, non si riferisce solamente all'identità del capo, ma può fare riferimento anche all'altro, al capo *dell'altro*, «davanti a cui dobbiamo rispondere [...] visto che il capo dell'altro è forse la prima condizione di una identità o di una identificazione che non sia egocentrismo distruttivo – di sé e dell'altro» (OE, 17).

A questo punto Derrida osserva però come non si debba pensare semplicemente in termini di opposizione tra il capo e il capo dell'altro, ma come occorra pensare a qualcosa che non abbia più alcun rapporto con l'idea di capo, e che quindi sia radicalmente *altro dal capo*. Si tratterebbe infatti, più radicalmente, di un'apertura «[...] su un altro che il capo non può nemmeno più rapportare a sé come *suo* altro, come *l'altro con sé*» (OE, 51). Osserva il Nostro: «Ma al di là dal *nostro capo*, non basta fare appello all'*altro capo*, e soprattutto al *capo dell'altro*, ma forse all'*altro del capo*, cioè a un rapporto dell'identità con l'altro che non si attagli più alla forma, al segno o alla logica del capo, né dell'anti-capo – o della decapitazione» (OE, 17). Insomma, l'Europa come "l'altro capo" corrisponde a questa idea di trascendimento del concetto stesso di capo, e quindi ad una forma più radicale di autotrascendimento. «E se l'Europa fosse proprio questo, l'apertura a una storia per cui il cambiamento di capo, il rapporto all'altro capo o all'altro del capo, è avvertito come sempre possibile?» (OE, 18) – osserva ancora Derrida.

Insomma, per Derrida, farsi carico della questione in tutta la sua radicalità significa questo: «dobbiamo fare i guardiani di una idea dell'Europa, di una differenza dell'Europa, *ma* di una Europa che consiste per l'appunto nel non rinchiudersi sulla propria identità e nel farsi avanti esemplarmente verso ciò che essa non è, verso l'altro capo o il capo dell'altro, o addirittura, ed è forse tutt'altro, verso l'altro *del* capo che sarebbe l'al di là di questa tradizione moderna, un'altra struttura di bordo, un'altra riva» (OE, 25).

Questa aporeticità radicale costituisce, per Derrida, la tradizione e l'identità stessa dell'Europa. Essa consiste nel fatto che il capo c'è e non c'è: è necessario supporre un certo capo identificabile, un *telos* verso cui muoversi come memoria o come promessa, un'identità in cui raccogliersi, ma, allo stesso tempo, «si suppone altresì che il capo non sia *dato*, identificabile anticipatamente e una volta per tutte» (OE, 18). Secondo la ormai familiare aporetica che investe la logica dell'anticipabilità, da un lato si tende verso la venuta dell'altro, l'irruzione del nuovo, dell'inanticipabile, del non-identificabile, e di ciò di cui non si ha ancora memoria, ma, dall'altro lato, si deve anche anticipare e vegliare costantemente affinché dietro questa idea di inanticipabile o di nuovo non si nasconda «tutto il peggio che abbiamo già identificato» (OE, 19). «Dunque – conclude Derrida – dobbiamo diffidare *sia* della memoria ripetitiva, *sia* del tutt'altro dell'assolutamente nuovo; *sia* della capitalizzazione anamnestic *sia* della amnestica esposizione a ciò che assolutamente non sarebbe più identificabile» (OE, 19). Si tratta, in definitiva, di una doppia ingiunzione, di un *double bind* che struttura questa aporia.

Si tratta di un'aporeticità oggi più che mai evidente e che anzi sembra aver ormai raggiunto come una fase di esaurimento: questa radicalizzazione dell'aporeticità in cui consiste l'Europa proprio perché giunge al suo livello massimo sembra anche destinata a segnare la fine stessa dell'Europa. Quello dell'autotrascendimento è divenuto un discorso talmente approfondito che è impossibile radicalizzarlo ulteriormente, esso ha raggiunto il culmine di presentazione di sé, alla perfezione, e proprio per questo è giunto alla propria fine. Afferma dunque Derrida: «Dovrei interrompere anch'io questo richiamo e cambiare capo. Conosciamo questo programma di riflessione o di presentazione di sé dell'Europa. Siamo vecchi, ripeto. La vecchia Europa sembra avere esaurito le possibilità di discorso e di contro-discorso circa la propria identificazione» (OE, 23).

Derrida nota come ci siano già stati pensatori che hanno analizzato questo fenomeno, cercando di recuperare un vero senso dell'Europa. Tuttavia, questi discorsi sarebbero, secondo il Nostro, fundamentalmente di tipo archeo-teleologico e quindi ancora interni alla crisi. «Noto semplicemente che da Hegel a Valéry, da Husserl a Heidegger, malgrado le differenze che separano questi grandi esempi [...] un tal discorso *tradizionale* è già un discorso dell'Occidente *moderno*. È datato. [...] Questo vecchio discorso esemplare ed esemplarista è già un *discorso tradizionale della modernità*. È anche il discorso dell'anamnesi, per il sapore di fine se non di morte che gli pertiene» (OE, 24).

La prospettiva di Derrida intende essere più radicale, e ciò che determina lo scarto decisivo nei confronti di questi discorsi della crisi sarebbe precisamente una considerazione archi-originaria della crisi medesima, tale per cui un vero senso dell'Europa non si è *mai* dato in quanto tale. Per Derrida, si tratta, in altri termini, di aggravare un'autodecostruzione già in atto, che accade, un'autodecostruzione di tipo archi-originario, insomma di aggravare ciò che già accade.

Di fronte alla doppia ingiunzione in cui consiste l'eredità europea, non si tratterà dunque semplicemente di ripetere o di rompere, di continuare o di contrapporsi, bensì di «*inventare un altro gesto*» (OE, 25), «un lungo gesto davvero – continua il Nostro – che presupponga la memoria proprio per conferire l'identità a partire dall'alterità, dall'altro

capo e dall'altro del capo, da un tutt'altro bordo» (OE, 25) . Si tratterà in altri termini di comprendere come questa *responsabilità* nei confronti dell'eredità europea costituisca una *risposta* a ciò che *accade*, e che quindi non costituisca semplicemente «una ipotesi o un appello, l'appello rivolto a ciò che si dà anche come contraddittorio o impossibile. No, credo che *abbia luogo adesso*. [...] Non è che questo avvenga, sia già avvenuto, non è che sia già *presentemente* dato. Credo piuttosto che questo evento abbia luogo come ciò che viene, si cerca o si promette *al giorno d'oggi*, in Europa [...]. Credo che, se al giorno d'oggi c'è evento, abbia luogo qui, nell'atto di memoria che consiste nel tradire un ordine del capitale per essere fedeli all'altro capo e all'altro del capo» (OE, 25-26).

Ma come intendere questo *aver luogo*? Come identificare il luogo stesso dell'Europa, la sua *capitale*? Secondo Derrida, occorrerebbe individuare il «*luogo* di una capitale della cultura europea, perlomeno di un luogo simbolico che non fosse né strettamente politico (legato all'insediamento di una qualche istituzione statale o parlamentare), né centro di decisione economica o amministrativa, né una città scelta per via della sua posizione geografica, delle dimensioni del suo aeroporto o della capienza delle sue strutture alberghiere, a misura di parlamento europeo [...]» (OE, 34). Questa problematica della capitale si struttura dunque immediatamente in un *double bind*, perché da un lato un luogo, una capitale è richiesta se è vero che qualcosa come l'Europa ha luogo, ma, dall'altro lato, questa localizzazione appare impossibile, irriducibile ad un centro egemonico di una qualsivoglia natura. Da un lato, l'identità europea non può disperdersi, e dev'esserci la possibilità di individuare una sorta di legame, e tuttavia, dall'altro lato, individuare quale debba essere l'autorità centralizzatrice appare un compito irrisolvibile. Insomma, l'individuazione di una capitale è necessaria ma di principio impossibile, pena la ricaduta in una qualche forma di sovranità particolare. «Dunque, né monopolio né dispersione. Beninteso, qui c'è aporia e non dobbiamo nascondercelo» (OE, 31), conclude il Nostro. Ma si potrebbe anche dire che con l'Europa siamo al punto di massima problematizzazione della topologia politica tradizionale, tale da toccare il limite del politico, la sua crisi più radicale. «Forse – osserva Derrida – ci stiamo avanzando in una zona o una topologia che non si potrà chiamare né politica né impolitica ma, per usare prudentemente una vecchia parola per nuovi concetti, “quasi politica”» (OE, 31).

Proprio per l'impossibilità di isolare un tipo di potere egemonico, il diritto piuttosto del politico o dell'economico, dato che oggi più che mai tutte queste dimensioni risultano inscindibili ed intrecciate, l'Europa corrisponde in toto a questa esperienza dell'aporia, e quindi a questa *esperienza dell'impossibile*²²⁷. La responsabilità cui siamo chiamati come europei è proprio quella di rispondere a quell'autodecostruzione del politico che sta avvenendo oggi, a quel che oggi sta capitando e il cui fenomeno corrisponde al nome di Europa.

Non desti scandalo, come invece avviene per lo più tra i lettori di Derrida, questa insistenza sull'impossibilità dell'esperienza in oggetto. Per Derrida, infatti, la vera responsabilità consiste, come abbiamo già visto più volte, e forse vale la pena di ripeterlo, non nell'esecuzione di un programma o di un sapere, bensì in «una certa *esperienza della possibilità dell'impossibile: la prova dell'aporia* a partire da cui inventare la sola *invenzione possibile, l'invenzione possibile*» (OE, 31). Il problema (aporetico) dell'identità europea, con tutti i *double bind* che essa trascina con sé, si risolve in quest'idea di responsabilità intesa non come esecuzione di un programma bensì come esperienza dell'impossibile ed esercizio di invenzione. Afferma Derrida: «L'identità si ricostituirebbe così nella responsabilità, cioè [...] in una certa esperienza della risposta

²²⁷ Cfr. OE, 34.

che si fa carico di tutto l'enigma» (OE, 38). D'altro canto, la politica al giorno d'oggi si risolve a sua volta nella gestione, nel "governo" (che è sempre una responsabilità ed un'invenzione) dell'inadeguatezza, dello scarto aporetico tra il singolare, l'esemplare e l'universale²²⁸.

Possiamo a questo punto concludere con le parole di Derrida: «Ma, qui come altrove, l'ingiunzione sembra duplice e contraddittoria per chi abbia a cuore l'identità culturale europea: se bisogna vigilare affinché l'egemonia centralizzatrice (la capitale) non si ricostituisca, non per questo bisogna moltiplicare le frontiere, cioè i gradini e i margini; non bisogna coltivare di per sé stesse le differenze minoritarie, gli idioletti intraducibili, gli antagonismi nazionalistici, gli sciovinismi dell'idioma. La responsabilità mi sembra consistere oggi nel non abdicare a nessuno di questi due imperativi contraddittori. Dunque bisogna cercare di *inventare* gesti, discorsi, pratiche politico-istituzionali, che suggellino l'alleanza tra questi due imperativi, tra queste due promesse, tra questi due contratti: la capitale e l'acapitale, l'altro della capitale. Certo è difficile. È persino impossibile concepire una responsabilità che consista nel rispondere di due leggi o a due ingiunzioni contraddittorie. Certo. Ma non c'è responsabilità che non sia esperienza dell'impossibile» (OE, 31).

Questa concezione della responsabilità come esperienza dell'impossibile e dell'aporia potrà sembrare in contrasto con la morale e con la politica. Eppure per Derrida essa coincide invece con un'esperienza del politico e della morale, un'esperienza d'altronde implicante l'autodecostruzione. Approdiamo e ritorniamo, per comprendere tutto ciò, a concetti quali quelli di aporia, contraddizione, *double bind*, *différance*, impossibilità, possibilità, decostruzione che all'inizio figuravano come il nucleo apparentemente solo *teoretico* del pensiero derridiano. Ora, invece, li si ritrova, o per lo meno questo sarebbe stato l'auspicio del presente lavoro, per così dire calati, incarnati nella realtà politico-storica. Anzi, afferma il Nostro: «Vorrei quasi suggerire che la morale, la politica, la responsabilità, *se ce né*, non sarebbero mai cominciate senza l'esperienza dell'aporia» (OE, 31). Tutte le antinomie si incrociano poi nel «paradosso capitale dell'universalità» (OE, 48).

Questa invenzione (sempre arrischiata e mai certa) del nuovo è l'unica possibilità, per Derrida, di evitare di cadere nella buona coscienza: «L'invenzione del nuovo che non passasse attraverso la persistenza della antinomia sarebbe una pericolosa mistificazione, l'immoralità *più* la buona coscienza, e talvolta la buona coscienza *come* immoralità» (OE, 49). Occorre fare attenzione e vegliare anche su quei discorsi che si pretendono veri interpreti di uno spirito europeo, quei discorsi che pretendono di parlare in nome dell'intelligibilità, del buon senso, del senso comune o della morale democratica e che quindi sviluppano una concettualità ed un linguaggio che però non sono altro in realtà che nuove forme di presa di potere culturale. Afferma Derrida: «I progetti europei meglio intenzionati, apparentemente e espressamente pluralistici, democratici e tolleranti, possono, in questa nobile gara per "conquistare gli spiriti", tentar di imporre l'omogeneità di un *medium*, di norme di discussione, di modelli discorsivi» (OE, 38-39).

Ora, da questo paradosso principale di universalità e singolarità, per il quale ogni identità culturale che intenda autoaffermarsi non può farlo che nella pretesa di costituire «l'insostituibile *iscrizione* dell'universale nel singolare, come la *testimonianza* unica dell'essenza umana e del proprio dell'uomo» (OE, 49), segue una fissione a catena di altre antinomie. Rispondere a questo duplice imperativo contraddittorio non significa avere a che fare con una contraddizione che non si risolverà mai al modo di un'idea

²²⁸ «Non si può che essere *impari*, ma ci sono molti modi per determinare, interpretare, "governare" l'*inadeguatezza*: la politica è tutta qui, e, giorno dopo giorno, la politica *al giorno d'oggi*» (OE, 38).

regolativa kantiana, di un'antinomia apparente o illusoria: si tratta piuttosto di un'antinomia «effettiva e, *nell'esperienza*, interminabile» (OE, 53).

Se concepita come ciò che accade, l'antinomia – aggiunge Derrida – non va solo accettata ma rivendicata, cercando di riconoscerne «sia la forma tipica o ricorrente sia l'inesauribile singolarizzazione» (OE, 54). Non resta insomma che tentare di riconoscere le forme inedite che questo doppio dovere assume oggi in Europa, ovvero quelle che Derrida ha chiamato *figure dell'evento*.

Evento, decisione, responsabilità, morale, politica, e infine Europa non sono “cose” riducibili all'ordine del presente o della presentazione, bensì concepibili solo a partire da questa dinamica autodecostruttiva. Certo, quella sorta di “fissione a catena” di cui queste “cose” recano traccia dovrebbe rendere per lo meno problematico l'utilizzo dei loro vecchi nomi, e tuttavia questo uso paleonimico resta, per il Nostro, necessario: l'utilizzo del nome tradizionale di un concetto serve a marcare più efficacemente lo spostamento e la riscrittura in un nuovo campo concettuale.

In un certo senso, questa sospensione della logica in cui consiste l'Europa significa, in definitiva, andare, rivolgersi *fuori* dall'Europa: «E' la logica, la logica stessa, che qui non voglio criticare. Sarei anzi pronto a sottoscriverla: ma con una mano sola, l'altra la riservo per scrivere o cercare qualcos'altro, forse *fuori* dall'Europa» (OE, 47, corsivo nostro). Un fuori che non è da identificare semplicemente con il mondo islamico, bensì con una forma inedita di democrazia, quella che Derrida si è sforzato di introdurre come *democrazia a venire*.

CONCLUSIONI

In conclusione, riprendiamo la questione fondamentale da cui avevamo preso le mosse: dobbiamo ritenere che Derrida sia un filosofo della crisi, tipicamente postmoderno e che il suo decostruzionismo si risolva in un gesto nichilistico ed irresponsabile, oppure, come abbiamo supposto, possiamo dire che egli rappresenti a tutti gli effetti un filosofo politico? Sappiamo che lo stesso Derrida si sarebbe più volentieri collocato nella seconda posizione. Ma come si può, a questo punto, ovvero alla luce di quanto visto, argomentare questa tesi?

Ebbene, la mossa fondamentale di Derrida consiste nel porre in questione *il presupposto* fondamentale di questo stesso dibattito circa il senso della decostruzione, ovvero l'idea generale secondo la quale l'eredità costituirebbe un tutto unitario, esisterebbe un senso già dato, e sarebbe possibile pensare ad un potere politico o sovrano nella sua purezza. Derrida, secondo questa ipotesi, interverrebbe con un gesto distruttivo di scomposizione. Ora, Derrida tenta di mostrare come tale presupposto sia infondato, o meglio come sia soltanto il pregiudizio fittizio attraverso cui ha potuto strutturarsi l'intera tradizione filosofico-occidentale. Derrida infatti interpreta la tradizione, come abbiamo visto, in termini di logocentrismo (supposizione della presenza piena del senso nella parola) e più approfonditamente di fallogocentrismo e ipsocentrismo (presupposizione di un potere sovrano). Si tratta di una dinamica di autoaffermazione dell'Uno-padre-re-maschio-sovrano in cui s'intrecciano originariamente ed inestricabilmente dimensione teoretica, politica, etica e teologica, attraverso cui si sono venute ad organizzare le costellazioni gerarchiche concettuali che regolano l'intero patrimonio filosofico occidentale.

In realtà, si tratta appunto di una finzione, perché non si sarebbero mai dati nella loro purezza il tutto unitario, il senso, l'Uno sovrano, il politico (inteso come produzione di amicizia, secondo lo schema fraternalistico e della filiazione, laddove l'amico assume appunto i tratti del fratello). Insomma, la tradizione sarebbe come attraversata da un principio di rovina interno che la distruttura sin dall'origine, o meglio dall'"archi-origine", dato che di origine a rigore non si può più parlare. Per Derrida, decostruire non consisterebbe nel giungere secondariamente per scomporre un qualcosa di pieno, bensì nell'assecondare una decostruzione in corso. Il gesto decostruttivo non si risolverebbe, in altri termini, in un'operazione meramente distruttiva di negazione, bensì in quella che abbiamo denominato un'effrazione, un approfondimento prospettico, che corrisponde alla conquista di un punto di vista in cui qualcosa come l'origine si perde, laddove però essa non si è mai data come tale, in cui si raggiunge come dicevamo l'"archi-originario". Ma perché si tratterebbe di un'operazione affermativa? Ecco lo snodo decisivo: che l'origine si perde non significa che essa venga meno *assolutamente*; per Derrida infatti se ne può fare *esperienza*. La dinamica di decostruzione coincide, dunque, non con la negazione del senso, del politico, ecc., ma con la loro dinamica di "originazione", col loro rilancio, col loro accadere. Ecco che la decostruzione, nell'ottica derridiana, acquisisce un senso

eminentemente affermativo, poiché essa corrisponde alla dinamica stessa del darsi dell'intero portato della tradizione; essa è ciò che accade, è una trasformazione in corso. Secondo il lessico del trascendentale, potremmo dire che la decostruzione non è semplicemente una sospensione del possibile nel senso dell'impossibilità assoluta, bensì coincide con una certa esperienza dell'impossibile, con la venuta dell'impossibile stesso, ovvero del tutt'altro. Ed il gesto compiuto dal filosofo decostruttore non è altro che una *riaffermazione* di questa trasformazione, un lasciare e far venire l'evento, un atto di *responsabilità*, ovvero di risposta, nei confronti dell'accadere. Ecco che la decostruzione si configura, in ultima analisi, come un gesto *doppiamente affermativo*.

Più precisamente, abbiamo visto come Derrida rilegga l'intera tradizione secondo la legge autoimmunitaria, ovvero nei termini di una dinamica vitale di autoaffermazione del *logos*, ovvero dell'Uno sovrano padre ecc. che per affermarsi ha bisogno di escludere l'altro, di immunizzarsi dall'altro, e che tuttavia in questo stesso immunizzarsi non può non *autoimmunizzarsi* in quanto l'altro è implicato archi-originariamente nella costituzione dell'Uno. La logica autoimmunitaria segna così l'inevitabile caduta in crisi di una tradizione che ad essa si informa: è la crisi del sistema logocentrico, come di quello più prettamente politico del fallogocentrismo e dell'ipsocentrismo. Questa stessa legge, inoltre, è ciò che consente a Derrida di rendere intelligibile lo scenario contemporaneo di generale dissoluzione delle frontiere, dei margini, delle identità, della comunità, ecc. Il senso si disperde nel proliferare della scrittura, si assiste all'avvento della tecnica e parallelamente al riacutizzarsi di rivendicazioni identitarie e religiose; infine, dal punto di vista politico, a fenomeni di apparente democratizzazione (definita come l'*autós* dell'autodecostruzione del politico) fa da contraltare una profonda dissoluzione della logica e della concettualità della forma-Stato, e più in generale del topolitico. In breve, il mondo è *out of joint*.

Tutto questo esplode, si rende cioè mediaticamente evidente, in corrispondenza dell'evento dell'*11 settembre*, in cui crolla visibilmente l'intero apparato retorico, concettuale, economico, politico e giuridico dell'Occidente. Nel momento del suo massimo trionfo, rappresentato dalla democrazia americana (che correlativamente dà vita alla figura e alla retorica degli Stati canaglia), quest'intero apparato crolla. Ed il senso di terrore che questo evento genera è dovuto al fatto che esso crolla su di sé, come dall'interno. In effetti, sappiamo che Derrida non riteneva affatto questo evento imprevedibile (salvo il poter dire la data precisa), bensì lo riteneva rispondente appunto ad un'inevitabile dinamica autoimmunitaria: il principio di rovina è interno, è una minaccia archi-originaria, perché, come abbiamo visto, se l'intera eredità occidentale si struttura nell'illusione dell'immunità, in realtà l'immunità si converte inevitabilmente in autoimmunità.

Per tentare, se non di fuoriuscire, almeno di far fronte a quest'immane crisi, occorre, per Derrida, passare dal piano della finzione al piano della realtà, al piano cioè in cui le distinzioni si spettralizzano, in cui non si teme di pensare assieme il presente e l'assente, l'identità e l'alterità, l'attività e la passività, ecc., in cui si guadagna insomma la dimensione dell'archi-originarietà e della *différance*. Si tratta, in altri termini, di *convertire in chance* la dinamica di autoimmunizzazione *aggravandola*, ovvero concependo il rapporto con l'altro non in termini meramente oppositivi, bensì come un rapporto evenemenziale in cui la distinzione tra i due poli si complica archi-originariamente, cioè si spettralizza. Occorre insomma lasciare la logica dell'opposizione a favore di una logica della spettralità, che in fondo non è altro che un aggravamento in senso archi-originario della dinamica di autoaffermazione. Si tratta, in definitiva, di comprendere la realtà in termini di *evento reale impossibile*.

Il cuore di questa operazione, ovvero del gesto decostruttivo, consiste in una riabilitazione dell'eccedenza al cuore della presenza supposta piena. Ed è per questo che risulta decisiva, per poter rilanciare il politico (e con esso i concetti di comunità, libertà, ecc.) e garantire ad esso un avvenire, la ripresa del concetto di *giustizia*, ovvero di un corretto rapporto con l'altro. Il ripensamento della dinamica al cuore del politico in senso archi-originario rende inoltre possibile continuare a parlare di *democrazia*, purché in termini di democrazia *a venire*.

Interessante, a questo proposito, il confronto con un altro modo di stare all'interno della crisi appannaggio di Benjamin e Schmitt. Questi, secondo il Nostro, rappresenterebbero dei lucidi testimoni della crisi, ma rimarrebbero fondamentalmente ancorati ad una logica dell'opposizione, e quindi, in definitiva, si rivelerebbero nostalgici del fantasma della sovranità e quindi chiusi nei confronti dell'avvenire e più precisamente di una democrazia a venire.

La democrazia a venire che ha in mente Derrida non sarà più riconducibile a quella che si presuppone realizzata dalla potenza americana, bensì dovrà essere incarnata da una nuova figura internazionale che Derrida identifica in un'Europa anch'essa a venire, e paradossalmente dovrà corrispondere all'ingiunzione marxiana che Derrida recupera in termini di *messianico senza messianismo*. E con quest'ultimo concetto raggiungiamo il livello più generale, la struttura generale del vivente, ovvero l'aggravamento archi-originario, la decostruzione, di quella che abbiamo visto essere la dinamica vitale di auto-afezione che giace al cuore (ferito) della nostra tradizione. Il messianico senza messianismo è un quasi-trascendentale, corrisponde infatti all'assetto fondamentale di apertura nei confronti dell'evento, si tratta di un ultimo orizzonte di ricevibilità che paradossalmente si consuma tutto, senza però venire mai meno, nell'attesa. "Vieni!" è forse l'unica e ultima espressione in grado di dar voce al gesto derridiano.

Da tutto ciò si evince che, se è vero che decostruire significa in primo luogo ereditare, porsi criticamente nei confronti della tradizione, e se è vero che la decostruzione si pone all'altezza di un esaurirsi della tradizione ormai in crisi, non si tratta tuttavia di una forma di pensiero che ricada completamente all'interno della crisi. La pretesa della decostruzione derridiana è piuttosto quella di essere una consapevolezza radicale della crisi tale da renderne possibile e pensabile un *rilancio*. Quindi si tratta di uno stare nella crisi che è anche un porsi *al di là* di essa, un aprire un varco a ciò che archi-originariamente eccede la tradizione filosofica occidentale, che la rende impossibile, facendola accadere.

Derrida, come sappiamo, non credeva alle fuoriuscite e ai cambi di prospettiva radicali, quindi non avrebbe creduto, e nemmeno auspicato, in una semplice "fuoriuscita dalla crisi". Ma questo davvero significa che non accade nulla di *nuovo*, che non c'è alcun apporto di novità nel pensiero derridiano? Certo, se ci si aspetta un'innovazione concettuale, l'invenzione di nuovi concetti, il raggiungimento di nuove prospettive, a rigore non li si trova. Vi sono parole e concetti effettivamente inauditi, a cominciare dal termine e dal concetto di *différance*, ma si tratta, in questo caso come in altri²²⁹, più che di concetti completamente nuovi e inauditi, di concetti inudibili, di "errori", di deviazioni (*tours*) rispetto al canone. Si tratta di concetti tradizionali che mantengono il loro significato tradizionale, e che però cominciano ad essere riconsiderati secondo un'ottica più profonda, ancora una volta archi-originaria.

Ora, i concetti su cui punta Derrida, ossia i concetti che secondo il Nostro possono fungere da leva per un'operazione decostruttiva di aggravamento e quindi di rilancio

²²⁹ Ad esempio, la decostruzione del concetto di amicizia in *aimance*, operato in *Politiche dell'amicizia*.

della tradizione, sono, come abbiamo appena ricordato, anzitutto quelli di *differenza* (o meglio di *différance*) e di *scrittura*, poi il concetto decisivo di *evento* (o meglio di *avvenimento*), mentre, dal punto di vista più prettamente politico, il concetto di *responsabilità*, di *democrazia*, di *giustizia*, e di *messianico*. Derrida non confida invece in concetti quali quelli di *comunità*, *fraternità*, *libertà*, perché ritiene che essi abbiano in qualche modo esaurito qualsiasi funzione di scarto nei confronti della tradizione fallogocentrica, che essi non servano a ribaltare e trasgredire la prospettiva, bensì che rientrino appieno all'interno di essa (nulla in loro vi resisterebbe).

Per Derrida non si tratta di contrapporsi semplicemente e frontalmente ai concetti di senso, di verità, di presenza, di essere, di fraternità, di libertà, ecc., come non si tratta in generale di contrapporsi e di fuoriuscire semplicemente dall'epoca fallo-fonologocentrica, insomma dall'intera tradizione filosofico politica occidentale. Come amava ripetere Derrida, c'è bisogno della verità, del senso, e non si vuole dire nulla contro il fratello, la comunità, e nemmeno contro la libertà. Questi sono tutti concetti che non vanno eliminati, e che anzi restano in qualche modo necessari, ma che nondimeno devono essere sottoposti ad inesausta decostruzione. Laddove, dire che devono essere sottoposti a decostruzione – ripetiamolo, perché è il punto interpretativo decisivo – non significa che essi vengono meno *assolutamente*; si tratta piuttosto di coglierli nella loro dinamica di insorgenza, e dunque di promuoverne l'inesausto rilancio. La decostruzione non è un'operazione meramente negativa. A dire il vero non consiste nemmeno semplicemente in un'operazione. Si tratta piuttosto di un riaffermare una decostruzione in corso che coincide con l'accadere, con la dinamica di originazione di qualcosa come il senso, la verità, la fraternità, la libertà. È così che questi concetti continuano in un certo senso a vivere di questa *dinamica di rilancio* in cui consiste la *decostruzione*.

È vero che ad un certo momento Derrida sembrerebbe chiudere questa dinamica definendo la *giustizia* e il *messianico* come degli "indecostruibili", ma in fondo, si affretta a precisare, sono indecostruibili come la *decostruzione* stessa, sono indecostruibili in decostruzione. Essi coincidono col processo di decostruzione²³⁰, che, certo, è il portato ultimo del pensiero derridiano, l'indecostruibile, ma nel senso prettamente derridiano, laddove non si può confondere l'indecostruibile con l'"originario", bensì occorrerebbe tentare di concepirlo come l'"archi-originario". La decostruzione stessa non è concepibile come il fondamento ultimo del pensiero derridiano, se non nel senso di un'apertura a ciò che accade. Allora forse soltanto l'*avvenire* sarebbe l'imperativo categorico ultimo della decostruzione. Vi sarebbe insomma un'autocriticità²³¹ essenziale del pensiero derridiano, che non pretende di chiudersi nella propria prospettiva, bensì che consiste nell'essere costitutivamente apertura ad altro da sé, luogo di avvenimento.

Che dire allora, in ultima battuta, delle accuse che sono state e che tuttora sono rivolte alla decostruzione? Ebbene, le accuse rivolte alla decostruzione, in questa prospettiva, da un lato coglierebbero in parte nel segno, in quanto effettivamente nel gesto della decostruzione è presente un "momento" sospensivo, tuttavia, dall'altro lato, esse non coglierebbero il senso profondamente innovativo della decostruzione medesima. Non è un caso che soprattutto gli accusatori, ma talvolta anche i più strenui difensori,

²³⁰ Se c'è un imperativo categorico della decostruzione è la vocazione alla giustizia, ovvero un'ingiunzione messianica.

²³¹ Sloterdijk, in P. SLOTERDIJK, *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, Raffaello Cortina, Milano 2007, a questo punto distingue l'autocriticità della decostruzione da una "contestualizzazione della decostruzione". Ferraris invece propugna una sorta di "ricostruzione della decostruzione" in M. FERRARIS, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, 2010.

finiscano per portare avanti i propri argomenti in un modo che fuoriesce dalle norme più elementari di una discussione pacata e ragionata, ovvero in modo fundamentalmente violento e spesso senza cognizione di causa, in modo cioè non ben fondato, documentato e argomentato. In nome della difesa di un presunto rigore filosofico, finiscono paradossalmente per sferzare attacchi violenti (ma anche, all'opposto, difese acritiche) nei confronti della decostruzione, che nulla hanno a che vedere con la serietà della controargomentazione. E tuttavia, per Derrida, il fatto che siano comunque *toccati* dalla decostruzione e che non si limitino ad ignorare ciò che non ritengono degno, è sintomo del fatto che, pur tentando in tutti i modi di opporvisi, percepiscono la portata potenzialmente rivoluzionaria e minacciosa della decostruzione, anzi la riconfermano. È la decostruzione stessa, in fondo, a provocare l'insorgere di tali reazioni, in quanto essa mira precisamente a sovvertire la tranquilla coscienza filosofica che pensa di conoscere ciò che difende. Derrida, dal canto suo, proprio nel momento in cui sembra infrangere consolidate consuetudini di pratica filosofica, in realtà se ne sta facendo il più radicale difensore. Certo, si tratterà di un tentativo inevitabilmente arrischiato, perché la decostruzione non può poggiare sulla pacifica assicurazione del suo *oggetto*, il quale è invece costitutivamente in via di definizione, irriducibilmente *a venire*.

In *Forza di legge* la decostruzione viene esplicitamente paragonata dal Nostro ad una sorta di *rivoluzione* o di *sciopero generale*, in ogni caso ad una forma di sovversione massimamente destabilizzante. In prima battuta, Derrida associa l'autentica lettura interpretativa ad una sorta di sciopero generale, mettendo così in evidenza l'intima valenza "politica" di un gesto che si vorrebbe squisitamente teoretico. Afferma infatti il Nostro: «Si direbbe allora che c'è una possibilità di "sciopero generale", un diritto analogo a quello dello sciopero generale in ogni lettura interpretativa, il diritto di contestare il diritto stabilito nella sua autorità più forte, quella dello Stato. Si ha il diritto di sospendere l'autorità legittimante e tutte le norme di lettura, e questo nelle letture più attente, più efficaci, più pertinenti, che evidentemente si spiegano con l'illeggibilità a volte per fondare un altro ordine di lettura, un altro Stato, a volte senza farlo o per non farlo» (*FL*, 104-105). In seconda battuta, Derrida riconduce allo sciopero generale il proprio gesto decostruttivo: «Ciò che facciamo qui può assomigliare a uno sciopero generale o a una rivoluzione, in rapporto a modelli, a strutture ma anche a modi di leggibilità dell'azione politica? È questa la decostruzione? È uno sciopero generale, una strategia di rottura? Sì e no. Sì, nella misura in cui si arroga il diritto di contestare, e in modo non solo teorico, i protocolli costituzionali, lo statuto stesso che regola la lettura nella nostra cultura e soprattutto in ambito accademico. No, almeno nella misura in cui si sviluppa ancora in ambito accademico [...]» (*FL*, 105-106).

Come dicevamo, gli accusatori possiedono dalla loro delle valide ragioni: è presente in effetti nel gesto decostruttivo una certa sospensione del senso, una certa irresponsabilità, un certo "nichilismo", ma per Derrida tutto ciò è da interpretare, come abbiamo visto, non in senso meramente negativo, bensì in termini iperbolici e di eventualità. Il fatto che la si possa interpretare come nichilista ed irresponsabile sembra dipendere da un grave fraintendimento circa il senso globale della sua operazione filosofica, fraintendimento la cui possibilità è peraltro contemplata come effetto dello stesso affermarsi della decostruzione: è la decostruzione che si pone come *strutturalmente* equivocabile. Così, le accuse che vengono rivolte alla decostruzione o comunque i fraintendimenti circa la portata filosofico-politica del pensiero derridiano sono in qualche modo comprensibili proprio attraverso la prospettiva decostruttiva che essi s'illudono di padroneggiare. Ciò che esse in genere presuppongono e pretendono di ricercare, ovvero l'unità definita e coerente di un senso ed una portata etico-politica, è

proprio ciò che Derrida non intende certo distruggere o far venir meno, ma indagare e porre in questione radicalmente.

Il tentativo di Derrida non consiste nel delineare un sistema o di fornire un nuovo trattato di filosofia politica, perché ciò che è primariamente messo in discussione è il concetto classico di pensiero, nonché quello di politico, ed il loro intreccio. Osserva Derrida: «Ma senza voler formare un “sistema”, un certo intreccio (questa è l’ipotesi all’opera) resta un’implacabile necessità. E la sua analisi un compito» (SC, 11-12). «Da questo pensiero – osserva ancora Derrida – non si può certo dedurre alcuna politica, alcuna etica e alcun diritto. Indubbiamente non se ne può fare nulla. Non se ne ha da fare nulla. Ma si arriverebbe a concluderne che questo pensiero non lascia alcuna *traccia* su quello che c’è da fare – per esempio nella politica, nell’etica o nel diritto a venire?» (SC, 15, corsivo nostro). Ebbene, ci sentiamo di poter rispondere, in conclusione, che invece è proprio questo l’intento ultimo della decostruzione: *lasciare traccia*. Derrida aveva definito la *traccia* come ciò che resta di un’origine che si perde “originariamente” (ma non assolutamente), e quindi come l’esperienza stessa della *différance*, del venire meno dell’origine. In questo senso, la traccia lasciataci dalla decostruzione sarebbe costituita da varchi che essa apre in luoghi in cui la tradizione sembrerebbe andare in crisi e che invece ce la riconsegnano, lasciandola accadere e rilanciandola. Certo, questo *tracciamento* fa della decostruzione un pensiero fondamentalmente tragico, un pensiero della finitezza, essendo un pensiero che si consuma a ridosso della tradizione, che *consiste* nell’ereditare. Detto questo, non gli si può imputare di essere un gesto distruttivo, perché, come abbiamo visto, significherebbe misconoscere completamente il senso del gesto. Tutto lo sforzo di Derrida consiste piuttosto nell’evitare il cedimento nei confronti della buona coscienza, e quindi nell’evitare quell’assunzione acritica della tradizione che in realtà comporterebbe il suo abbandono.

In definitiva, quello che potrebbe sembrare (e che forse è, in fondo) *il limite* dell’impostazione derridiana, ovvero questo risolversi del filosofare nell’ereditare, rappresenta, in verità, il motivo più profondo di originalità e di grandezza. Infatti, solo comprendendo e salvaguardando ciò che ci troviamo ad ereditare, e che dunque inevitabilmente ci costituisce (data la nostra finitezza), abbiamo la possibilità di comprendere ciò che siamo. Anzi, in questa “custodia responsabile” risiede forse, in ultima analisi, la cifra, la dignità e la necessità indiscutibili e ineguagliabili della decostruzione, ovvero ciò che rende il pensiero di Derrida non solo meritevole di essere affrontato, ma di essere considerato come il portato di uno dei massimi filosofi, anzi filosofi politici, della contemporaneità.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Jacques DERRIDA *:

Legenda

- Introduction* à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1987.
- Gr *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969; 1998².
- SD *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, ("Coll. Points"); trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971; 1990.
- VPh *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1972; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1968; 1997³.
- Di *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, ("Coll. Points"); trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989.
- Ma *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.
- SPT *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano, 1997².
- Po *Positions*, Paris, Minuit, 1972; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Bertani Editore, 1975 (nuova ed., ombre corte, 1999).
- Glas*, Paris, Galilée, 1974; trad. it. di S. Facioni, *Glas. Campane a morto*, Milano, Bompiani, 2006.

* Le opere di Derrida cui si fa maggiore riferimento sono citate, utilizzando l'abbreviazione fornita nella legenda, nella seguente forma: sigla seguita dal numero di pagina della traduzione italiana laddove questa viene ritenuta corretta (diversamente, si segnala per esteso in nota il riferimento al testo originale). Esempio: (Gr, 52).

- CP *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980. Del testo in italiano sono stati tradotti in volumi differenti i seguenti saggi: *Speculer – sur Freud*, trad. it. di L. Gazziero, *Speculare – su “Freud”*, Milano, Cortina, 2000; *Le facteur de la vérité*, trad. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi, 1978.
- Parages*, Paris, Galilée, 1986; trad. it. di S. Facioni, *Paraggi*, Milano, Jaca Book, 2000.
- De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Psy *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1997; trad. it. in due volumi di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Vol. 1, Jaca Book, Milano, 2008; *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Vol. 2, Jaca Book, Milano, 2009.
- Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, trad. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Milano, Cortina, 1997.
- Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- DT *Donner le temps. 1. La fausse Monnaie*, Paris, Galilée, 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996.
- Circonfession*, in G. Benington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
- OE *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano, 1991.
- Khôra*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di F. Garritano, *Chora*, in *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Passions*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di F. Garritano, *Passioni*, in *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di F. Garritano, *Salvo il nome*, in *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Back from Moscow in the URSS. Storia politica di un genere letterario*, in (a cura di V. Vitiello) *Ritorno da Mosca*, Guerini, Milano, 1993.
- SM *Spectres de Marx, L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Cortina, 1994.
- PA *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995 (trad. it. parziale).

- FL *Force de loi. Le “Fondement mystique de l’autorité”*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il “Fondamento mistico dell’autorità”*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- FS *Foi et Savoir (1996)*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000 (“Coll. Points”); trad. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in Aa. Vv., *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (la trad. non comprende *La Siècle et le Pardon*), pp. 3-73.
- Ap *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Paris, Galilée, 1996; trad. it. di G. Berto, *Aporie, Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Milano, Bompiani, 1999.
- ET *Échographies – de la télévision* (entretiens filmés avec B. Stiegler), Paris, Galilée, 1998; trad. it. di L. Chiesa e G. Piana, *Ecografie della televisione*, con B. Stiegler, Milano, Cortina, 1997.
- GS *Il gusto del segreto*, con M. Ferraris, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- De l’hospitalité*, avec A. Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1997; trad. it. di I. Landolfi, *L’ospitalità*, con A. Dufourmantelle, Milano, Baldini & Castoldi, 2000; 2002(2).
- DM *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002.
- Une certaine possibilité impossible de dire l’événement*, in AA. VV., *Dire l’événement, est-ce possible?*, avec G. Soussana et A. Nouss, Paris, L’Harmattan, 2001.
- QD *De quoi demain... Dialogue, avec È. Roudinesco*, Paris, Fayard/Galilée, 2001; trad. it. di G. Brivio, *Quale domani*, con È. Roudinesco, Milano, Bompiani, 2004.
- UC *L’Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001; trad. it. di G. Berto, *L’università senza condizione*, con P.A. Rovatti, Milano, Cortina, 2002.
- Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002; trad. it. di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Milano, Bompiani, 2003.
- MS *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée, 2002; trad. it. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano, 2008.
- Parages*, Paris, Galilée, 2003 (nouvelle édition revue et augmentée).
- SC *Voyous. Deux essays sur la raison*, Paris, Galilée, 2003; trad. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003.
- FT *Auto-immunités, suicides réels et symboliques. Un dialogue avec Jacques*

Derrida, in J. Derrida, J. Habermas, *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, avec G. Borradori, Paris, Galilée, 2003; trad. it. di G. Bianco, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 93-145.

Pardonner: l'impardonnabile et l'imprescriptible, in Aa. Vv., *Jacques Derrida*, cahier dirigé par M.-L. Mallet et G. Michaud, Paris, L'Herne, 2004; trad. it. di L. Odello, *Perdonare*, Milano, Cortina, 2004.

L'animal que donc je suis, Galilée, Paris, 2006; trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2006.

BS *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008; trad. it. di G. Carbonelli, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano, 2009.

BS *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2010.

On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, in J.D. Caputo, M.J. Scanlon (a cura di), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1999.

IS *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Athènes, Patakis, 2002. *Incondizionalità o sovranità. L'università alle frontiere dell'Europa*, (a cura di S. Regazzoni), Mimesis, Milano, 2008.

Letteratura critica italiana:

- Gaetano CHIURAZZI, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992.
- Gianfranco DALMASSO (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano, 2007.
- Carmine DI MARTINO, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- Carmine DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini Scientifica, Milano, 2009.
- Manlio IOFRIDA, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS, Pisa, 1988.
- Maurizio FERRARIS, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

- Maurizio FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Maurizio FERRARIS, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, 2010.
- Silvano PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaka Book, Milano, 1997.
- Silvano PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Edizioni Studium, Roma, 2009.
- Simone REGAZZONI, *La decostruzione del politico. Unici tesi su Derrida*, Il nuovo melangolo, Genova, 2006.
- Simone REGAZZONI, *Nel nome di Chôra. Da Derrida a Platone al di là*, Il nuovo melangolo, Genova, 2008.
- Caterina RESTA, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano, 1990.
- Caterina RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Claudio TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia storica. Le eresie fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, Il nuovo melangolo, Genova, 2008.
- Mario VERGANI, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.
- Mario VERGANI, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova, 2002.

Letteratura critica straniera:

- AA. VV., *Les fins de l'homme. A' partir du travail de J. Derrida*, Paris, Galilée, 1981.
- AA. VV., *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Paris, Galilée, 1983.
- AA. VV., *Les passages des frontières (autour du travail de Jacques Derrida)*, Paris, Galilée, 1992.
- AA. VV., *Working through Derrida*, edited and with an Introduction by Gary B. Madison, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1993.
- AA. VV., *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, hrsg. Von A. Haverkamp, Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt am M, 1994.

- AA. VV., *Deconstruction is/in America. A new sense of the Political*, edited by A. Haverkamp, New York-London, New York University Press, 1995.
- AA. VV., *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, sous la dir. De M-L. Mallet, Paris, Galilée, 1999.
- AA. VV., *Ghostly demarcations. A Symposium on J. Derrida's Specters of Marx*, edited by M. Sprinken, London-New York, 1999.
- AA. VV., *Après-coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma, 2002.
- AA. VV., *Judeites. Questions pour Jacques Derrida*, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orty, Paris, Galilée, 2003.
- AA. VV., *La démocratie à venir. Autour de J. Derrida*, Paris, Galilée, 2004.
- AA. VV., *Derrida*, cahier dirigé par M-L- Mallet et G. Michaud, Paris, L'Herne, 2004.
- A.J. ARGYROS, *A Blessed rage for Order. Deconstruction, Evolution, and Chaos*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991.
- Richard BEADSWORTH, *Derrida and the Political*, Routledge, London- New York, 1998².
- G. BENNINGTON, *Derridabase*, in G. BENNINGTON e J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
- G. BENNINGTON, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London – New York, 1994.
- J.D. CAPUTO, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- J. CASTRICANO, *Cryptomimesis. The Gothic and J. Derrida's Ghost Writing*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001.
- J.M. ELLIS, *Against Deconstruction*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1989.
- R. GASCHÉ, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- R. GASCHÉ, *Inventions of Difference. On J. Derrida*, Cambridge (Mass.) London, Harvard University Press, 1994.
- J. GOODY, *Il potere della tradizione scritta*, trad. it. di D. Panzieri, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

- M. LILLA, *Il genio avventato. Heidegger, Schmitt, Benjamin, Kojève, Foucault, Derrida e i tiranni moderni*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2010.
- A. MOREIRAS, *A God Without Sovereignty. Political "Jouissance". The Passive Decision*, in «The New Centennial Review», 2004, n. 3, pp. 71-108.
- C. NORRIS, *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- CH. RAMOND, *Le vocabulaire de Derrida*, Ellipses, Paris, 2001.
- J. ROGOZINSKI, *Faire part. Crypts of Derrida*, Paris, Lignes, 2005.
- P. SLOTERDIJK, *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, Raffaello Cortina, Milano 2007.
- A.J.P. THOMSON, *Deconstruction and Democracy. Derrida "Politics of Friendship"*, London-New York, Continuum, 2005.
- B. THORSTEINSSON, *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Altri testi:

- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano, 2008.
- ARISTOTELE, *Politica*, trad. it. R. Laurenti in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Bari, 1965.
- J. AUSTIN, *How to do things with words* (1955), Oxford 1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Milano, 1987.
- W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in ID. *Gesammelte Schriften*, II, I, vol. 4, Schrankamp, Frankfurt a M. 1977; trad. it. *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995.
- W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995.
- P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it. di G. Viale, Bologna, il Mulino, 1983.

- P. BOURDIEU, *La responsabilità degli intellettuali*, trad. it. di C. Milanese e C. Basso, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- CICERONE, *Laelius de Amicitia*, testo curato e tradotto da R. Combes, Les Belles Lettres, Paris; trad. it. di N. Flocchini, Mursia, Milano, 1987.
- G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.
- G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari-Roma, 1999.
- G. DUSO, *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma, 2004.
- U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1995.
- U. ECO, *Interpretazione e sovra interpretazione. Un dibattito con R. Rorty, J. Culler e C. Brooke-Rose*, a cura di S. Collini, ed. it. a cura di S. Cavicchioli, Milano, Bompiani, 1995.
- ESiodo, *Teogonia*; tr. it. in *Opere*, a cura di A. Colonna, TEA, Milano, 1993.
- C. ESPOSITO, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- C. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.
- C. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.
- M. FOUCAULT, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco, appendice a Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, prefazione e appendici tradotte da E. Renzi, V. Vezzoli, Milano, Rizzoli, 1980.
- C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- G. GURISATTI, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010.
- J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; trad. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano, 2001.
- M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Hozwege*, Frankfurt am Main, 1950; trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1968.

- M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980.
- G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- M. de MONTAIGNE, *Essais*, testo curato e annotato da A. Thibaudet, Gallimard, Paris, 1953; trad. it. a cura di F. Garavini, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966.
- J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988; tr. it. (parzialmente modificata) di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.
- F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1968.
- OMERO, *Iliade*; tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1990.
- B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvivi; trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1962.
- PLATONE, *Repubblica*; trad. it. di R. Radice in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia*, trad. it. di S. Marconi, Milano, Garzanti, 1998.
- G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano, 1989.
- G. RAMETTA, *Le difficoltà del potere costituente*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 391-402.
- P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, il Saggiatore, Milano, 2002.
- R. RORTY, *Scritti filosofici*, vol II, a cura di A.G. Gargani, trad. it. di B. Agnese, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, trad. it. di G. Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- J.-J. ROUSSEAU, *Du contract social*, Flammarion, Paris 2001; tr. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. II, pp. 139-140.
- F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (1906-11), Lausanne-Paris 1916 ; trad. it. *Corso di linguistica generale*, Bari, 1972.
- C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1979; trad. it. di P. Schiera, *Le categorie del "politico"*, il Mulino, Bologna, 1972.

- C. SCHMITT, *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963; trad. it. di A. de Martinis, *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di politico*, il Saggiatore, Milano, 1981, p. 34.
- M. TOMBA, *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata, 2006.