Babel OnLine 2 23-10-2006 18:45 Pagina 1

Amicizia e Ospitalità
Da e per Jacques Derrida

B@belonline/print

Rivista di Filosofia N. 2 – Anno 2006

B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net
Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nella identità e nella differenza dei modi e dei contenuti

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Miur su fondi Cofin dell'Università degli Studi di Roma Tre

B@belonline/print
Direzione e Redazione
Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Roma Tre
Via Ostiense 234
00146 Roma
Tel. + 39.06.54577338 – fax + 39.06.54577340

Direttore: Francesca Brezzi
Comitato scientifico per il tema di B@bel: i docenti del Dipartimento
Comitato scientifico e redazionale delle singole rubriche:
P. Nepi (nepi@uniroma3.it) – M. T. Pansera (pansera@uniroma3.it) – B. Tortolici (tortolic@uniroma3.it) – D. Iannotta (iannotta@uniroma3.it) – C. Dovolich (dovolich@uniroma3.it) – P. Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) – C. Di Marco (dimarco@uniroma3.it).

Responsabili per la stampa e per l'online: Patrizia Cipolletta e Chiara Di Marco
Segreteria di redazione: Claudia Dovolich (dovolich@uniroma3.it)

© 2006 – **Mimesis Edizioni (Milano)**
Sede operativa e amministrativa:
Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano
telefax **+39 02 89403935** – tel. **+39 02 89400869**
Per urgenze: **+39 347 4254976**.
E-mail: **mimesised@tiscali.it**
Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**
Tutti i diritti riservati.

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563
Elaborazione grafica di Marco De Meis

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:45 Pagina 3

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Mimesis

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:45 Pagina 4

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 5

B @belonline

I ndice

Editoriale
di Francesca Brezzi p. 9

Il Tema di B@bel
a cura di Claudia Dovolich

Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida

Presentazione di **Claudia Dovolich**
Ospitare l'amicizia p. 15

Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel. A proposito di Glas p. 27

Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile p. 37

Claudia Dovolich
Per Derrida. Amicizia e ospitalità p. 55

Roberto Esposito
Amicizia e comunità p. 65

Elio Matassi
Derrida e la musica
Quattro tesi sul rapporto musica-linguaggio e sulla relazione scrittura-ascolto p. 73

Jean-Luc Nancy
Ipso facto. Cogitans ac demens p. 81

Abstract p. 93

Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione. "Come se si dovesse reinventare l'avvenire" p. 95

Caterina Resta
Ospitare la morte p. 109

Mario Vergani
La generosità, il godimento, una benedizione p. 133

Coltivare l'amicizia

Francesca Brezzi
L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia p. 145

Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione p. 157

Federica Giardini
Genealogie della socialità femminile p. 173

Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno p. 181

Beatrice Tortolici
L'altro. Il diverso amico p. 193

Indice

B@belonline

Spazio Aperto
a cura di Paolo Nepi

Gabriele Guerra
*Il gesto ideale. L'*intelligencija *ebraico-tedesca tra potere e rinuncia* p. 205

Giovanni Tuzet
Sul concetto di esperienza. Ambiguità e criteri di analisi p. 221

Ventaglio delle donne
a cura di Maria Teresa Pansera

Maria Teresa Russo
Nostalgia e speranza dell'anima esiliata. Categorie religiose nell'opera di María Zambrano p. 239

Filosofia e...
a cura di Beatrice Tortolici

Sabine Meine
Puppen, Huren, Roboter. Körper der Moderne in der Musik 1900-1930 p. 251

Immagini e Filosofia
a cura di Daniella Iannotta

Massimo Nardin
Dogville e Menderlay. La giustizia messa-in-scena p. 267

Giardino di B@bel
a cura di Claudia Dovolich

Paolo Mulé
Una parola per l'impossibile. "Avvenire" dell'evento etico in Jacques Derrida p. 283

Francesca Saffioti
Decostruire il terrore. L'evento senza sovranità p. 291

Ai margini del giorno
a cura di Patrizia Cipolletta

Pierluigi Fabbri
Luoghi anonimi e spettrali. Il venire a presenza del "nulla" p. 301

Elio Limentani
L'amicizia nel mondo ebraico. Dalla Torah a Filone Alessandrino p. 311

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 7

B @belonline

Indice

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

Z. Baumann, *Vite di scarto*
(Davide Maggiore) p. 319

S. Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*
(Anna Stoppa) p. 321

C. Fuentes, *L'ingegnoso Don Chisciotte. Cervantes, o la critica della lettura*
(Leonardo Ferrari) p. 324

A. Poma, *Parole vane. Pazienza, giustizia, saggezza: una lettura del Libro di Giobbe*
(Anna Maria Nieddu) p. 326

M. Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio,* Einaudi
(Mattia Artibani) p. 330

.... ed eventi

Paul Ricœur. L'eredità di un impegno fra giustizia e convinzione
Roma, 10-11 gennaio 2006 (Fabrizia Abbate) p. 334

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 8

Editoriale

di Francesca Brezzi

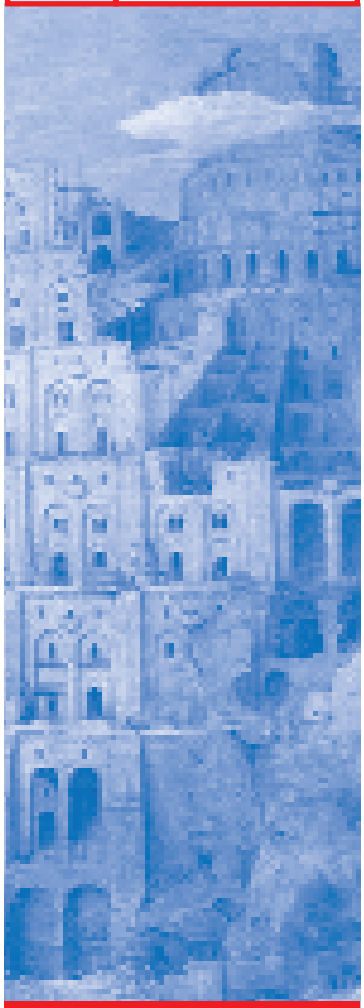
«La *philia*, scrive Blanchot in morte di Foucault, che presso i Greci e persino presso i Romani resta il modello di quanto vi è di meglio nelle umane relazioni [...] può essere accolta come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita», così afferma Derrida in *Politiche dell'amicizia*.

Nel secondo numero di *B@belonline/print* ci disponiamo ad accogliere tale eredità e ci proponiamo, percorrendo i vari filoni riconducibili a tale concetto, di evidenziarne i possibili arricchimenti, non trascurando tuttavia antiche risonanze, forse ancora valide per l'oggi.

Se pensiamo, infatti, alla lunga storia della *philia* e alle varie interpretazioni offerte nel corso dei secoli, possiamo tratteggiare, fin da subito, il "profilo" di un termine polisemico ed anche storicamente dinamico, che ne rimarca la fecondità euristica proprio in ragione della sua ambiguità: «un paradosso – sottolinea Mariapaola Fimiani – insidia l'idea dell'amicizia, lo stesso modello amicale è abitato dalla sua impossibilità e dalla sua dismisura. L'amicizia non è mai sciolta da ciò che la rende impossibile o che la interrompe, da tutto quanto riconosce nell'altro l'inappropriabile piuttosto che l'altro me stesso».

Se la riflessione di Jacques Derrida è stata scelta come perno intorno a cui far dialogare i saggi che compongono il tema di B@bel, "accade" poi un suggestivo gioco di ritorni al passato e di scavi nel contemporaneo, gioco consentito proprio dalla ricchezza semantica del termine, che appare quale galassia concettuale feconda di stretti intrecci, ma anche di separazioni, con altri concetti come amore, fiducia, intimità e fratellanza che spaziano dall'ambito etico a quello politico, dall'antropologia alla teoria dei sistemi, dalla riflessione religiosa al campo giuridico, senza per questo, come evidenzia Eligio Resta «farsi costringere dentro steccati rigidi custoditi da impenetrabili guardie confinarie».
Collocando l'amicizia sul confine mobile del separare e del congiungere, sul limite dell'individuo e della comunità, Derrida con-

B@bel



Editoriale
Il tema di B@bel
Spazio aperto
Ventaglio delle donne
Filosofia e...
Immagini e Filosofia
Giardino di B@bel
Ai margini del giorno
Libri ed eventi

Editoriale

sidera la *philia* espressione di continue metamorfosi dettate dal tempo, ma condizione a sua volta di quello. Non si pretende qui di seguire queste metamorfosi, ma di assumere la *philia* come il filo di Arianna di fronte agli interrogativi urgenti del nostro tempo, filo che ci accompagna nei possibili itinerari dell'odierno pluralismo filosofico e culturale mostrando, contro il *logos* totalitario, la strada di una ragione nomade, intessuta di emozioni, sentimenti e passioni. Ne deriva, seguendo questo filo, una configurazione diversa del labirinto concettuale della contemporaneità sia per quanto riguarda l'identità sia in riferimento al concetto di comunità.

Se nella riflessione contemporanea abbiamo ereditato da Heidegger il problema dell'identità e della differenza, con Lévinas siamo stati condotti al riconoscimento dell'alterità, e poi alla ricca riflessione che considera la dualità di genere come fattore imprescindibile di interpretazione del sé, del mondo e della storia. La *philia* allora offre letture diverse dell'io smarrito, fragile e spezzato dei nostri tempi: una decostruzione del soggetto atomisticamente chiuso in una logica identitaria, il rifiuto di un mondo sempre più tecnologico in cui gli individui sono spinti unicamente dall'interesse egoistico tanto che sembra scomparire l'impulso verso il legame sociale – o meglio anche questo è visto strumentalmente per fini individuali e utilitari. Deriva da questo continente in fermento un io relazionale, sì che è possibile ritrovare nel *legame di appartenenza, nel legame con l'altro* una cifra significativa dell'identità. Non solo ma *la relazionalità* palesa l'appartenere del soggetto ad una *struttura di reciprocità* che, a sua volta, rinvia ai concetti di fiducia, di responsabilità, ma anche di accoglienza e di ospitalità.

Se questi sentieri della speculazione contemporanea rivelano il nesso profondo esistente tra il tema della differenza e le dinamiche etiche e politiche ad esso sottese, il passo successivo giunge ad intravedere una pratica, o meglio un'etica che riconosce e accoglie l'Altro, l'estraneo, lo straniero.

Tema centrale questo nella riflessione di Derrida che ci consente di cogliere una di quelle metamorfosi del concetto di *philia* di cui si diceva: nella storia dei concetti, seguendo gli studiosi più attenti a questo tema, si è attuata l'"estromissione" della *philia* dal piano della politica, così come si presentava in Grecia, per collocarla nel mondo privato della cultura e dei sistemi sociali moderni. Evento questo – sostiene Eligio Resta – che nel lessico della politica sostituisce la *philia* con il concetto di "ragion di stato", mentre l'amicizia, caratterizzata sempre più con elementi di irrazionalità, è considerata un "legame puramente personale".

È necessario pertanto, oggi, ripensare la *philia* quale modo diverso di concepire le molteplici relazioni – familiari, sociali, isituzionali – che differenziano una comunità (*koinonia*) da un dominio tirannico. Dobbiamo saggiare la possibilità di mettere in atto pratiche pubbliche altre: con Hannah Arendt possiamo sottolineare il valore politico dell'amicizia, valore che ci giunge da Aristotele e che parla dell'amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città. Con questa filosofa possiamo, infatti, sottolineare l'essenza dell'amicizia come discorso, come quel costante scambio di parole che in Grecia univa i cittadini della/nella *polis*, e accogliere così il suo invito a realizzare di nuovo il dialogo dell'amicizia che è disponibilità a condividere il mondo con gli altri uomini.

Se la *philía*, quindi il riconoscimento dell'altro non come nemico ma come amico, mostra un modo diverso di agire nella città, l'*accoglienza* dell'Altro delinea anche l'ospitalità come problema politico, disegna un diritto di quella e quindi una prassi pubblica altra, co-

me sentiamo risuonare, pur con tutti i limiti del cosmopolitismo settecentesco nel Kant di *Per la Pace Perpetua*. Solo attuando un esercizio di *philia* – azione che supera la disgregazione – si possono coniugare temporalità e ideali eterni, azione individuale e universalità in vista di quello che la filosofia politica contemporanea chiama "universale in contesto".

Mettendo a tema la *philia* non abbiamo voluto "limitarci" alla sua dimensione politica, ma ci siamo disposti ad accogliere, seguendo il suggerimento intravisto da Colli circa la sapienza, non solo le risposte della filosofia, ma anche le sollecitazioni che derivano dai testi poetico-narrativi.

Francesca Brezzi

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 12

Il tema di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida

Claudia Dovolich
Presentazione. Ospitare l'amicizia

Gabriella Baptist
Jacques Derrida per l'amicizia di Hegel. A proposito di Glas

Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

Claudia Dovolich
Per Derrida. Amicizia e ospitalità

Roberto Esposito
Amicizia e comunità

Elio Matassi
Derrida e la musica

Jean-Luc Nancy
Ipso facto. Cogitans ac demens

Silvano Petrosino
L'invenzione della decostruzione.
"Come se si dovesse reinventare l'avvenire"

Caterina Resta
Ospitare la morte?

Mario Vergani
La generosità, il godimento, una benedizione

Coltivare l'amicizia

Francesca Brezzi
L'occhio della pietà. Giustizia, compassione, philia

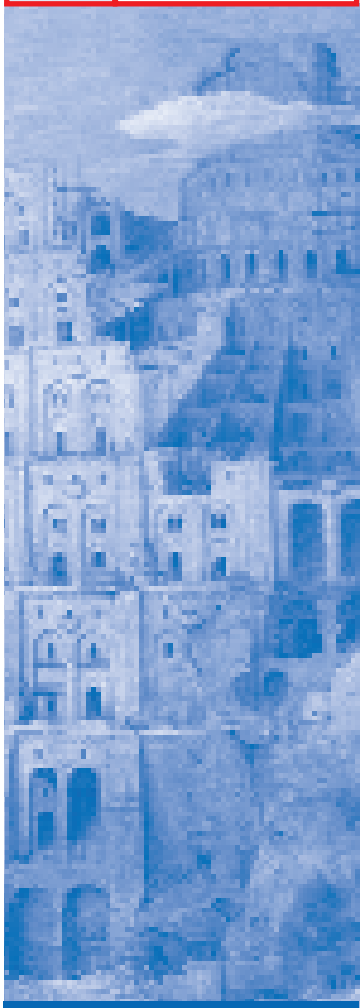
Chiara Di Marco
Georges Bataille. Amicizia e comunicazione

Federica Giardini
Genealogie della socialità femminile

Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

Beatrice Tortolici
L'altro. Il diverso amico

B@bel



Editoriale
Il tema di B@bel
Spazio aperto
Ventaglio delle donne
Filosofia e...
Immagini e Filosofia
Giardino di B@bel
Ai margini del giorno
Libri ed eventi

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 14

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 15

Claudia Dovolich

PRESENTAZIONE
Ospitare l'amicizia

Rispondendo affermativamente all'invito a partecipare ad un colloquio su "Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida" tutti gli studiosi intervenuti hanno voluto testimoniare il loro modo di fare filosofia, di praticare il pensiero in un dialogo ininterrotto con uno degli autori più significativi del nostro tempo, rivolgendosi a lui come ci si rivolge ad un amico, al quale si parla ma del quale non si parla, perpetuando lo stile ospitale del pensare.

Seguendo un suo singolarissimo itinerario di pensiero, Jacques Derrida ha attraversato mezzo secolo di filosofia incrociando un confronto molto serrato con alcune delle posizioni più rappresentative del nostro tempo, dalla fenomenologia allo strutturalismo, passando per gli aspri scontri con alcuni rappresentanti della teoria degli atti linguistici e di una certa etica della comunicazione, sempre perseguendo una sua traccia – zigzagante, chiasmatica, piena di incroci pericolosi perché segue un terreno accidentato qual è quello della scena filosofica della seconda metà del '900 – ma straordinariamente unitaria.

Interrogarci su "Amicizia e Ospitalità" è il nostro modo per rendergli omaggio; amicizia e ospitalità sono domande (questioni) sempre intempestive, perché cercano di fare spazio all'alterità e non si pongono a partire dallo splendido isolamento di un "individuo sovrano" che poi un brutto giorno si scopre prigioniero del suo autismo, ma sono questioni sempre già poste per una singolarità che si interroga sulla sua provenienza e sulla sua destinazione, sull'eredità del suo passato e sulla promessa del suo a-venire, a partire dal qui ed ora che segna la sua esistenza. Lo spostamento dell'attenzione di Derrida dalla *différance* alla relazione all'*alterità* è lontana da ogni *retorica dell'altro* che caratterizza tanti discorsi della nostra attualità, e si pone piuttosto come una sua naturale radicalizzazione, siamo sempre alle prese con l'impossibilità di ricondurre il diverso, l'altro allo stesso, ma siamo passati da un orizzonte di domande ontologiche a questioni eminentemente etiche.

Gli studiosi intervenuti a questo "colloquio", coloro che hanno risposto generosamente al "vieni" di un appello che li chiamava a testimoniare di un pensiero con il quale hanno condiviso gran parte del loro stesso cammino filosofico, si sono distinti per una profonda partecipazione emotiva e un rigore quasi moralistico nel confrontarsi con alcuni dei passaggi più ardui della meditazione di Derrida. Proponendo di riflettere, di interrogarci su amicizia e ospitalità intendevo sollecitare proprio questa contaminazione tra pensiero e vita, tra lettura/scrittura seria e metodica ai margini di testi ormai entrati nella tradizione e partecipazione personale a un lavoro di discussione sulle più ineludibili questioni etiche che il nostro tempo ci impone.

Tutti hanno accolto al meglio l'invito a pensare con Derrida e nel ringraziare tutti e ciascuno per la generosità dell'impegno dimostrato nella condivisione della ricca eredità, au-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 16

spico che il dialogo così generosamente aperto possa essere mantenuto, così da "portare con noi" l'immenso patrimonio costituito dai testi di Derrida, dalla sua scrittura, dall'inquieto interrogare di cui ci ha fatto dono.

Tra le tante questioni che sono state oggetto delle relazioni le più ricorrenti e le più rilevanti si sono raccolte attorno a *identità*, *lutto*, *dono*, *democrazia a-venire*, *impossibile* e sotto quest'ultimo, forse, tutte possono raccordarsi, in quanto l'impossibile non nomina nulla di negativo ma indica piuttosto un'eccedenza nei confronti di tutto ciò che è considerato possibile, in quanto pre-visto, pre-condizionato, pre-figurato, pro-grammato, quasi si trattasse solo di sviluppare un'equazione, mentre *l'impossibile* indica nella direzione di un *a-venire*. Si tratta di un a-venire che deve essere inventato da noi, da noi che siamo chiamati a compiere un "certo" lavoro del lutto, sospeso in un "tra" che resta nell'indecisione, perché in- decidibile, perchè non può e non deve dar luogo a rimozione, interiorizzazione, idealizzazione, identificazione, ma fare segno verso qualcosa, qualcuno che res-*sta*, nel senso che c'è e *sta* nella sua alterità inassimilabile (cripta, *enclave*). Dovrebbe forse portarci a vivere un lutto senza malinconia, per poter portare con noi l'altro, quando il mondo non c'è più, quando è andato via, nella serenità, se non nella gioia, nella gratitudine, nell'acquiescenza di un'esperienza "di vita di morte", senza più nessuna barra di separazione, senza neppure un trattino d'unione a segnalare il passaggio, come "due movimenti" che incessantemente si implicano l'un l'altro. Com'è stato rilevato da più relatori, tanto da farci dire che, forse, il pensiero di Derrida, "se ce n'è", come tutto il pensiero, tutta la filosofia è una riflessione instancabile e infinita su "la vita la morte", e che forse proprio Derrida pensando la *différance*, mettendo in atto le sue diverse *decostruzioni*, ha declinato tale questione per il nostro tempo, per il nostro "qui e ora", che non vuol dire che lo ha fatto per noi, ci ha solo indicato la traccia di un compito che ciascuno deve assumere per suo conto, come la morte. Alterità da portare con noi, ciascuno con sé, come ciascuno porta con sé l'inassimilabile, secondo la strana logica dell'ex-appropriazione che coinvolge lo stesso sé. Eredità che va assunta, ripetuta, da ripetere ancora e sempre come la decostruzione, a cominciare da quella del "proprio", di ogni "proprietà" iniziando da quella della propria pretesa e/o presunta identità, che non si dà che come esposizione all'altro, evento in-appropriabile, ex-appropriazione.

Uno dei motivi centrali attorno a cui ruotano questi interventi – se si potesse ancora parlare di centro, ma forse è meglio parlare dei quei margini sui quali il nostro ci ha insegnato a sostare e dai quali interrogare – prende avvio dalla decostruzione della "soggettività", mai semplicemente negata, ma sempre dislocata, continuamente reinterrogata, senza posa messa in questione, complicata a partire dai suoi margini che la sporgono, espongono alle relazioni complesse e molteplici al di fuori di sé, sempre in relazione ad alterità inoggettivabili ed inappropriabili. Questo instancabile interrogarsi sulla singolarità mai riconducile o riducibile alla "semplicità puntuale del soggetto classico" è diventata, con il tempo, la "questione" maggiore del pensiero filosofico del nostro, quella che lo ha progressivamente condotto a spostare i margini della sua riflessione dalla *différance* alla *relazione all'alterità*, maturando in direzione etico-politica tutti quegli interrogativi che avevano caratterizzato i suoi primi lavori più teorici, più invasivi nei confronti di una tradizione che veniva messa in questione in modo radicale.

Tutte queste considerazioni si legano anche al problema della genesi, che però non rischia mai di confondersi con la nostalgia dell'origine, ma si sviluppa in direzione della ge-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 17

nealogia, intesa anche nel senso della discendenza, legittima quanto e forse più illegittima, *legando*, anche nel senso di *affidare* a noi, le questioni dell'*eredità*, della *testimonianza*, dell'*ospitalità* in modo *incondizionato*, sia nei luoghi da cui prendono avvio (nei testi o nella scrittura di Derrida), sia nei luoghi in cui arrivano a-destinazione (tutto quello che ci siamo detti qui, tra noi, insieme a tutto quello che viene scritto sull'immenso patrimonio rappresentato dalla scrittura di Derrida). *Incondizionato* come i suoi testi, la sua scrittura, ricca, articolata, spiazzante perché troppo spesso doppia/bifida, nei cui confronti una certa infedeltà è il solo modo di restarle fedeli, in uno dei modi possibili di rifarsi al suo magistero nell'impossibilità di tenere (nel senso di conservare, mantenere, trattenere) qualcosa con sé, o per sé, e farlo invece sempre transitare, in quell'incredibile disseminazione di "tra" che attraversano il suo lavoro filosofico, portare qualcosa con noi anche di lui, di quel suo immenso lascito.

All'invito rivolto a tutti ed a ciascuno di testimoniare "amicizia e ospitalità" per Derrida, ognuno ha risposto ospitando, con la responsabilità che ogni ospitalità comporta, alcune delle questioni che costituiscono questo lascito, scegliendo tra le molte tracce affidate alla sua scrittura, quella parte di eredità da portare con sé, nell'accoglienza di quella risposta/responsabilità, di quel «*cogito* dell'addio» più volte evocato nel corso degli interventi; un *saluto* che dice nella distanza infinita che si apre con «la fine del mondo», la relazione riconfermata, quella che ci tiene uniti nel "tra", e che ci impone di portare con noi ciò che resta di Derrida, portarlo come *si porta* un bimbo e come *si porta* il lutto, in quella singolare continuità tra "la vita la morte" in cui singolarmente convergono molte delle tracce di lettura qui proposte. Legando ancora una volta passato e a-venire, tradizione e decostruzione, memoria e promessa della filosofia, del pensiero, della riflessione, forse anche della meditazione, che sono affidate a noi, solo a noi, singolarmente a ciascuno di noi.

"La vita la morte" costituisce forse il motivo derridiano più fortemente nominato in questi saggi, ancora segnati dal dolore per il momento del distacco, ma senza disperazione, senza tristezza, proprio perché l'una non nega l'altra ma si congiungono "quasi" naturalmente come nell'esistenza di ognuno, una dopo l'altra, come quei "due movimenti" di cui scrive il nostro, perché per lui la vita non è quella teorica del presente vivente, non è mai stata auto-affermazione, presenza a sé di una coscienza pura, ma esistenza impura, reale, esposta all'altro come differenza singolare, vita ogni volta singolare e insostituibile, come la morte, ma senza rimpianti, senza nostalgia, senza malinconia, senza disperazione, perché comunque, anche se in modi molto diversi e inesauribili, quando «il mondo è finito, io devo portarti», perché quello di Derrida è un pensiero vitale mortale, come la filosofia è una riflessione ininterrotta su "la vita la morte". E ciascuno di noi porta con sé Derrida e i suoi testi e con la lettura/scrittura con cui li accompagna ne rende testimonianza.

Stretta tra il rimpianto per non aver potuto ospitare Derrida e la gioia velata di malinconia di averlo sentito attraverso le parole dei relatori rivolgo loro un pensiero vivo di riconoscenza per averci voluto *donare* una *testimonianza* di vita del pensiero, di vitalità della filosofia a partire da Derrida, *ospitando* le sue questioni come segno d'*amicizia*, sapendo che sono questioni inquietanti perché ci impongono la *responsabilità* di accogliere un'*eredità* che rimette instancabilmente in gioco tutti quegli "incondizionati etici" che continueranno ad interrogarci, imponendoci di impegnarci ancora e sempre nelle *decostruzioni a-venire*.

Il tema di B@bel

Sotto il titolo *Coltivare l'amicizia* sono qui presentati i saggi di alcuni docenti dell'area morale del Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre, raccolti attorno ad una ricerca d'ateneo, confluita in un progetto cofinanziato che si è concluso con il convegno dedicato a Derrida.

A partire dalla "problematizzazione etica e politica dell'uguaglianza", indotta dalla messa in questione del paradigma universalistico che ha caratterizzato la nostra modernità, è emersa la necessità di dare voce ai numerosi indici di differenza e di alterità che circolano nel reale. Nelle riflessioni qui raccolte si è cercato di rintracciare nell'*amicizia* una possibile via d'uscita dall'impasse in cui si trova coinvolta tanta parte del pensiero contemporaneo, chiuso nella semplificante alternativa tra individualismo ed universalismo, e incapace di trascendere, nonostante l'invadente retorica dell'alterità, la dicotomia tra inclusione e/o esclusione dell'altro, che si riduce troppo spesso ad una omologazione del diverso e ad un rifiuto dell'estraneo, che può avvenire anche nella formula subdola dell'evitamento.

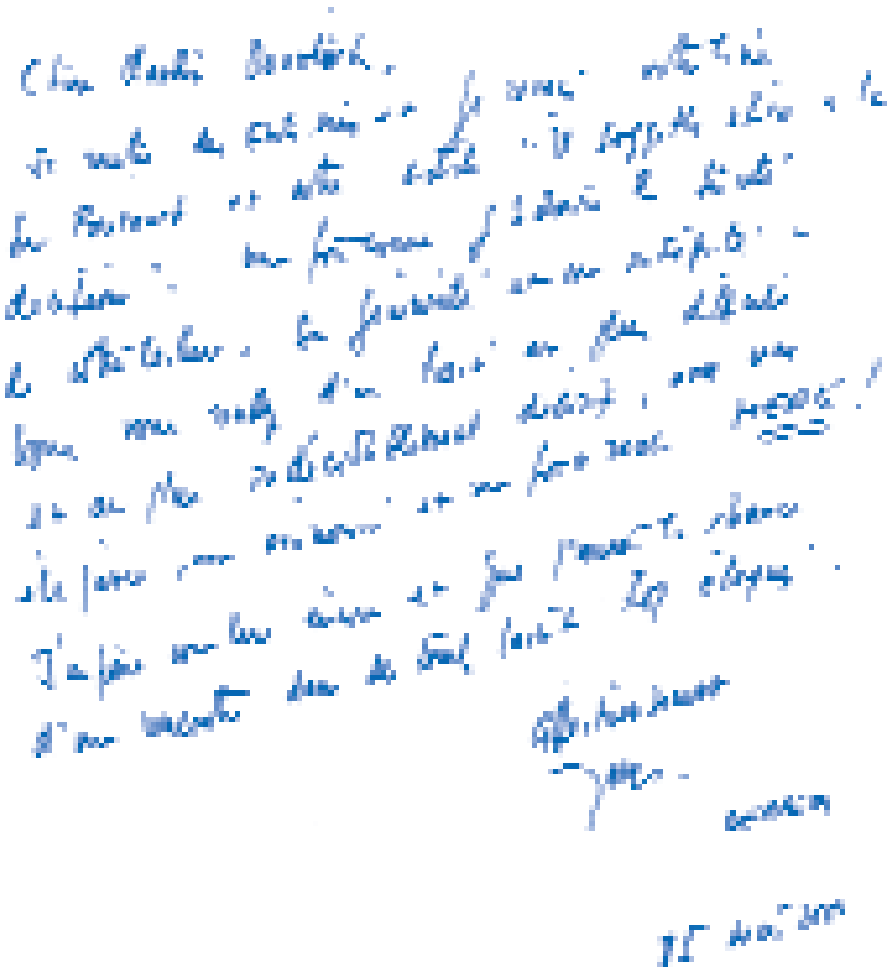
Accomunati dalla necessità di far valere, all'incrocio di tematiche etiche e politiche, in modo sempre più stringente, i paradigmi dell'amicizia e dell'ospitalità, in vista di una possibile configurazione di una democrazia a-venire, gli autori dei presenti saggi hanno preso spunto da questioni presenti nel dibattito attuale per dare voce a filosofi e posizioni teoriche con le quali dialogano da tempo, riscoprendo nello stesso tempo le radici classiche di un filosofema così forte e presente nella nostra tradizione.

Claudia Dovolich

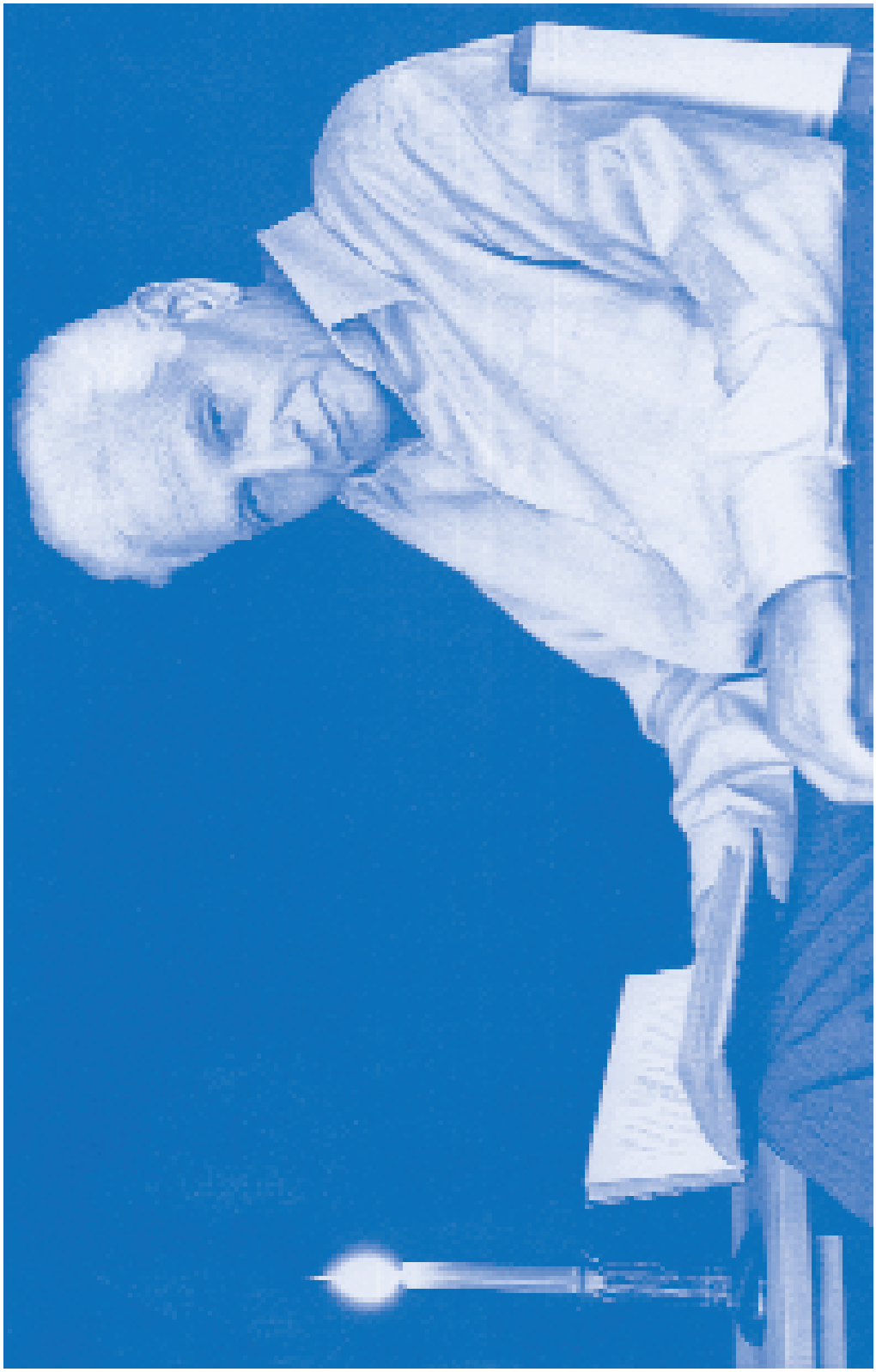
Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 19

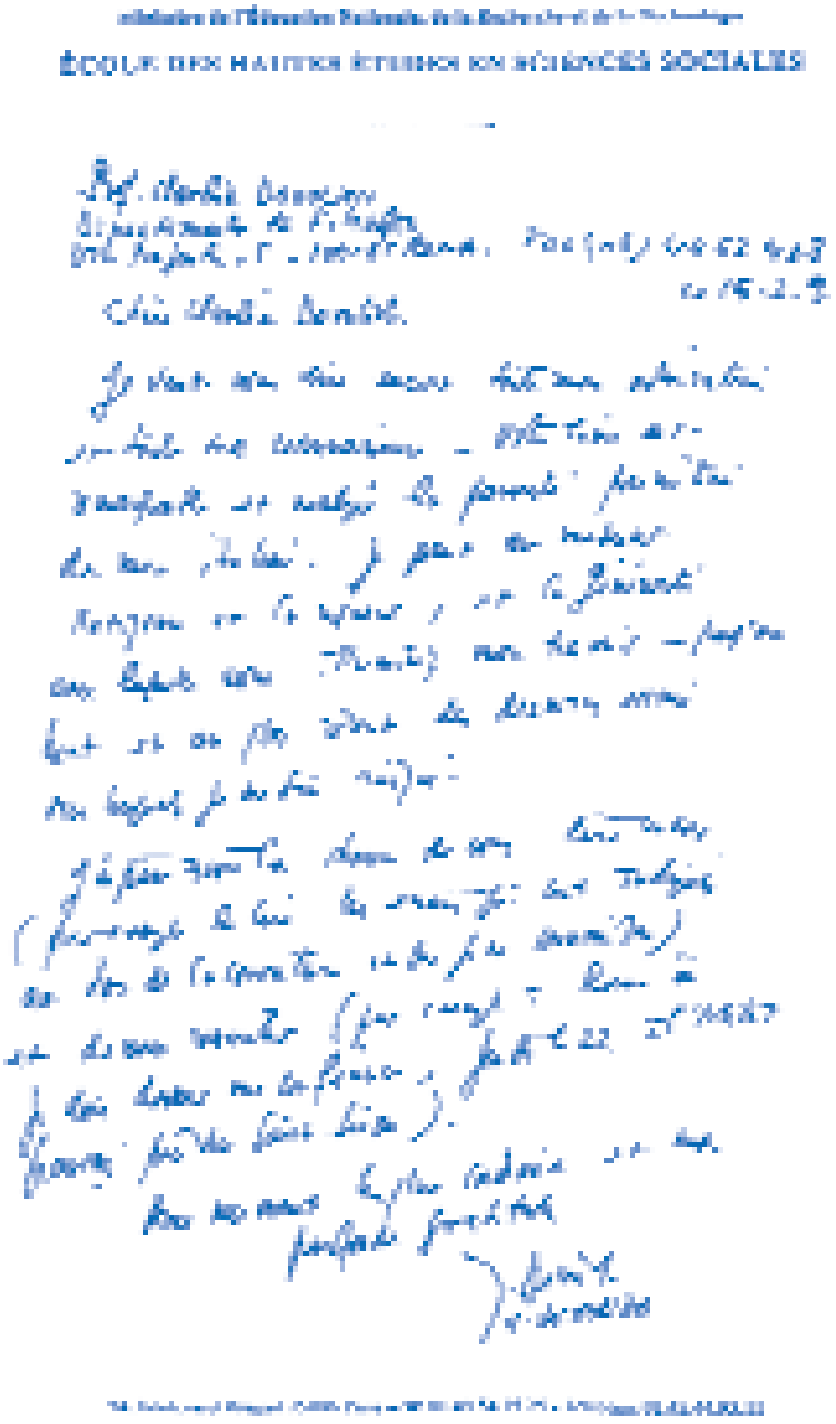
Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES



54, boulevard Raspail 75270 Paris Cedex 06 – Tél. : 01 49 54 20 20 – Télécopie : 01 45 48 38 43





Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 26

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 27

Gabriella Baptist

JACQUES DERRIDA PER L'AMICIZIA DI HEGEL
A proposito di *Glas*

Quale amicizia di Derrida per Hegel? E di noi per Derrida nella mediazione dei classici e della tradizione? Sarà possibile sviluppare un approccio a Hegel per l'amicizia di Derrida e viceversa a Derrida per l'amicizia di Hegel? Saranno semplicemente passaggi da e a prospettive diverse, ponti collocati su epoche e orientamenti disparati, o sarà centrare uno dei cuori non solo della riflessione derridiana, ma anche di quella contemporanea e anzi di tutti i tempi? Sono queste alcune delle domande che resteranno sullo sfondo di questo saggio, che invece si preoccuperà di indagare brevemente il confronto di Derrida con Hegel, di mettere a fuoco un testo derridiano che in genere si passa sotto silenzio, *Glas*, di svilupparne alcuni aspetti e temi nella direzione di quell'orizzonte rappresentato dalla questione della giustizia e del nuovo tipo di amicizia che prefigura.

1. *Amicus Hegel…*

In un'intervista dell'inizio degli anni Settanta, alla richiesta di chiarire il suo rapporto a Hegel, Derrida rispondeva, come è noto: «Non avremo mai finito di leggere, o rileggere, il testo hegeliano, e, in certo qual modo, io non faccio altro che cercare di spiegarmi su questo punto»[1]. In effetti Hegel è tra gli autori di riferimento più presenti nell'opera derridiana, magari solo nei rimandi in nota o quando si tratta, polemicamente o meno, di dialettica o differenza, implicitamente convocato nel confronto con la storia della filosofia o con la discussione contemporanea come bersaglio o interlocutore. Citato fin dai primi scritti e indirettamente coinvolto fin dalla tesi di laurea, è magari uno Hegel di seconda mano, menzionato attraverso il maestro Hyppolite o mediato da Maurice Blanchot, talvolta quell'autore un po' stereotipato di cui si discuteva negli anni Cinquanta e Sessanta, quando ben altri erano gli orientamenti teorici di fondo e le prospettive[2]. Non occorrerà ricordare qui come il rimando esplicito a He-

1 J. Derrida, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972, p. 103; tr. it. di M. Chiappino e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p. 107.

2 Cfr. J. Derrida, *Introduction*, in E. Husserl, *L'origine de la géometrie*, PUF, Paris 1962, pp. 45, 58 (per il rimando a Hyppolite e Blanchot), 104; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 107, 118-119, 158. Id., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967, pp. 86-87, 115 (per il *cliché* del sapere assoluto come chiusura del sistema e della metafisica); tr. it. a cura di G. Dal-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 28

gel risulti nella genealogia del celebre concetto/non concetto di *différance*, che naturalmente non può essere appiattito su uno solo dei suoi più o meno contestati referenti, siano poi questi Husserl, Heidegger, Freud, Nietzsche, Saussure, Bataille o Lévinas[3].

Quando si tratta di misurarsi con Hegel, Derrida presenta in ogni caso fin dall'inizio uno Hegel sdoppiato: pensatore della necessità sistematica, del senso e del sapere, ma anche dell'impossibile nell'eccedenza dello scacco, della contraddizione e del negativo, come risulta per esempio attraverso l'interpretazione di Bataille[4]; è uno Hegel sistematico, ma che prefigura un'immaginazione poetante, come risalta dal confronto con la sua prospettiva semiologica[5]; è uno Hegel sottoposto ad una doppia lettura e quindi oggetto di uno scrivere doppio nel gioco tra le prefazioni e le postfazioni che serve a rimettere in movimento il rapporto tra fenomenologia e logica, tra la coscienza e il sistema, ma anche tra Hegel e lo hegelismo o quell'antihegelismo (per esempio di Marx) che presto risulterà nell'oscillazione dell'eredità in cui in fondo ancora ci troviamo e in cui sempre di nuovo ci si domanda se si debba o non si debba "rinunciare a Hegel"[6]. Già solo a voler considerare queste prime tre testimonianze significative di un confronto esplicito, Hegel risulta sempre affrontato nel gesto di lettura per cui la coerenza dell'impianto, il meccanismo argomentativo o il famoso e in genere vituperato sapere assoluto sono interrotti dalle loro eccedenze, magari proprio da quella finzione letteraria che prepara l'equivoco di un reale sempre nel rischio di diventare un pretesto.

2. *Amicus Hegel, sed magis amica…*

Ma l'opera che più organicamente si confronta con Hegel, anche se a prima vista in maniera affatto sconcertante, è senza alcun dubbio *Glas*, un testo degli anni Settanta, nato a partire da alcuni seminari tenuti da Derrida presso l'Università di Irvine e presso la Freie Universität di Berlino[7]. Si tratta di un testo sul quale, soprattutto in Italia, in genere si tace o che

masso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 19842, pp. 117, 145-146.

3 Sul rapporto tra la *différance* e il problema della differenza in Hegel cfr., per esempio, J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, p. 41; tr. it. a cura di R. Balzarotti et al., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 30. Id., *La différance*, in *Marges-de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 14-15; tr. it. di M. Iofrida, *La "différance"*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 41-42. Id., *Positions*, cit., pp. 59-61; tr. it. cit., pp. 78-79.

4 J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, in *L'écriture et la différence* Seuil, Paris 1967, pp. 369-407; tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 20022, pp. 325-358.

5 J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in *Marges-de la philosophie*, cit., pp. 79-127, in part. p. 89; tr. it. di M. Iofrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 105-152, in part. p. 116.

6 J. Derrida, *Hors livre. Préfaces*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 7-67. Si veda anche il riferimento alla postfazione marxiana alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, citata nella sua proposta di un contrasto diretto (*direktes Gegenteil*) e di una *Widerrede* rispetto al metodo dialettico hegeliano in *ivi*, p. 38-39; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Fuori libro. Prefazioni*, in *La disseminazione*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989, pp. 45-99, 74-75.

7 J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974. All'inizio degli anni Ottanta è uscita un'edizione economica in due

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 29

si nomina solo per amore di completezza e quasi con imbarazzo nelle introduzioni e presentazioni, pure ormai numerose[8]. Diversa è la situazione nell'ambito linguistico anglosassone, grazie anche alla traduzione, approntata a metà degli anni Ottanta e affiancata da un "*Glas*sario" a cura del traduttore, con note, indici, glossari, oltre che saggi interpretativi e una prefazione dello stesso Jacques Derrida[9]. Perfino in ambito tedesco, pure inizialmente perplesso, la letteratura critica si è accorta di quest'opera almeno a partire dalla fine degli anni Ottanta[10].

Certamente *Glas* si trova in continuità con i tre saggi di argomento hegeliano cui si è fatto prima riferimento, saggi dei quali sviluppa numerosi spunti. Per esempio il rimando a Genet come una specie di contraltare e contrappunto si trovava in filigrana già nel confronto con Bataille, di cui si citavano appunto anche i saggi da *La letteratura e il male*, prefigurando una scrittura doppia, che affiancasse al linguaggio del riconoscimento e del dominio (come scrittura maggiore e sovrana del testo e del sapere) anche il linguaggio dello scacco, dell'oblio, della sovversione (come scrittura "minore" della poesia, del non-sapere assoluto, dello sguardo)[11]. Già lì si contrapponevano, in una trasformazione trasgressiva della *Aufhebung* hegeliana, il mondo del senso e quello del non senso in una lacerazione assoluta[12].

---

volumi, con paginazione diversa e diversa collocazione del materiale, oltre che con l'aggiunta di un sottotitolo, cfr. Id., *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Denoël/Gonthier, Paris 1981. Nel novembre del 2004 Galilée ha ristampato l'edizione del 1974. Nel seguito si citerà da questa riedizione. Una traduzione italiana dell'opera è uscita poco dopo la conclusione di questo saggio, cfr. Id., *Glas. Campana a morto*, testo italiano e francese, introduzione e traduzione di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. Poiché l'edizione italiana mantiene la paginazione dell'originale anche per quanto riguarda la traduzione italiana, si darà nel seguito solo l'indicazione della riedizione francese sopra menzionata.

8 Si veda per esempio M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, in cui *Glas* è citato solo in nota o nelle cronologie e bibliografie finali, (cfr. *ivi*, pp. 41, nota 23), p. 127 (Cronologia della vita e delle opere), p. 152 (Bibliografia). Cfr. anche M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000, per cui *Glas* è solo un esperimento avanguardistico di scrittura (cfr. *ivi*, pp. 67-68). M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004 che non menziona affatto *Glas*.

9 J. Derrida, *Glas*, a cura di J.P. Leavey Jr.-R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986. A cura di J.P. Leavey Jr., *GLASsary*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986 (al suo interno cfr. in particolare J. Derrida, *Proverb: 'He that would pun…'*, in *ivi*, pp. 17-20; J.P. Leavey Jr., *This (then) will not have been a book...*, *ivi*, pp. 22-128; G.L. Ulmer, *Sounding the Unconscious*, in *ivi*, pp. 23-129; i due saggi di Leavey e Ulmer si intrecciano tra di loro come le due colonne del testo che tematizzano). Un'indagine attenta all'aspetto letterario si trova in G.H. Hartmann, *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 1981. Cfr. anche a cura di S. Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge, London & New York 1998, in part. la terza parte: "Reading *Glas*", pp. 195-292. Tra le letture più recenti di *Glas* si potrà ricordare infine M. Naas, *Passing on the Mantle. Elijah's Glas and the Second Coming of Dr. John Alexander Dowie*, in *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford University Press, Stanford, (California) 2003, pp. 170-189 (e 209-211).

10 Per la recezione di *Glas* in Germania anche nell'ambito degli studi hegeliani cfr. G. Baptist e H.-Ch. Lucas, *Wem schlägt die Stunde in Derridas "Glas"? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas*, in "Hegel-Studien", 1988, XXIII, pp. 139-179; H. Kimmerle, *Über Derridas Hegeldeutung*, in a cura di A. Gethmann-Siefert, *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Vol. I, pp. 415-432.

11 J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, cit., pp. 389-394; tr. it. cit., pp. 343-347.

12 *Ivi*, pp. 406-407; tr. it. cit., pp. 357-358.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 30

Rispetto a *Il pozzo e la piramide*, che in una nota già annunciava un più ampio lavoro «sulla famiglia di Hegel e la differenza sessuale nell'economia dialettica speculativa»[13], si può dire che *Glas* indaghi ulteriormente uno Hegel/Edipo che si confronta con un Genet/Sfinge, una Grecia della filosofia, della politica, del diritto di proprietà come risposta di senso e significato di contro ad un Egitto enigmatico della letteratura, che continua a porre la domanda simbolica e immemoriale sull'uomo[14]; una religione della razionalità di fronte ad un ebraismo hegelianamente pietrificato nella lettera; la piramide trigonometrica della dialettica con la sua triade simbolica della famiglia e il pozzo senza fondo dell'inconscio.

Nella sequela di *Fuori libro* si potrà dire infine che *Glas* realizza quell'introduzione che coinvolge già tutto, quel testo aperto che era poi per Hegel il pensiero filosofico stesso, da accostare senza troppi preamboli, né prolegomeni o prologhi e programmi preliminari e senza affrettare bilanci né epiloghi finali, un testo che, come è stato storicamente il lascito hegeliano, è leggibile da destra a sinistra, come una rivoluzione, e da sinistra a destra, nel gesto della conservazione, un testo che si può dire composto con entrambe le mani e pensato con entrambi gli emisferi cerebrali, da interpretare sia classicamente – dal concetto alla natura, dalla scienza e dalla ragione all'arte e ai sensi, dalla filosofia con il suo vero alla letteratura e il suo verosimile, dalla totalità a tutto il resto –, sia anche a ritroso – dalla datità del singolare alla ricercata essenza dell'universale, dal gioco del linguaggio alla sua logica, dalla poesia alla teoresi che le è sottesa, dal rimosso a quella nostalgia dell'origine cui ogni residuo sembra volerci riportare.

Glas è insieme un testo doppio e dimezzato, originale e secondario, autonomo e parassitario, risultato di un sofisticato montaggio, già solo tipograficamente, e insieme esito di uno smantellamento a prima vista anarchico, ridotto in brandelli da una sorta di castrazione scritturale ed insieme elevato al quadrato di un trionfo da parata, aporetico e impossibile, perché si può dire faccia letteralmente l'impossibile, costringendoci all'esperienza di una lettura sempre sull'orlo della catastrofe, sempre obbligata ad urtare i suoi bordi e testare i suoi limiti. Fratturato, diviso, scisso, inquieto e inquietante, *Glas* si articola in due spezzoni testuali, al loro interno ulteriormente articolati, sminuzzati quasi con le forbici, che propongono un confronto polifonico, inducendo alla diplopia e allo strabismo in una lettura zigzagante che deve certamente molto alle suggestioni di regia della fenomenologia francese del secondo dopoguerra, per esempio a Merleau-Ponty e ai suoi chiasmi e intrecci qui messi letteralmente in scena. Una possibile chiave sta nel seguente passo: «X, chiasmo quasi perfetto, piuccheperfetto, di due testi messi l'uno al cospetto dell'altro: una galleria e una grafia che si guardano a vicenda e si perdono di vista»[15].

Le due colonne, architettate da Derrida in questo che potrebbe essere considerato anche come un suo "fare i conti con Hegel" nel doppio registro di un dare e avere, si levano l'una

13 J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, cit., p. 89; tr. it. cit., p. 115.

14 In *Glas* sono frequenti i rimandi alla Grecia e all'Egitto nella colonna su Hegel, solo all'Egitto invece nella colonna su Genet.

15 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 53, a destra. Nel seguito si indicherà con des. e sin. il rimando rispettivamente alla colonna di destra o di sinistra; le traduzioni italiane da *Glas* sono mie, ma sono sempre state confrontate con la recente traduzione italiana, dalla quale in genere si discostano per dettagli trascurabili.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 31

di fronte all'altra, l'una a fianco dell'altra e si possono considerare solo nel va e vieni, nell'andata-e-ritorno, nel *double bind* di una lettura schizofrenica, senza circolarità né specularità, che si esprime in un pensiero e in una lingua "riformattati" e sempre ricontestualizzati, ripetendo peraltro i gesti antichi del commento, dell'esegesi, della nota, della glossa, dei *marginalia*, pur disorganizzandoli dall'interno[16]. Da un lato si trova un'analisi che potremmo dire ermeneutica di testi hegeliani scelti e decifrati, dall'altro una lettura che potremmo dire critica di Genet; da una parte la filosofia nel suo trionfo sistematico e nella sua aura accademica, ma indagata proprio là dove la dialettica inciampa nella finitezza e nelle sue pochezze, dall'altra parte una letteratura tutt'altro che ornamentale ed anzi impresentabile e infame, che si occupa di rifiuti indecorosi, avanzi di galera, abiezioni, dissolutezze, secrezioni, degradi e decomposizioni, presentati peraltro nell'innocenza antologica di florilegi fallici[17]. Il sapere assoluto in azione che si innalza da una parte e il gioco all'opera nella materialità del corpo che rovina dall'altra incarnano insieme la tensione al vero e il fittizio esplicito delle storie, articolandosi in una specie di percorso indecidibile "al di là del vero e del falso"[18]. Ma le due colonne si intersecano anche continuamente e si contaminano, si mettono in discussione e si rispondono a vicenda, per esempio a sinistra si interroga la famiglia hegeliana, per ricordare poi a destra la discendenza bastarda e matrilineare di Genet; a sinistra si argomenta di sepolture e del loro significato spirituale, per rimandare poi a destra alle genetiane *Pompe funebri* di prostitute e invertiti.

Ma che cosa è mai questo capovolgere o pervertire Hegel, questo smembrarlo, è ancora un sottoporlo a quella *Aufhebung* che toglie e conserva, che mette da parte nel doppio senso del ferro vecchio e della cassaforte, che salva il salvabile nel lavoro dell'eredità? È indubitabile che sia proprio questo uno degli interrogativi che ripetutamente pone la colonna dedicata a Hegel, colonna che inizia appunto con la questione:

> […] che ne è del resto oggi, per noi, qui, ora, di un Hegel? Per noi, qui, ora: ecco ciò che non si sarebbe potuto altrimenti pensare senza di lui. Per noi, qui, ora: questi termini sono citazioni, già sempre, lo avremo appreso da lui[19].

Si tratta dell'assunzione di una filiazione in cui già sempre siamo collocati, volenti o nolenti, anche nell'ipotesi del parricidio. Le campane a morto del titolo ricordano senza equivoci la situazione testamentaria che è quella in cui comunque ci troviamo. Esplicitamente il te-

16 Su una prossimità rispetto a Bateson a proposito della questione del *double bind* cfr. D. Zoletto, *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Bompiani, Milano 2003. A proposito di *Glas* e del suo pensiero della *double bande* cfr. *ivi*, pp. 58-60.

17 Sulla questione del resto testuale e letterario nella sua resistenza alla concettualizzazione all'interno di una lettura di *Glas* interessata soprattutto alla colonna su Genet cfr. C. Ramond, *Déconstruction et littérature* (Glas*, un guide de lecture*), in Id (a cura di), *Derrida. La déconstruction*, PUF, Paris 2005, pp. 99-142, in part. 106 e ss. Sia consentito rinviare anche ad un mio recente saggio che affronta il tema del resto e del rifiuto in *Glas*, (G. Baptist, *Jacques Derrida e l'eredità che resta*, "Kainos", 2006, 1, *Rifiuti*, pp. 65-74).

18 J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 54 des., 144 des., 255 des.

19 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 7 sin.

sto si presenta come un tentativo di elaborazione del lutto per la fine annunciata del significato, del senso, del significante, della proprietà letteraria, del diritto d'autore[20] e si potrebbe continuare aggiungendo: per la fine della modernità, della metafisica, della storia, del soggetto, per il tramonto dell'Occidente, la morte dell'arte e via di catastrofi in apocalissi. In un foglio non numerato ed aggiunto all'edizione francese con il titolo: *Prière d'insérer* Derrida chiede:

> Che cosa resta del sapere assoluto? della storia, della filosofia, dell'economia politica, della psicoanalisi, della semiotica, della linguistica, della poetica? del lavoro, della lingua, della sessualità, della famiglia, della religione, dello Stato ecc.? Che cosa resta, nel dettaglio, del resto?[21]

Peraltro Derrida ha ripetutamente sottolineato di volersi considerare come un erede fedele/infedele della tradizione, né disposto ad accettare tutto, né intenzionato a fare *tabula rasa*. In un'intervista del 1983 sottolinea apertamente: «Da parte mia, mi sento anche un erede: fedele per quanto è possibile»[22]. In un dialogo con Élisabeth Roudinesco dedicato appunto al problema della scelta di un'eredità, preciserà in seguito:

> Il mio sogno sembra quello di un uomo affezionato alla tradizione ma che vorrebbe al tempo stesso emanciparsi da un atteggiamento conservatore. Immaginate un uomo innamorato del passato, […] ma un innamorato del passato che rifiuti ogni passatismo[23].

Ma che cosa diventa poi questo Hegel rovesciato che perde letteralmente la testa e con cui non avremo mai finito di fare i conti[24]? Quale amicizia sarà mai questa per Hegel e a quale altra fedeltà è confrontata? Si può dire che all'ipotesi di assimilazione, interiorizzazione, idealizzazione, rappresentata dalla "classicità" di Hegel, alla filiazione regolamentare ed identitaria garantita dalla tradizione (intesa anche come istituzione, ricapitolazione, capitalizzazione di ogni resto) si contrappone l'espropriazione e l'esposizione della caduta, la rovina, il crollo, il disastro delle macerie, persino dell'escremento, ma che sollecitano poi altri tipi di ascensioni, per esempio quell'erezione fallica scurrile e trasgressiva, ma anche innocente del desiderio, quell'oscenità pudica sempre di nuovo all'opera nello smembramento di Osiride, quel meticciato della diversità nell'economia in perdita, ma seminale, del transito, che si profila già nell'operazione della lettura e che risulta potenziata sulla destra nel rimando a Genet. Si potrà anche dire che l'ontologia storico-sistematica della coscienza, messa allo specchio di un'antologia del desiderio inconscio, rivela altre potenzialità, anche quelle che sembrava-

20 Cfr. *ivi*, p. 39 des.
21 Cfr. anche la tr. it. cit., pp. non numerate, ma 41 e 43.
22 J. Derrida, *Desceller* (*«la vieille neuve langue»*), in *Points de suspension. Entretiens*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1992, p. 139.
23 J. Derrida-É. Roudinesco, *Choisir son héritage*, in *De quoi demain… Dialogue*, Fayard/Galilée, Paris 2001, pp. 16; tr. it. di G. Brivio, *Scegliere la propria eredità*, in *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Milano 2004, p. 16. Si veda anche il seguente passo: «È vero, mi sono sempre riconosciuto, nella vita o nel lavoro del pensiero, nella figura dell'erede» (*ivi*, p. 15; tr. it. cit., p. 14).
24 In *Glas* non c'è alcuna maiuscola all'inizio, come a dire che si tratta anche di una deposizione, anzi di una decapitazione, così come non si ha alcun segno di interpunzione alla fine, come a sottolineare che il discorso continua.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 33

no rimosse. Ma a che cosa si misura, si dovrà chiedere di nuovo, l'amicizia per Hegel, se sarà ancora possibile? Alla fedeltà per la scrittura? per la letteratura? la differenza? la perdita? la disseminazione? la decostruzione? la psicoanalisi? la resistenza? la rivoluzione?

In realtà la questione dell'amicizia non trova più di tanto spazio nella colonna dedicata a Hegel, anche se pure talvolta compare – peraltro nelle inserzioni che interrompono ripetutamente il testo – e significativamente si tratta dell'amicizia del giovane Hegel per una donna, da lui considerata come una sorella[25]. Forse non a caso il rimando all'amicizia è più presente piuttosto nella colonna su Genet e nel tripudio di una vita incarcerata[26].

3. *Amicus Hegel, sed magis amica iustitia*

In *Forza di legge* Derrida sottolinea che l'argomento principale di *Glas* è il problema della giustizia, commisurato al diritto[27]. Nella colonna di sinistra si tratta in effetti ripetutamente dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, sfondo sul quale si colloca in particolare la questione della famiglia (e dell'amore, anche come sentimento immediato e naturale, si potrebbe dire animale, pulsionale), famiglia che rappresenta già nell'argomentare hegeliano, come è noto, un antidoto o perlomeno un possibile intralcio a quell'uguaglianza formale prevista dall'universalità della legge[28]. Si tratta in Hegel naturalmente delle istituzioni e delle leggi che ragionevolmente regolano la libertà dell'individuo, più che rappresentare un'istanza di repressione della singolarità, nondimeno fin dagli scritti giovanili precisamente l'amore risulta esserne appunto una possibile istanza di superamento[29]. La famiglia rappresenta del resto anche il problema della filiazione, della derivazione, dell'eredità reale e simbolica in cui comunque ci troviamo immersi e costituisce anche un filo conduttore con cui il giovane Hegel legge per esempio la sequenza del cristianesimo dal giudaismo, ma anche la scissione presente a livello politico, ossia le formazioni dello spirito oggettivo ed assoluto.

In questo contesto, la questione della giustizia compare in genere sempre al margine, magari allorché si tratta dei crimini commessi dai personaggi-fiori di Genet[30], oppure negli stralci citati dalle sue opere, dove risulta spesso maestosamente impersonificata nelle rappresentazioni che ornano le sale dei tribunali, teatro dei processi e sfondo per le pene commi-

25 Derrida riporta alcune lettere scritte da Hegel a Nanette Endel, si veda per esempio la lettera del 17 luglio 1797: «è solo nell'amicizia che si trovano la vita e la luce!» (J. Derrida, *Glas*, cit., p. 173 sin.). L'amicizia era precedentemente comparsa nella colonna su Hegel, affiancata all'amore e alla comunione, anche nei rimandi all'Ultima cena, cfr. *ivi*, pp. 77 sin. e s.

26 *Ivi*, pp. 12 des., p. 18 des., 211 des.

27 J. Derrida, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994, p. 21; tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 54.

28 Tematizza in particolare la lettura derridiana della famiglia nel sistema di Hegel F. Vitale, *Hegel: la famiglia e il sistema. Derrida interprete di Hegel* (*II*), in "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", CXI, 2000, pp. 117-158.

29 Cfr. per esempio J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 42 sin. e ss., 69 sin., 74 sin.

30 Cfr. per esempio *ivi*, pp. 85 des., 87 des.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 34

nate dai "Palazzi"[31]. La "mano della giustizia"[32] di cui talvolta si parla sembra essere comunque ancora quella di una giustizia positiva da tribunale che computa e condanna secondo retribuzioni, equivalenze e compensazioni, secondo registri di scambio e rendicontazioni[33]. Più frequentemente che della giustizia, si tratta invece in *Glas* delle leggi e delle norme, per esempio della doppia legge dell'universalità e della singolarità in reciproca opposizione antitetica, legge che sembra regolare anche la stessa partizione testuale. Quale equilibrio sarà da cercare sulla bilancia nel tentativo di una conciliazione tra il funzionamento del sistema (della tradizione, della convenzione, della normalità, dell'ordinario) e l'orientamento all'esigenza di considerare il singolo, il caso, l'evento nella sua diversità ed unicità irriducibile e straordinaria, a costo di essere ingiusti. Sarà mai possibile "essere giusti con Hegel"?

In realtà in Hegel Derrida continua a cercare l'istanza del singolare non sussumibile alla norma. Antigone ne è un possibile emblema, anche se rappresenta a sua volta innanzitutto la legge della singolarità e della famiglia ed è quindi inquadrata anch'essa nel sistema delle norme e delle regole. Ma Antigone, nel cordoglio del lutto per la pena di morte comminata dal potere, risultato della guerra o comunque richiesta per la salute pubblica, è anche la "singolarità singolare"[34], la contingenza orfana ed esposta che non si può più ridurre e resta quindi cripticamente alla base di ogni trascendentalità, rimozione o esclusione[35]. Si potrebbe dire che in Antigone è prefigurata una sorella che non ridiventa un caso della fraternità, che non rientra nel conflitto delle leggi, che addita un altro orientamento e un'altra esigenza, come una specie di partigiano clandestino fuori dai giochi[36]. Allora si potrà dire che

31 *Ivi*, pp. 89 des., 90 des. Ma cfr. anche *ivi*, pp. 104 des., 246 des.
32 *Ivi*, p. 270 des.
33 Cfr. per esempio *ivi*, p. 70 sin.
34 *Ivi*, p. 184 sin.
35 Cfr. *ivi*, p. 187 sin. Per Simon Critchley l'Antigone di Hegel risulta essere, nell'interpretazione derridiana, insieme il fondamento e l'abisso del sistema (*Grund* e *Abgrund*), perciò può essere accomunata a Genet, come lui orfana e fuori legge, nella ricerca di "un'etica del singolare" (S. Critchley, *A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in* Glas, in a cura di S. Barnett, *Hegel after Derrida*, cit., pp. 197-226, in part. 210-211, 221).
36 Cfr. in proposito il successivo J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, dove ripetutamente si chiede: «E la sorella?» (*Ivi*, pp. 118, 172; tr. it. cit., pp. 119, 178). Cfr. anche, con riferimento a Carl Schmitt: «Le sorelle, se ce ne sono, sono specie del genere fratello» (*ivi*, p. 179; tr. it. cit., p. 186). Poco prima, nel constatare una sorta di desertificazione dell'umano operata da Schmitt, Derrida aveva esclamato che si trattava sempre di una folla al maschile: «sì, ma di uomini, di uomini, di uomini, di secoli e secoli di guerre e di costumi, cappelli, uniformi, tonache, e guerrieri, colonnelli, generali, partigiani, strateghi, e politici, professori, teorici del politico, teologi. Invano cercherete una figura di donna, una silhouette femminile, e la benché minima allusione alla differenza sessuale» (*ibidem*). Si veda anche il riferimento ad Aristotele e alla sua considerazione dell'amicizia familiare, laddove però «Né donna né figlia né sorella sono nominate in questo contesto» (*ivi*, p. 227; tr. it. cit., p. 234). Per Aristotele, come sottolinea Derrida, l'amicizia tra uomo e donna, non esclusa in linea di principio, è però "seconda" e secondaria perché fondata sull'utile o sul piacere, in quanto comunità di servizi, di interessi, di sentimenti. Cfr. inoltre anche *ivi*, pp. 254 e 266-267; tr. it. cit., pp. 266 e 279-280 (con riferimento a Michelet). E infine si consideri, con riferimento a Kant, di nuovo il problema del "perché non ha detto la sorella?" (*Ivi*, p. 293; tr. it. cit., p. 310).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 35

nella lettura proposta della celebre interpretazione hegeliana di Sofocle, Antigone diventa un emblema di giustizia, di quell'istanza da tenere in buon conto, ma che non rientra nel rendiconto. E in questo senso risulta una figura impossibile.

È forse anche un simbolo della sorellanza che la filosofia cerca nella vita, nell'arte e nella letteratura come luoghi della contingenza, ma anche come aperture a compiti che sono ancora da pensare, oltre la sera che la civetta chiude e commemora, oltre la tradizione e il lascito testamentario. Perciò "essere giusti con Hegel" potrà significare essere pronti alla genesi dell'avvenire nelle sorprese impensate permesse dal passo laterale che sconfina, anche se sulla base di un'amicizia paradossale, di una fedeltà infedele[37].

In un passo che compare sulla colonna dedicata a Genet si legge: «se scrivo per il suo testo, scrivo contro di lui, se scrivo per lui, scrivo contro il suo testo. Questa amicizia è irreconciliabile»[38]. Sarà magari per questo che il confronto con Hegel fin dall'inizio è presentato come "una leggenda"[39], che è da intendersi nel senso letterale del gerundivo, come uno Hegel da leggere ancora sempre di nuovo, di cui non dovremo mai venire a capo, se vorremo essere amici della giustizia, ma anche se vorremo essere ancora amici di Hegel.

37 Si veda di nuovo come Derrida caratterizzi il suo rapporto all'eredità della tradizione e alla sua assunzione: si tratta di permettere che il lascito di un passato non scelto possa vivere diversamente e altrimenti, accettando così il legame doppio di un'ingiunzione ad "essere infedele per puro spirito di fedeltà" (J. Derrida-É. Roudinesco, *Choisir son héritage*, cit., p. 15; tr. it. cit., p. 14). Si tratta di accogliere l'alterità del passato per farla vivere ancora, ma senza assimilarla, il lavoro del lutto è allora insieme necessario e impossibile: «La fedeltà mi prescrive al tempo stesso la necessità e l'impossibilità del lutto. Mi ingiunge di assumere l'altro in me, di farlo vivere dentro di me, idealizzandolo, interiorizzandolo, ma anche di far sì che il lavoro del lutto non si compia. L'altro deve restare altro» (J. Derrida-É. Roudinesco, *Peines de mort*, in *De quoi demain… Dialogue*, cit., p. 258; tr. it. cit., p. 220).

38 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 224 des.

39 *Ivi*, p. 7 sin.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 36

Carmine Di Martino

DERRIDA E L'ESPERIENZA DELL'IMPOSSIBILE

1. *Le condizioni di* im-*possibilità*

Nel 1997 Derrida scrive una prefazione alla nuova edizione di un testo di Silvano Petrosino interamente dedicato al suo pensiero e intitolato *Jacques Derrida e la legge del possibile*[1]. Niente di più adatto e stimolante di questo titolo incentrato sul possibile, per fare il punto – in una sorta di controcanto – sulla questione dell'*impossibile* e per ricostruirne sinteticamente (nello spazio di alcune lunghe note) l'apparizione all'interno della sua opera. Centro di gravitazione di questo breve e assai istruttivo testo introduttivo, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, è immediatamente e senza preamboli il nesso tra l'impossibile e l'evento. Quando, a quali condizioni, possiamo parlare di evento? Un pensiero dell'evento ci obbliga a chiamare in gioco l'impossibile. Con il concetto classico di possibile, infatti, si può pensare tutto tranne l'evento. Se si tratta di "evento", non ci si può limitare al possibile. L'evento – ciò che nella nostra lingua chiamiamo evento – è, deve essere, l'accadere dell'impossibile.

Nei termini tradizionali di una critica trascendentale si direbbe: *può accadere solo il possibile*. Ma, sostiene Derrida, se accade solo ciò che è possibile, non accade nulla, non fa che attuarsi, attualizzarsi, ciò che era già lì, pre-visto, pre-compreso, pre-figurato, pronosticato e atteso, come uno sviluppo di fattori antecedenti. Non si tratterebbe più di evento. L'evento non può essere solo *possibile*.

> Se un evento è solamente possibile, non fa che svolgere esattamente le possibilità che sono là, e dunque non è evento. Un evento per essere tale deve essere una sorpresa assoluta, deve interrompere il corso della storia e di conseguenza l'intreccio delle possibilità. L'evento deve essere possibile come impossibile, non può essere un evento se non a condizione che giunga laddove non è anticipabile, dove sembrava impossibile[2].

Se interroghiamo l'accadere di un evento – un evento puro, come tale –, dobbiamo dire che esso deve eccedere le condizioni di possibilità. «Affinché un evento abbia luogo, affin-

1 S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 19831; Jaca Book, Milano 19972, edizione ampliata. Si tratta di un pregevole lavoro e di una delle prime monografie apparse in Italia sul pensiero di Jacques Derrida.

2 J. Derrida, *L'ordine della traccia*, intervista a cura di G. Dalmasso, in "Fenomenologia e società", 1999, 2, XXII, p. 13.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 38

ché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile»[3]. Perciò si può parlare di *evento* solo quando ha luogo l'impossibile. «Quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»[4]. Se si vuole essere rigorosi con l'evento, la posizione che abbiamo chiamato tradizionale va dunque rovesciata: *può accadere*, se si tratta di evento, *solo ciò che è impossibile* o *più che possibile*, oltre il possibile. «Se un evento è possibile, se si inscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento»[5].

Fissiamo il punto. Perché vi sia evento, perché un evento abbia luogo, occorre che esso non sia semplicemente possibile, che non si riduca al passaggio all'atto di un possibile, che sia *più che* possibile, che vi sia *eccedenza*, sospensione, oltrepassamento del regime della possibilità: questa *im*possibilità – il *più che* possibile – è allora la sua possibilità. L'evento non può essere la

> […] semplice attualizzazione di un possibile, un semplice passaggio all'atto, una realizzazione, una effettuazione, il compimento teleologico di una potenza, il processo di una dinamica dipendente da 'condizioni di possibilità'[6].

Per pensare la possibilità dell'evento, bisogna dunque ricorrere a questa logica aporetica ricca di *chance* del "possibile-impossibile": l'evento implica la possibilità come impossibilità, esso è, potremmo dire, un "effetto" irriducibile a cause, una «quercia senza ghianda», per usare le parole di Derrida in *Posizioni*, nulla di cui si possa dire «questa è una quercia in cui riconosciamo (Hegel) lo sviluppo di una ghianda»[7]. È questo il concetto di evento – «l'unico, l'imprevedibile, senza orizzonte d'attesa e senza maturazione teleologica, quercia senza ghianda»[8] – che Derrida ha di mira fin dall'inizio. La possibilità dell'evento implica l'interruzione del regime della possibilità, della previsione, della rappresentazione, del calcolo, dell'economia.

L'evento è l'accadere dell'impossibile. In questo senso si deve anche dire: l'evento eccede le "condizioni di possibilità" (Kant) ed eccede l'"orizzonte" (Husserl, Heidegger). Riflettere sulle condizioni di *im*possibilità dell'evento significa pensare la necessità di una «certa assenza d'orizzonte»[9]. Se, da una parte, vi è sempre orizzonte d'attesa, poiché tutto ciò che accade ci viene incontro in un orizzonte di senso "pre-compreso", e questo, a un certo livello, non si può misconoscere, come Derrida sa benissimo, dall'altra, affinché vi sia evento, occorre anche che l'orizzonte venga interrotto, lacerato, sospeso. «Paradossalmente, l'assenza

3 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 12.
4 *Ivi,* pp. 11-12.
5 *Ivi*, p.12.
6 *Ivi*, p.14.
7 J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p.134.
8 *Ibidem*.
9 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 9.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 39

di orizzonte condiziona l'avvenire stesso. Il sorgere dell'evento deve forare ogni orizzonte d'attesa»[10]. L'evento – nel senso che è stato messo in luce – è il correlato di un'attesa senza ciò che filosoficamente chiamiamo orizzonte d'attesa, un'attesa che non attende nulla di riconoscibile, un'attesa senza aspettativa e senza prefigurazione. Sono questi i termini di una certa – determinata, relativa – presa di distanza derridiana da «una fenomenologia, una ontologia e una ermeneutica che descrive, secondo necessità d'altronde, l'orizzonte di attesa a partire dal quale qualcuno viene verso di noi o l'avvenire viene verso di noi»[11]. In questione è il regime della "pre-struttura" – della precomprensione, della previsione, dell'anticipazione – che si trova necessariamente all'opera nel discorso sull'orizzonte.

> Io – osserva Derrida – mi provo a richiamare, contro la grande tradizione ontologica, fenomenologica del discorso sull'orizzonte, secondo la quale tutto si annuncia in un orizzonte (finito o infinito), che ciò che arriva non arriva che là dove non c'è orizzonte o anticipazione[12].

Non si tratta qui, a nostro avviso, semplicemente di rinunciare al discorso sull'orizzonte – il che non è, entro certi limiti, né possibile né sensato –, quanto di metterne allo scoperto e marcarne il limite. Derrida intende segnare cioè il limite del "limite" (orizzonte), quel punto in cui esso stesso, l'orizzonte, "eviene", poiché si dà evento *dell'*orizzonte stesso. Pensare "contro" la tradizione ontologico-fenomenologica del discorso sull'orizzonte equivale dunque a mostrare al tempo stesso la sua pertinenza relativa e la necessità della sua sospensione.

> Quando c'è un orizzonte sul fondo del quale io posso determinare ciò che arriva, in questo momento ciò che arriva è secondario, prevedibile, programmabile, ecc., e dunque niente arriva veramente. È l'assenza d'orizzonte che è la condizione dell'evento[13].

Perciò, se da una parte vi è sempre orizzonte, vi è sempre anticipazione, precognizione, prefigurazione, dall'altra deve esservi anche e necessariamente interruzione e, più radicalmente, *evenemenzialità* dell'orizzonte stesso.

L'evento ha luogo solo quando è forato ogni orizzonte d'attesa, quando l'orizzonte è sospeso, fessurato ed interamente riscritto da ciò che non si lascia determinare in anticipo, che non posso né devo veder venire, e che chiamiamo evento. Il discorso sulle condizioni di possibilità e sull'orizzonte non è sufficiente a rendere ragione dell'evento, quindi della possibilità della storia e dell'avvenire, dell'altro e della singolarità. «L'evento è un altro nome per quanto, *in* ciò che accade, non si riesce né a ridurre né a disconoscere»[14]. L'evento, allora, per esempio un evento storico, è l'accadere del *double bind* tra la continuità e l'interruzione assoluta; più è gravido di conseguenze, meno è possibile pensarlo a partire da cause.

10 *Ibidem.*
11 *Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello*, in "Il pensiero", 1998, 2, p. 27.
12 J. Derrida, *Sur parole. Istantanées philosophiques*, Edition de l'Aube, Paris 1999, p. 49.
13 *Ibidem.*
14 J. Derida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 11-12.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 40

> Qui – afferma Derrida – ci imbattiamo in una contraddizione strutturale nel concetto di storicità: perché ci sia storia occorre che si dia storicità, è necessario il connettersi di tutto ciò che accade; ma occorre anche l'interruzione assoluta, cioè qualcosa di inanticipabile che interrompa il tessuto della catena storica in un punto in cui non si può nemmeno più parlare di storia[15].

Ricapitoliamo. Se stiamo solo al possibile e all'orizzonte, non c'è evento, vale a dire non c'è storia e non c'è avvenire, non c'è singolarità e non c'è alterità (novità). Se parliamo di evento, la condizione di possibilità, il più irrinunciabile dei concetti di una filosofia trascendentale, deve essere intesa come condizione di *im*possibilità.

> Occorre quindi che l'evento si annunci anche come impossibile o che la sua possibilità sia minacciata […]. Perché 'occorre'? Qual è lo statuto di questa necessità, di questa legge, apparentemente contraddittoria e doppiamente obbligatoria? Che cos'è questo '*double bind*' a partire dal quale *occorrerebbe* ancora ripensare il possibile come *im*-possibile[16]?.

Lo statuto di questa strana necessità e di questa legge è, dapprima implicitamente e poi sempre più esplicitamente, al centro dell'intera produzione derridiana. Nella ricostruzione che Derrida stesso ci fornisce in *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, esso è chiamato in gioco innanzitutto a proposito della questione della destinazione.

> Dal momento in cui una lettera può non arrivare a destinazione, le è impossibile arrivare *pienamente*, o *semplicemente*, ad un'unica destinazione. L'impossibilità, il possibile come impossibile, si lega sempre ad una divisibilità irriducibile che intacca l'essenza stessa del possibile[17].

Dunque, affinché rimanga *possibile* per una lettera arrivare a destinazione, il suo *poter non* arrivare deve tormentarla intimamente: una simile *impossibilità* è *necessaria*: l'*impossibilità* (di arrivare) *è* – mantiene aperta – *la possibilità* (di arrivare). Formalizzando e generalizzando al massimo bisogna dire allora: un possibile è – si mantiene aperto come – possibile nella misura senza misura di questa impossibilità; ogni possibilizzazione è nello stesso tempo consentita e minacciata dallo spettro della sua impossibilità; questa *im*-possibilità è la sua possibilità stessa; ciò che rende possibile rende impossibile la realtà stessa che rende possibile ed introduce quindi – ma come una *chance*, una *chance* non negativa – una inquietudine, un'assenza, un punto di fuga in ciò stesso che produce o promuove[18]. Vi ritorneremo più avanti.

Qual è la portata di questa legge o necessità dell'impossibile?

> Non vi è nulla di fortuito – sottolinea Derrida – 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 promes-

15 Conversazione con Jacques Derrida, in J. Derrida, *Ritorno da Mosca*, in V. Vitiello (a cura di), *Omaggio a Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 207.
16 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola,* cit., p. 14.
17 *Ivi*, p. 14 (nota 4).
18 Cfr. *ivi*, p. 13.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 41

> sa, 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.)[19].

Il discorso sulle condizioni di *im*-possibilità si estende dunque all'esperienza in generale. In che senso va intesa questa estensione? Tenteremo precisamente di rispondere qui a tale interrogativo. Cerchiamo in primo luogo di mettere a fuoco la logica dell'impossibile.

2. *Ai limiti della fenomenologia*

La figura che si presta alla massima formalizzazione della logica aporetica del possibile-impossibile, insieme all'evento, è quella del dono. Se ne può delineare in estrema sintesi il profilo. Quando e a quali condizioni vi è – o si può parlare di – dono? Scrive Derrida in *Donare il tempo*:

> Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *aneconomico*. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve *mantenere* nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile, ma *l'*impossibile. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si dà a pensare come l'impossibile[20].

Poiché nella semantica ereditata della parola dono è implicato che il dono sia l'assolutamente aneconomico, esso si annuncia per ciò stesso – a patto di essere rigorosi con il suo senso – come figura emblematica dell'impossibile. Se infatti parliamo del dono come l'aneconomico, dobbiamo dire che esso può aver luogo solo dove non vi è reciprocità, ritorno, scambio, debito, rimborso: nella logica della restituzione, reale o simbolica che sia, non vi potrà essere dono. Ma ciò ha evidentemente delle implicazioni e delle conseguenze che non si possono evitare; in una battuta: affinché non si avvii il ciclo del ritorno, dell'economia, occorre che il dono *non si faccia fenomeno*, non appaia *come tale*, non si presenti e non venga percepito o riconosciuto come tale né dal donatario né dal donatore.

Se si tratta di dono, dono puro, incondizionato, cioè dell'assolutamente aneconomico, bisogna che il donatario non entri in un contratto, e perciò non rimborsi, non si sdebiti, non abbia mai contratto un debito. Ma ciò è possibile solo a condizione che il dono non appaia come tale, giacché il semplice riconoscimento del dono costituirebbe già un risarcimento, per quanto simbolico (prima ancora di ogni ringraziamento esplicito), e annullerebbe il dono. Lo stesso si deve dire dal lato del donatore. Nemmeno a quest'ultimo il dono deve apparire come tale: se egli sa che dona, se ha coscienza di donare, se dice: "io dono", "sono io che dono", di nuovo è distrutto il dono, poiché il donatore comincia egli stesso a rimborsarsi con un riconoscimento.

---

19 *Ivi*, p. 13 (nota 3). Corsivi miei.
20 J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9.

Ecco l'aporetica condizione del dono: esso può essere ciò che è, un dono puro e incondizionato, solo a condizione di non apparire e di non essere percepito *come tale*, di non presentarsi e significarsi *in quanto* dono. Se il dono appare come tale, scompare come tale. Oppure, detto positivamente: un dono può apparire come tale solo scomparendo come tale. Esso non deve apparire e presentarsi come tale al destinatario del dono, poiché solo questo basterebbe a innescare il processo di sdebitamento, reale o simbolico, e a garantire il ritorno economico. Per lo stesso motivo, non deve apparire come tale nemmeno al donatore: il suo farsi fenomeno darebbe luogo a quel "sapere" di donare che di nuovo equivarrebbe a una restituzione, sia pure simbolica. Occorre allora ammettere, in forza di quanto detto, che il dono non è mai donato da un soggetto che "intende" donare, che "sa" di donare, che "può" donare, che "vuole" donare: il dono sorprende ed eccede la soggettività del soggetto, costringe a rimettere in questione l'assiomatica moderna di un soggetto sovrano, padrone di sé e dei suoi atti. All'opposto e nello stesso tempo, tuttavia, se io dono senza saperlo e senza volerlo, non dono affatto, non c'è alcun dono: per essere tale il dono richiede una libertà e una volontà di donare, un'intenzione e un sapere. Si domanda infatti Derrida:

> Che cosa sarebbe alla fine un dono che soddisfacesse la condizione del dono, e cioè di non apparire come dono, di non essere, esistere, significare, voler-dire come dono? Un dono senza volere, senza voler-dire, un dono insignificante, un dono senza intenzione di donare? Perché chiameremmo ciò ancora un dono? Ciò, cioè che cosa[21]?.

Affinché vi sia dono, quindi,

> […] ci vuole del caso, dell'occasionalità, dell'involontario, cioè dell'incoscienza e del disordine, e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracoloso, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra[22].

Il dono, se ce n'è, è possibile solo come l'accordo miracoloso e gratuito di queste due istanze contrapposte e inconciliabili: ecco il carattere eccessivo, eccedente, smisurato e impossibile del dono. Esso può aver luogo solo a condizione di non aver luogo. Bisogna che il dono appaia senza apparire, si annunci senza presentarsi, sia avvertito come tale senza essere avvertito come tale, sia cosciente e incosciente, intenzionale e involontario, ricordato e obliato. Nello stesso tempo. Entrambe le cose simultaneamente. È possibile? È impossibile. Ma il dono, se ce n'è, richiede la sopportazione di questa aporia, la venuta di questo impossibile. È per questo che il dono, come l'evento, è l'impossibile, l'accadere dell'impossibile.

Beninteso, con ciò non si dice che non vi può essere dono, che mai si è dato né mai si darà dono, ma che il dono, se e finché ce n'è, è possibile solo come *più che* possibile, *al di là* del possibile, come *im*possibile, come l'impossibile e necessaria simultaneità di due esigenze contraddittorie. Se anche non avesse mai avuto luogo, il dono, il dono puro, incondizionato, resterebbe possibile solo come l'accadere dell'impossibile – dell'impossibile (necessario) accordo e doppio legame tra due serie di istanze inconciliabili e parimenti inderogabili, come si è detto.

21 *Ivi*, p. 29.
22 *Ivi*, p. 124.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 43

Ma – occorre sottolinearlo – l'impossibile non è l'utopia, il senza luogo: «Non l'utopia, l'im-possibile»[23]. Riconoscere il dono come *l'*impossibile non equivale a dichiararlo impossibile. "Se ce n'è" (per esempio, nell'espressione: «il dono, *se ce n'è*, non è possibile che come impossibile») non vuol dire «non ce n'è». Commentando, in *Le toucher*, il gesto decostruttore di Nancy – che si colloca nel solco derridiano e si produce invece nella forma del «non c'è il…» o «non c'è la…» –, Derrida coglie l'occasione per evidenziare uno scarto, segnalare la sua posizione:

> Mi accorgo che il sintagma che mi si è imposto in questi ultimi anni (o decenni), e proprio mentre insistevo sulla molteplicità delle decostruzioni, non è 'non c'è il…' o 'non c'è la…', ma 'se ce n'è' (il puro e l'incondizionato sotto numerose forme: l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, la testimonianza, l'ospitalità, ecc. 'se ce n'è'). Ogni volta bisognava fare segno verso il possibile (la condizione di possibilità) *come* verso l'impossibile stesso. E il 'se ce n'è' non dice 'non ce n'è', ma non c'è niente che possa dar luogo a una prova, a un sapere, a una determinazione constativa o teorica, a un giudizio, soprattutto a un giudizio determinante[24].

Rispondendo – in un noto dibattito – alle critiche di J-Luc Marion, Derrida ribadisce con una certa veemenza quanto appena richiamato:

> Io ho precisamente cercato di spostare la problematica del dono, di estrarla dal cerchio dell'economia, dello scambio, ma *non* ho tentato di concludere, a partire dall'impossibilità per il dono di apparire e di essere determinato come tale, *la sua impossibilità assoluta*. Ho affermato, per essere estremamente schematico e conciso, che è impossibile per il dono apparire come tale. Il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere intuitivamente identificato come tale […]. Ma non ho mai concluso che non c'è dono. Ho proseguito nell'affermare che se, attraverso questa impossibilità, c'è dono, quest'ultimo deve essere *l'esperienza di questa impossibilità* e deve *apparire come impossibile*. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologica[25].

Dunque si tratta dell'impossibilità, non del dono, bensì della *fenomenalità* del dono, se per fenomenalità si intende l'apparire *come tale*, in carne e ossa, di un presente che si sottomette alla presa dell'intuizione, che si offre a una percezione diretta, a un sapere o a una appropriazione.

Il tema, a ben vedere, non è per nulla nuovo nella produzione derridiana.

> Ultimamente – continua infatti qualche pagina oltre Derrida –, ciò che mi guida in questo argomento riguardo alla *non-fenomenalità* del dono è anche la non-fenomenalità dell'altro in quanto tale, che è qualcosa che ho imparato dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Husserl dice che nel caso dell'*alter ego* non possiamo avere intuizione pura, una originaria percezione dell'altro; dob-

23 J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, pp. 349 e ss.
24 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, p. 323.
25 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999, p. 59 (corsivi miei).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 44

> biamo passare attraverso l'appresentazione. Questo è un limite della fenomenologia che appare all'interno della fenomenologia. Questo è il luogo in cui anch'io lavoro[26].

L'impossibile, il dono, l'impossibile del dono, rimette in questione allora la fenomenologia e il principio di tutti i principi, come Husserl lo formula nel § 24 di *Idee* I, il quale implica in ultima analisi la presenza immediata, l'intuizione, il riempimento dell'intuizione. Ridurre il dono a un "presente" significherebbe allora, coerentemente a quanto detto, annullarlo, nello stesso modo in cui ridurre l'altro (l'*ego* dell'*alter ego*) a un "presente" significherebbe cancellarne l'alterità. Il dono marca, perciò, per Derrida, il limite della fenomenologia, dell'apparire e del come tale: perché vi sia dono, occorre che esso non appaia come tale, che non si offra direttamente, che non si sottometta all'intuizione, alla percezione. Il darsi del dono *eccede* il dominio della presenza, di quella presenza che si vorrebbe semplice e piena, senza opacità e senza vuoti, disponibile alla presa dell'intuizione (in senso fenomenologico). Questo eccesso fa sì che, se ce n'è, il dono sfugga alla fenomenologia (almeno nel senso in cui la intende Derrida, come indissolubilmente legata a un determinato concetto di intuizione e di riempimento).

Il dono è irriducibile al *come tale*, non si presenta davanti a me in carne e ossa, offrendosi all'afferramento diretto dell'intuizione, così come l'*alter ego* (la *sua* egoità, e prima ancora il *suo* stesso *Leib*, la sua corporeità vissuta) non si presenta direttamente al mio sguardo, ma si dà solo indirettamente, mediatamente: il senso "alter ego" si "costituisce" infatti in quella modalità intenzionale indiretta che è l'"appresentazione analogica", come scrive Husserl nella V *Meditazione cartesiana*, a partire dal corpo dell'altro, in primo luogo come *Körper* e poi come corpo espressivo. Il dono, dunque, come l'*alter ego*, non è una "cosa", non si riduce a un presente, a un che di appropriabile; se il dono si presentasse come tale scomparirebbe come tale (allo stesso modo, se l'altro si presentasse come tale al mio sguardo scomparirebbe come tale, ne risulterebbe espugnata e risolta l'alterità); la sua apparizione come tale equivarrebbe alla sua sparizione come tale. Ma questo, l'abbiamo visto, non vuol dire affatto concludere per l'impossibilità assoluta o per l'inesistenza assoluta del dono (come l'indisponibilità dell'altro, della sua alterità, della sua egoità, alla presa diretta dell'intuizione non implica affatto la sua impossibilità né tanto meno la sua inesistenza).

È nel varco di questa determinata sospensione del *come tale* e della fenomenologia, è in prossimità o in corrispondenza di questo limite della fenomenologia interno alla fenomenologia, che Derrida fa appello, ripetutamente, in più occasioni, all'esperienza dell'impossibile (esperienza dell'impossibile ed esperienza dell'altro vengono qui significativamente a coincidere).

> Ciò che mi interessa – e spesso ripeto che la decostruzione che cerco di praticare è impossibile, è l'impossibile – è precisamente *l'esperienza dell'impossibile*. Non è semplicemente una esperienza impossibile. L'esperienza dell'impossibile, *ciò che accade nell'esperienza dell'impossibile* che non sarebbe solamente una non-esperienza[27].

26 *Ivi*, pp. 75-76.
27 *Ivi*, p. 72 (corsivi miei).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 45

Occorre distinguere al riguardo l'esperienza impossibile dall'esperienza *dell*'impossibile.

Da un lato, infatti, se si pensa l'esperienza come quel rapporto al presente caratterizzato in termini di "intuizione" (nel senso stabilito nel § 24 di *Idee I*), bisogna parlare di una impossibile esperienza del dono e, più radicalmente, di una impossibilità dell'esperienza in generale. L'intuizione pura, piena, semplice e senza vuoti è costantemente rinviata, è impossibile. In questo senso, in ragione della sua non-fenomenalità, del dono non vi è esperienza né fenomenologia possibile. Se infatti l'evento del dono esclude l'*apparire* del dono *come tale*, tanto dal lato del donatario quanto da quello del donatore, se il dono non può essere un presente, non si presenta come tale, non si fenomenizza, che cosa resta all'analisi fenomenologica? Non vi è alcun esercizio della fenomenologia «senza almeno mantenere alcuni assiomi di ciò che è chiamato fenomenologia: il fenomeno, la fenomenalità, l'apparire, il significato, l'intuizione, se non l'intuizione almeno la promessa dell'intuizione, e così via»[28]. E l'analisi fenomenologica non può, nel caso del dono, appellarsi all'esperienza intenzionale del donatore e del donatario, né – ovviamente – alla presenza della cosa stessa.

Dall'altro lato, tuttavia, se si tiene ferma (seguendo l'indicazione fornita da Derrida stesso a proposito dell'alterità dell'altro in *Violenza e metafisica*) la necessità di una «fenomenalità della non-fenomenalità»[29], si può e si deve parlare di una "esperienza" dell'impossibile o dell'impossibilità. Dell'impossibilità, dell'impresentabilità, dell'evenemenzialità del dono vi è – vi deve essere – "esperienza". Senza di essa il dono, l'impossibile del dono, non sarebbe che una impossibilità assoluta, una inesistenza assoluta. Della non-fenomenalità del dono, se ce n'è, come della non-fenomenalità dell'altro, vi deve essere fenomenalità; dell'eccesso del dono, della sua irriducibilità al come tale, alla fenomenalità, della sua "impossibilità" vi deve essere esperienza: una esperienza senza intuizione (senza appropriazione), che non è tuttavia una non-esperienza.

Ora, questa distinzione tra "intuizione" (in senso fenomenologico) ed "esperienza" (che in questo caso sta dalla parte della appresentazione analogica), tra fenomenalità e non-fenomenalità, tra ciò che si dà direttamente e ciò che si sottrae all'esibizione diretta senza tuttavia essere un niente (come nel caso dell'*alter ego*), si riflette in una singolare riproposizione della distinzione kantiana tra conoscere e pensare.

> Vorrei che provassimo a trovare qualche nuova apertura – osserva Derrida –. Vorrei suggerire che ciò che questo problema del dono ci costringe a fare, forse, è di riattivare, nel ricollocarla, la famosa distinzione che Kant fece tra conoscere e pensare, ad esempio. Il dono, vorrei affermare, vorrei argomentare, come tale non può essere conosciuto; nella misura in cui lo si conosce, lo si distrugge. Così il dono in quanto tale è impossibile. Mi soffermo sull'in quanto tale. Spiegherò perché in breve. Il dono in quanto tale non può essere conosciuto, ma può essere pensato. Possiamo pensare ciò che non possiamo conoscere[30].

28 *Ivi*, pp. 60-61.

29 Scrive Derrida: «Husserl et Lévinas sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre *comme tel* (apparaissant comme tel) le statut d'une modification intentionelle de l'ego en general, Husserl se donne *le droit de parler* de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le systeme de la phénomenalité de la non-phénomenalité» (J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 183).

30 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, cit., p. 60.

Ciò che non si può conoscere si può – si deve poter – pensare. Il pensiero dell'im-possibile tenta allora precisamente di accordarsi con l'eccedente, l'evento, l'evenemenzialità – nella scia di Heidegger, ma soprattutto al di là di Heidegger –, cioè di interrogare e cogliere altrimenti ciò che si rifiuta al dominio fenomenologico dell'apparire e alla obbiettivazione teoretica.

> Forse pensare non è la parola giusta. Ma c'è qualcosa che eccede la conoscenza. Abbiamo una relazione al dono al di là del circolo, il circolo economico, e al di là delle definizioni teoretiche e fenomenologiche. È questo pensare, questa eccedenza, che mi interessa. È questa eccedenza che mette in moto il cerchio […]. Non ho mai detto – questo è un fraintendimento che in Francia capita ogni volta – non ho mai detto che non c'è dono. No. Ho detto esattamente il contrario. Quali sono per noi le condizioni per dire che c'è un dono, se non possiamo determinarlo teoreticamente, fenomenologicamente? È attraverso *l'esperienza dell'impossibilità*; che la sua possibilità sia possibile come impossibile[31].

Per pensare la possibilità di ciò che appare estraneo all'orizzonte della fenomenologia, delle determinazioni e dei giudizi teoretici, per pensare la possibilità dell'impossibile, per esempio un dono, un evento di dono, occorrerebbe allora prendere in carico e interrogare questa esperienza dell'impossibilità. Che cosa accade e si annuncia in essa? Si tratta di pensare, come si diceva prima, una eccedenza, un eccesso, un al di là del cerchio che mette in moto il cerchio.

> Cerco di affermare che questo cosiddetto circolo, questo circolo economico, per circolare, per essere messo in moto, deve corrispondere a un movimento, un moto, un desiderio – qualunque sia il nome –, un pensiero del dono che non potrebbe essere esaurito da una descrizione fenomenologica, da una determinazione teoretica, da una definizione scientifica, da una economia[32].

Attraverso l'esperienza dell'impossibilità, bisogna dunque pensare quel movimento che mette in moto il circolo (il circolo economico dello scambio) senza risolversi in esso, e che non può essere descritto fenomenologicamente; bisogna portarsi ai limiti della fenomenologia, oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia:

> Quando Lévinas si riferisce all'eccedenza dell'infinitamente altro dice che l'altro, il volto, per l'appunto non appare in quanto tale. Dice molte volte che vuole trovare all'interno della fenomenologia la necessità di proseguire oltre la fenomenologia. Ci sono molti luoghi in cui dice che dobbiamo oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia. È quello che cerco di fare anch'io. Io rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo […], vorrei rimanere un fenomenologo in ciò che dico contro la fenomenologia[33].

31 *Ibidem* (corsivi miei).
32 *Ivi*, pp. 59-60.
33 *Ivi*, p. 75.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 47

3. *Verso un'aporetologia generale*

L'esperienza dell'impossibile. Di che si tratta? Fin dove si estende? Ritornano le nostre domande. Prima di affrontarle, compiamo un piccolo passo indietro, alla logica aporetica dell'impossibile. In un atteggiamento al tempo stesso fedele e infedele alla critica trascendentale – «da illuministi moderni che vogliamo ancora essere»[34] –, la formalizzazione della legge dell'impossibile si lascia leggere come un discorso "quasi-trascendentale" sulle condizioni di (im)possibilità dell'esperienza: è, potremmo dire, il modo stesso con cui Derrida decostruisce la filosofia trascendentale, senza mai troncare con essa, senza mai rinunciare alla sua istanza. Ciò che intendiamo mostrare qui è che questa logica aporetica ricca di *chance* del "possibile-impossibile" reca in sé il germe di una *aporetologia generale* che copre tutto il campo dell'accadere, raccogliendo l'eredità del discorso sulla *différance*.

Alle prese con quelle che egli ha voluto riassumere sotto il titolo di «questioni di responsabilità», affrontate in seminari che si sono snodati nel corso degli ultimi quindici anni della sua attività, Derrida ha messo ripetutamente alla prova la strana logica del possibile *come* impossibile. Rispetto ai diversi temi dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della decisione, del dono, del perdono, è sempre stata portata alla luce la stessa legge: ognuno di questi "concetti", ognuna di queste "esperienze", implica la possibilità *come* impossibilità, è possibile solo al prezzo della sopportazione dell'impossibile, non esiste che impossibilizzandosi, è ogni volta la venuta dell'impossibile. Nel cuore stesso di queste "parole", nella semantica che vi si condensa, nell'eredità cui esse alludono, vi è «una potenza di impossibile»[35]. A quali condizioni *può* esservi dono, perdono, ospitalità, amicizia, responsabilità, democrazia, ecc., in senso puro, incondizionato? A questa domanda, che coinvolge tutte le tematizzazioni etico-giuridico-politiche, corrisponde la forma astratta e generale di un'aporia: tutto ciò *non è possibile, se ce n'è, che come impossibile*.

Le condizioni di possibilità del dono, del perdono, dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della democrazia ecc., si presentano come condizioni di impossibilità. In tutti gli "incondizionati" etici, in tutti gli "impossibili", vi è un "più che", un oltre, un eccesso rispetto al possibile; un eccesso che deve tracciarsi, scriversi, marcarsi, affinché il dono, il perdono, la responsabilità, ecc. abbiano luogo. L'"im-" dell'*im*possibile segnala precisamente quest'eccedenza, questo "eccesso", cui ogni volta ci si trova davanti. Vi è dono, come abbiamo visto, un dono puro e incondizionato, solo dove ha luogo l'impossibile, vale a dire l'accordo miracoloso e gratuito di due esigenze inconciliabili. Vi è perdono, un perdono puro e incondizionato, solo se si perdona l'imperdonabile: «Il perdono prende *senso* (se almeno deve mantenere un *senso*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'im-possibile e a perdonare l'imperdonabile»[36]. Oppure, vi è responsabilità, una responsabilità pura e incondizionata, solo laddove sono chia-

34 J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 189.
35 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004, tr. it. di. L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 46.
36 *Ivi*, pp. 45-46.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 48

mato a fare più di quello che posso, a rispondere a un appello che si sdoppia e si contraddice senza smettere di restare lo stesso, i cui due lati si presentano come ugualmente vincolanti, inderogabili, urgenti, e non si tratta di applicare una regola, di seguire una prassi o di eseguire un programma, ad esempio quando due persone stanno annegando e noi possiamo salvarne una sola. Potremmo proseguire, ma non farebbe che riproporsi la stessa logica.

Ci interessa qui fermare la nostra attenzione sul peculiare carattere che occorre riconoscere all'im- dell'*im*possibile. Come va inteso? La posta in gioco di questo discorso è, in ultima analisi, «tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell''io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee»[37]. Ora,

> […] l'*im-* dell'im-possibile – scrive Derrida – è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso *introduce* al possibile, ne è *l'usciere*; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile[38].

Osservazione preziosa. L'im- dell'impossibile non sta dunque ad indicare – ecco il punto – un'impossibilità, l'opposto del possibile, ma quell'abissale "possibilità" che "fa venire" il possibile secondo "una filiazione incredibile" e una "temporalità anacronica". L'im-dell'impossibile allude cioè a un *movimento generativo* che non si lascia tradurre o risolvere in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili, di potenza o di potere, e innanzitutto di potere del soggetto. Quando si dice che il dono è "impossibile", non si dice pertanto che "non è possibile", ma che il suo aver luogo si situa oltre il possibile inteso come ciò che è producibile, programmabile, realizzabile, prevedibile, anticipabile. È in questo senso che gli "impossibili", vale a dire gli "incondizionati" etico-giuridico-politici citati (ma la loro lista è di principio aperta) si annunciano come irriducibili alle condizioni di possibilità: essi sono figure dell'impossibile in quanto sono, per così dire, in modi volta a volta diversi, «querce senza ghiande», querce in cui non è possibile riconoscere semplicemente e soltanto lo sviluppo di una ghianda, in cui vi è *più che* lo sviluppo – previsto, anticipabile, analizzabile – di antecedenti, *più che* la realizzazione di condizioni di possibilità, *più che* l'effetto di cause. Tutti gli incondizionati etici incarnano perciò, ciascuno a suo modo, lo statuto dell'*evento* su cui abbiamo riflettuto all'inizio.

È in questa linea che vorremmo sorprendere la profonda continuità e, sotto un certo profilo, la singolare medesimezza tra la questione dell'impossibile e il tema della *différance*. Nell'impossibilità del dono e di tutti gli incondizionati etici, infatti, viene a nostro avviso pensata, sebbene ad un nuovo livello e in un nuovo senso, proprio quella "impossibilità" della presenza che era al centro di testi come *La voce e il fenomeno* o *Della grammatologia* e che, anche allora, non significava impossibilità in senso meramente negativo o dialettico,

37 *Ivi*, p. 101. Riportiamo la frase per intero: «Avete compreso come questo discorso sarebbe anche una riflessione sul possibile e sull'*im-* che viene incontro a lui, a un impossibile che non è né negativo, né non negativo, né dialettico. La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell''io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee».

38 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 13.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 49

ma rimando a un movimento generativo, a una "produttività", che non si lasciava ridurre in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili. Il presente si annunciava come tormentato al suo interno da un'impossibilità che alludeva a una produttività *sui generis*, che andava sotto il titolo (non unico, sostituibile) di *différance* e che si mostrava al tempo stesso come un principio di appropriazione e di espropriazione. Domandiamoci: non è allora proprio la logica aporetica dell'impossibile ad essersi fin dall'inizio imposta – pur sotto altra forma – in tutta la messa in questione della "presenza" o della "metafisica della presenza" (per usare un lessico ormai divenuto esausto)? Il corpo a corpo di Derrida con la fenomenologia husserliana, ingaggiato nelle prime opere, non era precisamente teso a mostrare, attraverso analisi straordinariamente meticolose, il presente stesso come "impossibile", e a segnalare un eccesso, una dismisura, un'alterità all'opera nel cuore stesso della presenza, che ne "de-istituiva" la possibilità?

Rileggiamo qualche passaggio dalla celebre conferenza del '68.

> In una concettualità e con delle esigenze classiche, si potrebbe dire – osserva Derrida – che la *différance* designa 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[39].

Beninteso, «ciò che si lascia designare con *différance* non è semplicemente attivo né semplicemente passivo […] dicendo *una operazione che non è una operazione*»[40]. Si tratta di "un operare senza atto", come Derrida sottolineerà nei testi successivi.

> La *différance* viene a istituire e a dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè *ogni ente*, in particolare la sostanza o il soggetto[41].

La *différance* si annuncia dunque come quella "causalità produttrice e originaria" che non va più intesa come causa, come quella "condizione" che sfugge al concetto classico di "condizione di possibilità". Essa nomina, potremmo dire, la condizione di "im-possibilità" di tutte le forme della presenza, del presente e del rapporto al presente.

La questione è in cammino fin da *Della grammatologia*: «*La* différance *produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile*»[42]. Ciò che impedisce, consente; ciò che rende impossibile, rende possibile: è la logica aporetica della *différance*. Essa si dà a leggere come movimento im-possibilizzante, de-istituente (vale a dire, al tempo stesso e inseparabilmente possibilizzante e impossibilizzante, appropriante ed espropriante, istituente e destituente, perché occorrono entrambi i lati, allo stesso tempo, necessariamente): la *différance* consente e limita, rende possibile ciò di cui rende impossibile la purezza, l'iden-

39 J. Derrida, *La différance*, in Id., *Marges-de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 35.
40 *Ibidem* (corsivi miei).
41 *Ivi*, p. 40 (corsivi miei).
42 J. Derrida, *De la grammatologie,* Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. Balzarotti-F. Bonicalzi-G. Contri-G. Dalmasso-A.C. Loaldi, *Della grammatologia* (1969), Jaca Book, Milano 1989, p. 165.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 50

tità a sé, la semplicità ontologica. Con l'entrata in gioco della *différance* Derrida pensa quindi l'impossibilità della presenza semplice, pura, piena, identica a sé, il che significa sempre: la possibilità della presenza come *traccia*. E bisogna pensare questa contraddizione come necessaria: la condizione di possibilità (della presenza come traccia) *è* condizione di impossibilità (della presenza piena e identica a sé).

Ciò che si tratta a questo punto di considerare è la comunicazione profonda tra l'im- dell'impossibile, inteso come "eccesso" produttivo, che "fa venire" il possibile secondo una "filiazione incredibile", non dominabile, e il movimento im-possibilizzante della *différance*. Com'è noto, sul modello dell'"essere" e della "differenza" heideggeriana, la *différance* non si presenta né si assenta, ma è all'opera *nell*'apparizione di ogni presente, si sottrae *in* ogni manifestazione.

> La dif-ferenza, che non (è) niente, è (nella) cosa stessa. Essa è (data) nella cosa stessa. Essa (è) la cosa stessa. Essa, la dif-ferenza, la cosa (stessa). Essa, senza nient'altro. Essa stessa, niente[43].

La *différance* viene cioè pensata come inquietudine trascendentale intensivamente operante *in* tutto ciò che si presenta, come *forza* produttiva che è all'opera qui, ora, sempre; un operare senza atto, un atto senza attività, un movimento o una pulsazione generativa che si produce in ogni punto della scena della presenza. A tale anonima produttività vorremmo qui applicare una formula che Derrida preleva da un testo levinassiano dedicato al politico: «*Al di là nel*: trascendenza nell'immanenza»[44]: è quello che proponiamo di chiamare *trans-immanenza* della *différance*. Dunque, la *différance* si annuncerebbe come movimento ad un tempo *immanente* a ogni presentazione del presente e *al di là* di essa, trans-immanente, come "produzione", invenzione, evento *di* tutto ciò che si presenta.

Ora, se questo è vero, se la legge dell'impossibile e la legge della *différance* non sono che una e medesima legge, soltanto colta da due lati, allora nell'impossibile del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., si dà a vedere lo statuto stesso di ogni ente, di ogni presente. Ciò significa che tutto il problema della "presenza" e del "presente", della "vita" e del "vivente", oltre a quello del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., può (e forse deve) essere riguadagnato sotto il profilo dell'*im*-possibile, del *più-che* possibile: la legge dell'impossibile, che caratterizza l'evento, il dono, il perdono, ecc., riguarda cioè il venire alla presenza di ogni presente. Anche il presente è tormentato al suo interno da un'impossibilità che non è semplicemente negativa, che anzi rappresenta la sua *chance* (come il poter *non* arrivare a destinazione della lettera mantiene aperto il suo poter arrivare): «questa impossibilità è necessaria»[45]. Vale a dire, il presente stesso è possibile solo come impossi-

43 J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 43.

44 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p. 144. Scrive Derrida: «La forma deliberatamente aporetica, paradossale o in-decidibile degli enunciati sul politico troverà più tardi uno dei suoi titoli in quella Lezione del 5 dicembre 1988 raccolta quest'anno, dopo la morte di Emmanuel Lévinas, nelle *Nouvelles lectures talmudiques*. In questo titolo il politico sembra sfidare una semplicità topologica: 'Al di là dello Stato nello Stato'. *Al di là nel*: trascendenza nell'immanenza, *al di là* del politico, ma *nel* politico».

45 *Ivi*, p. 97.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 51

bile, non è possibile che impossibilizzandosi, eccettuandosi dalla legge del possibile, è esso stesso *evento*, ed è proprio questo che esso ha in comune con il dono, il perdono, ecc...

Non bisognerebbe allora dire soltanto: il dono è l'impossibile, ma anche: il presente – ogni presente – è l'impossibile, proprio in quanto è abitato, de-istituito, ex-appropriato dalla *différance*, da quel movimento che nello stesso tempo identifica e altera, appropria ed espropria, apre e limita la presenza del presente, impedendo a quest'ultimo di essere semplicemente presente e identico a sé, mantenendolo sempre in una «permanente impermanenza»[46], rilanciandolo come possibile. Il campo degli "impossibili" va dunque allargato, senza limiti e senza esclusioni: parlare del presente come traccia (con il linguaggio dei primi testi, dedicati alla *différance*) non è che un altro modo per dire che il presente – ogni presente – è esso stesso, come il dono, impossibile, l'impossibile, una figura dell'impossibile, evento.

Si tratterebbe di pensare, insomma, che il carattere di *evento* come venuta dell'impossibile non deve essere riservato al dono, al perdono, all'amicizia, alla decisione, ecc., ma, in un senso certamente diverso e tuttavia profondamente comune, esteso a tutto ciò che si presenta, che mi si rivela e mi viene incontro, a cominciare dall'altro, dal tu. Derrida prende come esempio la nascita di un bambino. Preparata, condizionata, prenominata, anticipata entro un orizzonte d'attesa, se ne possono analizzare le premesse genealogiche, genetiche o simboliche, essa non sarà mai tuttavia la semplice attuazione di un programma, «non se ne ridurrà mai l'alea»[47]. «Il bambino che giunge resta imprevedibile»[48], assolutamente nuovo, assolutamente altro. La venuta dell'altro è sempre la venuta dell'impossibile. L'altro in quanto altro è refrattario al regime del possibile, del prevedibile, del calcolabile. Ma, alla luce di quanto abbiamo mostrato, lo stesso va detto di ogni presente: anche l'ente o il presente è a suo modo la venuta dell'impossibile, un evento. È proprio questa *evenemenzialità* generalizzata che si delinea nell'intreccio dell'impossibile e della *différance*. Se cioè l'*im-* dell'impossibile si lascia cogliere come la produttività stessa della *différance*, il campo degli "impossibili" deve essere esteso fino a una inedita generalizzazione della evenemenzialità che non lascia nulla fuori di sé.

Ma allora occorre trarre un'ulteriore conseguenza. Non solo si deve parlare, come abbiamo fatto a suo tempo, di un'esperienza dell'impossibile o dell'impossibilità riguardo al dono, al perdono, e a tutti gli incondizionati etici: vi è anche e necessariamente esperienza dell'impossibile in riferimento alla presenza e al presente, alla vita e al vivente, in tutte le sue forme. In ogni rapporto al presente *vi è esperienza dell'impossibile*, ogni esperienza è cioè sempre e necessariamente esperienza dell'impossibile, vale a dire del movimento impossibilizzante e de-istituente della *différance* che si trova iscritto in ogni accadere (incluso l'accadere di questo discorso), che è *in* e *al di là* di esso, trans-immanente, come dicevamo. Se la *différance* è tale movimento im-possibilizzante, ovvero «produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile», così che ogni identità è costitutivamente in via di identificazione-alterazione, appropriazione-espropriazione, non può autarchicamente chiudersi su di sé, non si possiede e non si domina, è sbilanciata oltre sé, è

46 Abbiamo tratto l'espressione da C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 100.
47 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., p. 22.
48 *Ivi*, p. 13.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 52

strutturata dall'alterità, è sempre e soltanto possibile, puramente possibile, mai sicura di sé; se insomma la *différance* è un altro nome della condizione di im-possibilità, del movimento ex-appropriante che si traccia in tutto ciò che appare, allora *non vi è che* esperienza dell'impossibile. Si può dire anche in un altro modo: l'esperienza dell'impossibile non è nient'altro che l'esperienza del rapporto a ogni presente, vale a dire ciò che viviamo, senza deciderlo, in ogni prassi. Qui il sublime e il banale si toccano: impossibile (l'impossibile, la venuta dell'impossibile) è ogni rapporto, ogni gesto, ogni accadere, l'accadere stesso, senza ulteriori distinzioni e senza eccezioni.

Con queste ultime battute ci avviciniamo anche al senso più profondo della decostruzione, così come si è venuto delineando sempre più esplicitamente negli ultimi testi di Derrida. In quanto ciò che accade è abitato e istituito dalla *différance*, esso accade decostruendosi, è costitutivamente attraversato da un movimento di dislocazione, disaggiustamento, disgiunzione, non è mai semplicemente presente, bensì sempre proteso oltre sé, verso il proprio altro e il proprio a venire. L'aver luogo della decostruzione dice dunque l'impossibilità per il presente (in tutte le sue forme, e in primo luogo in quella del "soggetto") di possedersi, di fare sistema, di costituire una totalità, perciò l'impossibilità della presenza piena, di una pura autoaffezione. È perché la *différance* è all'opera come condizione di im-possibilità che tutto ciò che appare "diviene", si altera, è aperto al suo avvenire, non è mai semplicemente presente e identico a sé, bensì in uno stato permanente di *decostruzione*.

Tutto ciò che accade, accade decostruendosi, perché la *différance* è all'opera.

> La decostruzione è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, e nemmeno della modernità. *Ça se deconstruit*. Il *Ça* non è qui una cosa impersonale che si opporrebbe a qualche soggettività egologica. *Ç'est en déconstruction* (Littré diceva: 'decostruirsi […] perdere la propria costruzione'). E intorno al 'si' del 'decostruirsi', che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si pone tutto l'enigma[49].

Questo "si" del decostruir-*si* sta a significare che la decostruzione, prima di essere un atto cui si può assegnare un tale senso, coincide con il "divenire" stesso di tutto ciò che accade. Ovunque vi sia qualcosa, la decostruzione ha luogo, *ça se deconstruit*; niente può identificarsi se non alterandosi, aprendosi all'altro, ad altro. La decostruzione è un altro modo per denunciare l'impossibilità a consistere in sé di ogni identità, il carattere irriducibilmente eteronomico di tutto ciò che appare. La vita stessa è in questo senso in un permanente stato di decostruzione, di disaggiustamento, di cambiamento, poiché essa è strutturale esposizione all'altro. Se c'è vita, c'è decostruzione, vale a dire eteronomia, alterazione, e quindi identificazione.

Prima di essere un'operazione determinata, la decostruzione è pertanto ciò che avviene, essa ha a che fare con il carattere evenemenziale della presenza, con la sua "impossibilità". Vi sono allora due decostruzioni; della decostruzione bisogna parlare in almeno due sensi: in primo luogo, essa è ciò che avviene a prescindere da qualsivoglia deliberazione; in secondo luogo, essa si presenta come un atto, un'operazione, una pratica. La decostruzione come pra-

49 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 391.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 53

tica deliberata si configura come il raddoppiamento di quella adesione all'im- dell'impossibile, alla *différance*, e dunque, a tutto ciò che accade, che già sempre e necessariamente avviene in ciò che chiamiamo la "vita". La vita è cioè strutturalmente esperienza dell'impossibile; non solo perché essa non ha luogo che impossibilizzandosi, eccettuandosi dal possibile, ma anche e soprattutto perché essa è come tale continua adesione al movimento im-possibilizzante della *différance* inscritto in ogni presentarsi del presente: la vita, che lo si sappia o no, è un "sì" continuamente detto – un "sì" che precede ogni "no" – a quel movimento che si annuncia come l'indecostruibile *di* e *in* ogni decostruzione. Qual è il senso allora della pratica decostruttiva? Essa raddoppia quel "sì", dice "sì" al movimento de-stituente della *différance* e al decostruir*si* stesso, afferma ciò che avviene, asseconda e accompagna, e in un certo senso accelera, la trasformazione in corso, la venuta dell'altro, di altro.

> Vado nel senso della decostruzione perché è ciò che avviene, ed è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia. Perché qualcosa venga bisogna che ci sia un avvenire, e dunque, se c'è un imperativo categorico, è di fare tutto il possibile perché l'avvenire resti aperto[50].

Decostruire, perciò, è fare deliberatamente quello che facciamo, senza deciderlo, in ogni prassi (come si diceva): è affermare, non solo subire, l'imminenza dell'avvenire, è andare incontro all'altro, ad altro, a ciò che può venire, che sta per venire. Praticare la decostruzione non significa dunque in alcun modo demolire, distruggere, annichilire, smantellare. A dispetto di un'immagine negativa o negatrice che si è subito imposta, decostruire è rapportarsi affermativamente all'*im*possibile, è fare posto all'altro, a ciò che rende possibile-impossibile ogni presente. Questo è il senso dell'iniziativa decostruttrice, che ha preso di mira in un vasto arco di anni il testo filosofico e letterario, i luoghi dell'etico e del politico. Per decostruire bisogna essere positivamente aperti all'avvenire, avere la passione dell'avvenire e dell'evento: niente di meno negativo, niente di più affermativo. «Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza». È l'ultimo saluto di Jacques Derrida. Più ancora, è il motto e il senso della decostruzione.

50 J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 54

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 55

Claudia Dovolich

PER JACQUES DERRIDA
Amicizia e Ospitalità

Tra le rilevanti questioni etiche che Derrida ha posto al centro della sua meditazione, ma bisognerebbe forse dire al margine essendo questo il luogo privilegiato dell'interrogazione, amicizia e ospitalità occupano un posto di primo piano, perché ci impegnano tutti, ma ciascuno singolarmente, ad assumere l'eredità della sua scrittura e con essa la responsabilità del suo a-venire. Amicizia e ospitalità sono due pensieri iperbolici che denotano e performano l'*ethos* politico di cui Derrida è testimone, dando espressione alla forte dimensione pratica da sempre attiva nelle sue diverse decostruzioni.

Ponendomi sulla traccia delle riflessioni che ad esse ha dedicato il nostro autore mi interessa soprattutto seguire quelle indicazioni che possono aiutarci a *ritrovare l'amicizia oltre la fraternità* e aprirci una strada verso quell'esperienza dell'*ospitalità incondizionata* alla quale il nostro affida la possibilità di una risposta/responsabilità all'insopprimibile bisogno di *giustizia* che eccede quanto sanzionato dalla leggi del *diritto*. Amicizia e ospitalità rimandano alla decostruzione come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro, in un'apertura all'alterità senza calcolo e senza condizioni; esse segnano quasi un'esposizione all'evento dell'altro e per questo illustrano in modo molto evidente il passaggio avvenuto nella filosofia di Derrida da una sorta di privilegio accordato alla *domanda* ad un'attenzione crescente per la *risposta* quale modalità originaria della parola, e nello stesso tempo il radicalizzarsi della questione della *differenza* in quella dell'*alterità*, o meglio della relazione all'alterità.

Una tappa importante in questo itinerario di pensiero è costituita da *Politiche dell'amicizia* che si propone di decostruire l'amicizia fraterna, di fare, cioè disfare, la storia dell'amicizia, così come essa si è sviluppata nel pensiero occidentale in una sostanziale continuità tra i modelli greco, romano e cristiano. Tutto ciò per sondare la possibilità di passare dall'amicizia com'è teorizzata dalla filosofia, ad un'esperienza dell'amicizia, ad una pratica dell'amicizia che consiste nel rivolgersi, nell'indirizzarsi all'amico/amica/amici/amiche, e prende le mosse da quelle "amicizie stellari" invocate prima da Nietzsche, in seguito da Bataille e da Blanchot, sulla cui traccia il nostro si impegna in una ricerca paradossale di improbabili *politiche dell'amicizia* in cui questa viene coniugata *versus* la fraternità per rivendicare l'urgenza di pensare e praticare un "essere insieme altrimenti". Ma occorre tenere sempre presente che la filosofia è nata da "una certa" esperienza della *philia* e del *philein*, e contemporaneamente tutte le riserve espresse in più occasioni da Derrida sulla *comunità*, complesse ma riassumibili nell'affermazione «è lo schema identitario che temo nella parola comunità»[1].

1 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 73.

In questo testo così importante per la maturazione etico-politica del pensiero di Derrida, nell'impossibilità di riassumerne anche solo i motivi principali, mi limito ad alcune argomentazioni e sollecitazioni che mi sembrano utili per cercare di dare risposte efficaci alle questioni che il nostro tempo ci pone. Ed allora lo seguo con particolare attenzione quando cerca di sollecitare la nostra vigilanza circa la necessità di tenere sempre aperta, di problematizzare continuamente la questione dell'*identità*, ricordando tutte le analisi svolte dal nostro negli anni precedenti, quando sul piano teorico si impegnava nella decostruzione del "proprio" e di ogni "proprietà". Sul piano etico-politico è proprio la questione dell'identità che deve restare sempre aperta, soprattutto non deve mai chiudersi con o nei processi di introiezione, interiorizzazione, tanto meno di incorporazione, perché Derrida, che teme oltre ogni cosa la con-fusione, il come-uno, esapera per iperbole lo schema identitario difensivo, e gli fa assumere negli ultimi testi il nome e la struttura dell'"immunitario", e poi anche dell'"auto-immunitario"[2].

E collegando, come spesso gli accade, approcci nuovi a questioni antiche, si pone alla ricerca di "un altro raggruppamento di singolarità, di un'altra amicizia", come annunciava già in *Salvo il nome*, nella chiara consapevolezza, che "l'altro non può essere quello che è, infinitamente altro, se non nella finitezza e nella mortalità", come è detto in *Violenza e metafisica*, testo in cui i filosofi erano chiamati "la comunità dell'interrogazione", perché come aveva scritto poco prima

> […] l'altro fraterno non è *fin da principio* nella pace di ciò che si chiama l'intersoggettività, ma nel travaglio e nel pericolo dell'inter-rogazione; non è fin da principio sicuro nella pace della *risposta* dove due affermazioni si congiungono, ma è chiamato nella notte dal lavoro di scavo dell'interrogazione[3].

Il filo conduttore scelto per attraversare *Politiche dell'amicizia* è quello di mobilitare amicizia *versus* fraternità che vuol dire moltiplicare i sospetti e le domande nei confronti di una politica che, fondandosi su una comunità di nascita, pone problemi di discendenza legittima, e nella ricerca di un'origine comune, unitaria (per *nomos* o per *physis*), cerca di giustificare la convivenza politica basandola sulla consanguineità, sull'autoctonia, rimanda di fatto ad una idea forte e preconcetta di *identità*. Ed è soprattutto contro questa che Derrida mette in atto le problematizzazioni decostruttive di concetti quali amicizia, fraternità, democrazia, sovranità, che sono parole/concetti chiave della nostra tradizione ontoteologica del-

2 In queste brevi note è impossibile affrontare le ardue questioni che questi temi pongono, indico solo che esse cominciano a prendere forma nel testo *Fede e sapere* del 1992 in cui lo schema immunitario si configura in analogia ad un organismo che, in un eccesso di difesa, diventa aggressivo nei confronti di se stesso, del proprio preteso/presunto *autos*. Seguendo la catena semantica *munus*/comune/obbligazione, Derrida giunge a indicare la "comunità come comune auto-immunità", e questa auto-immunità, prendendo forma in una reazione identitaria, distrugge le sue stesse difese e finisce per aggredire se stessa, secondo quella logica auto-distruttiva rivelata, secondo il nostro autore, da «quella pulsione di morte che tormenta in silenzio ogni comunità, ogni *auto-co-immunità*» (J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 57).

3 J. Derrida, *Forza e significazione* (1963), in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 37-38.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 57

la politica, mettendo in atto una sorta di "decostruzione geneaologica della genealogia", a cominciare dall'origine comune, dallo schema familiare tutto centrato sul ruolo egemone del padre, della posizione paterna che apre la questione della discendenza legittima. Da questa prende le mosse la lotta tra fratelli per l'eredità paterna, intesa soprattutto come s/partizione del potere, della sovranità, per altri versi indivisibile e indelegabile.

L'amicizia fraterna, la concezione del fratello amico/nemico, gli appare troppo legata a ciò che è proprio, appropriato, *conveniente*, questa è la traduzione del termine *oikeios* che Derrida sembra preferire, accanto a quella di *familiare*, e questo valore di *oikeiótes* domina gran parte della tradizionale riflessione filosofica sull'amicizia che si estende dalla fine del *Liside* fin quasi ai giorni nostri, privilegiando una idea di convenienza raccolta attorno al focolare, alla parentela letterale e figurata, naturale o spirituale, in una idea di familiarità che si estende al vicino (*proche*) ed al prossimo (*prochain*). Nel corso di *Politiche dell'amicizia* Derrida così esplicita le sue intenzioni:

> […] se nel focus semantico della *philía* si trova il focolare, e la *philía* non va senza *oikeiótes*, non si farà una forzatura dicendo che la questione che orienta il presente saggio […] è quella di un'amicizia senza focolare, una *philía* senza *oikeiótes*. Al limite senza presenza, senza somiglianza, senza affinità, senza analogia – insieme alla presenza anche la verità vi tremerebbe. […] Un'amicizia veramente *anæconomica* è possibile? Ce ne può essere un'altra? Ce ne devono essere altre? Possiamo rispondere a questa domanda altrimenti che 'forse', cioè sospendendo anticipatamente la stessa forma 'domanda'[4]?.

Ricordando che alla fine del *Liside* nessuno è stato in grado di rispondere alla domanda "che cos'è un amico?", domanda che nella sua essenza anch'essa si pone all'interno di una certa esperienza (greca) dell'amicizia, Derrida si chiede invece se esista un paradigma unitario dell'amicizia. L'esperienza greca dell'amicizia perfetta, quella che secondo Aristotele si dà tra uomini virtuosi, pone il problema del numero degli amici e complica la questione dell'uguaglianza, proprio quella che apre la dimensione politica. Esigendo un calcolo abissale, la sproporzione del dono, l'amicizia sovrana non mette in pericolo, una volta tradotta in politica, proprio il principio di uguaglianza? e come si coniuga con la giustizia, virtù politica per eccellenza? La questione, più volte ripresa nel corso del testo si configura per Derrida come la necessità di coniugare obblighi contrastanti (*il faut*) come quello di salvaguardare il rispetto delle singolarità dissimetriche ed eteronome degli amici e garantire, nello stesso tempo, le istanze ugualitarie ed universalizzanti della giustizia, una giustizia che resta sempre eccedente nei confronti del diritto e che apre ad una democrazia-a-venire.

E in un punto più avanzato del testo di *Politiche dell'amicizia* Derrida rileva come

> […] si tratterebbe di pensare un'alterità senza differenza gerarchica, alla radice della democrazia. […] Questa democrazia libererebbe una certa interpretazione dell'uguaglianza sottraendola allo schema fallogocentrico della fraternità. Esso sarebbe stato determinante nel *nostro* concetto tradizionale, canonico, dominante di amicizia, *tanto* nel *finitismo* apparente della cultura filosofica greca e romana *quanto* in una cultura testamentaria *infinitista*, specificamente nella sua forma cristiana[5].

4 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 184-185.
5 *Ivi*, pp. 271-272.

Siamo al nodo centrale, alla necessità di interrogare il privilegio accordato all'amicizia fraterna nella storia della filosofia, o meglio nella storia come filosofia, il privilegio accordato alla "storia della fraternizzazione", alla "storia come fraternizzazione" che si giustifica agli occhi del nostro autore

> […] solo e provvisoriamente per il ruolo che essa ha giocato, nel punto di innesto teologico-politico tra il mondo greco e il mondo cristiano, nella costruzione dei modelli e del discorso politico dell'Europa moderna[6].

Alla domanda, alla richiesta, di "pensare un'alterità senza differenza gerarchica" Derrida abbozza un tentativo di risposta, indicandoci una possibile traccia da seguire, ma come sempre fino ad un certo punto. Si tratta dell'opportunità, ma dobbiamo anche chiederci se sia veramente tale, offerta da una "certa esperienza del forse", di quel "pericoloso forse" di cui Nietzsche è il maestro indiscusso, e di ciò che lega felicemente insieme nell'espressione francese *peut-être* l'essere e il potere, l'esistente e il possibile, il presente e l'a-venire, che non limita l'essere all'esistente, ma lo apre al possibile, al vero possibile che sempre più verrà configurandosi come im-possibile, come una certa esperienza dell'impossibile, cioè dell'altro segnata da un'apertura senza calcolo e senza condizioni. Apertura che ha la forma di un rivolgersi a, di un indirizzo, di un'apostrofe, di quella *destinerrance* in cui consonano destino ed erranza, ogni volta unici e singolari, in ogni apertura all'altro, in ogni esposizione all'evento dell'altro, alla venuta di un evento inatteso, in cui ogni parola, ogni gesto, anche ogni omissione hanno comunque la forma di una risposta/responsabilità all'appello di una parola che dice di un rapporto all'alterità segnato dalla dissimetria e dall'anacronia, dal contro-tempo di ogni *qui e ora* sempre singolare ma preso in una molteplicità di relazioni non dialettizzabili, non riconducibili sotto un *maître nom*, resistenti ad ongi istanza egemone, che si dispiegano e si mantengono in una molteplicità di "tra".

Le osservazioni più interessanti di *Politiche dell'amicizia* si legano proprio alla filosofia di Nietzsche ed alla domanda, quasi sempre esplicitata dal nostro, se la sua "posizione" rappresenti veramente una "rottura" nei confronti della tradizione; quel che è certo è il fatto che per suo tramite possiamo uscire, stiamo tentando di uscire dalla logica opposizionale che l'ha dominata per più di due millenni, e che ancora governa tanta parte del pensiero del novecento. Così scrive Derrida:

> Quel che Schmitt e Heidegger hanno in comune, pare, è il credito accordato all'*opposizione*: non solo alla logica opposizionale (dialettica o meno, quella che fa sorridere il Nietzsche del 'pericoloso forse'), non solo alle distinzioni pure, all'opposizione pura tra l'originario e il derivato, ma all'opposizione stessa, all'avversità ontologica, a ciò che tiene insieme gli avversari, e li raccoglie nel *lógos* come *pólemos* ontologico[7].

E se è soprattutto la decostruzione della dialettica del riconoscimento reciproco che Derrida ha in mente quando scrive queste righe, con essa tutto un sistema di pensiero "fallogo-

6 *Ivi*, p. 272.
7 *Ivi*, p. 292.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 59

centrico" dovrebbe cadere, per lasciare posto ad una nuova esperienza di pensiero, quella inaugurata dall'affermazione nietzscheana, quella che oppone, verrebbe da dire ricordando però che non si tratta di opposizione diretta, piuttosto di intrecci, di incroci che accadono sempre in modo indiretto ed obliquo, tra il discorso del "folle vivente" e quello del "saggio morente". Per tornare a fare esperienza dell'amicizia, occorre abbandonare la pretesa di definirne la natura, non andare più alla ricerca dell'essenza dell'amicizia, ma viverla nei rapporti singolari e molteplici, non si deve pretendere di rispondere con un "sapere" alla "domanda" "che cos'è l'amicizia", e neanche a "che cos'è l'amico", ma viverla ogni volta singolarmente nell'incertezza di un indirizzo di cui il vocativo è l'indice: «oh miei amici, non c'è nessun amico». Ed è proprio questa accentuazione del vocativo, dell'indirizzo, dell'apostrofe la chiave di lettura che Derrida intende offrirci, in quella che chiama l'interpretazione "canonica" di questa espressione ascritta ad Aristotele, e tante volte ripetuta, ripresa, citata nel corso della "storia della filosofia", che come abbiamo più volte rilevato è legata ad una certa esperienza "greca" dell'amicizia.

L'amicizia non è un concetto, ma un dono inatteso, un dono che si dona, non è legato alla volontà di donare di un soggetto identico a sé, ma l'esposizione all'evento dell'altro, evento inappropriabile come ogni vero accadere, come scrive Derrida:

> […] dietro il gioco logico della contraddizione o del paradosso, 'O miei amici, non c'è nessun amico' significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell'inconfutabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento e il tempo stesso dell'amicizia[8].

E questo futuro anteriore, tanto importante per rompere la pretesa egemonia del presente, attesterebbe "l'assoluto di un passato e di un avvenire *impresentabili*", ma quel che più conta nel contesto delle riflessioni che si stanno qui svolgendo con esso

> […] una torsione temporale annoderebbe così la proposizione indicativa ('non c'è nessun amico') all'interno dell'apostrofe ('O miei amici'). La torsione di questa asimmetria avvolgerebbe la constatazione teorica o la conoscenza nella performatività di una preghiera, senza mai esaurirle[9],

nella quale ritroviamo tante delle questioni che inquietano gli ultimi scritti del nostro. Accanto ad un'etica del *dono* che deve aiutarci ad uscire dalla morale del debito, il motivo dell'*anacronia* e dell'*asimmetria* dovrebbe farci uscire dallo schema genealogico di un'unica origine semplice e definita, tutto ciò nella speranza di poter pensare una relazione all'alterità non segnata dalla dialettica del riconoscimento reciproco, così pesantemente invischiata in una logica di dominio, e rimandarci alle riflessioni svolte da Derrida su una *responsabilità* che rimanda alla *risposta*.

La prima parola non sarebbe allora più una *domanda*, piuttosto una *risposta*, o forse proprio un'*apostrofe*, ed allora il *vocativo* esprime meglio questa "non-originaria" ex-appropriazione ed esposizione di ciascuno all'evento dell'altro, in ogni qui ed ora singolare e molteplice, e come già diceva nel suo primo incontro scritto con Lévinas

8 *Ivi*, p. 293.
9 *Ivi*, pp. 293-294.

> […] nel viso l'altro si dà *come altro*, cioè come ciò che non si rivela, come ciò che non si lascia tematizzare. Io non sono in grado di parlare d'altri, di farne un tema, di dirlo come oggetto, all'accusativo. Io posso solamente, *devo* solamente parlare ad altri, chiamare altri al vocativo che non è una categoria, un *caso* della parola, ma il sorgere, il levarsi stesso della parola[10].

È ancora e sempre Nietzsche la risorsa per tentare l'uscita dal nostro passato, e rileggendo i tre canti dello *Zarathustra* intitolati *Dell'amico*, *Dell'amore del prossimo* e *Della virtù che dona* Derrida sottolinea come si tratti indubbiamente di canti di lutto, ma di un lutto che per lui, mi pare di intendere, deve svilupparsi senza malinconia, senza produrre interiorizzazione, e svolgersi piuttosto nel rispetto e nella salvaguardia della distanza/differenza dell'altro.

Nietzsche, ancora una volta, resta nel "tra" il vecchio e il nuovo, tra la tradizione da problematizzare, e il nostro tempo ancora da pensare, nell'indecisione "tra" i *fratelli* che dobbiamo lasciare e gli *amici* che stiamo ancora cercando, forse ancora legato a libertà/uguaglianza/fraternità, nella nostalgia che lo lega ai fratelli cercati, non in una presunta origine comune data, ma nella tensione verso un a-venire da costruire, e nell'invocazione all'amico, agli amici capaci di rompere con la somiglianza e la vicinanza: «Amici, non l'amore del prossimo vi consiglio: io vi consiglio l'amore del remoto» (*Fernsten-Liebe*). Non la prossimità, ma la *distanza*, non la somiglianza ma la *differenza* sono le tracce del sentiero che Nietzsche indica a Derrida e che questi persegue in modo personale portando avanti la decostruzione continuamente rinnovata della proprietà, della prossimità, della vicinanza, della somiglianza, per ripeterci ostinatamente che la differenza, l'estraneità, la lontananza, l'alterità sono le poste in gioco della riflessione del nostro tempo. Sono le questioni che lo hanno inquietato e che ha lasciato in eredità ai suoi lettori, che si può ingenerosamente riassumere con i termini del suo ultimo dibattito con Ricœur a proposito del "riconoscimento" intitolando il suo intervento *Il contrario del somigliante* in cui afferma «l'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»[11], con l'avvertenza supplementare che occorre lasciare questa parola nella sua indecidibilità.

Proprio in questo sentiero l'*amicizia* può esserci d'aiuto, quella indicata dalla "rottura" segnata dai nomi di Nietzsche, di Blanchot, di Bataille e di Lévinas, per cui non ci si interroga più su "che cos'è l'amicizia", ma su "chi è l'amico" o meglio ci si rivolge a lui, perché l'amico «non è ancora un 'io' identificabile, privato o pubblico. Soprattutto […] è qualche 'uno' *a cui* si parla (anche solo per dirgli che non ci sono amici), ma *di cui* non si parla»[12], dice Derrida prima di ripetere con Blanchot che

> […] dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale, voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l'ignoto in cui ci accolgono, anche noi, nel nostro allontanamento. L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio ed in cui ciò nonostante entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità, che *non ci permette di parlare dei nostri amici, ma soltanto di parlare loro*, non di farne un tema di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi preser-

10 J. Derrida, *Violenza e metafisica* (1964), in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 130.
11 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in "l'Humanité", 2002, XII, 21.
12 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 346.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 61

> vano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire da cui ciò che separa diviene rapporto[13].

E in questo "rapporto senza dipendenza" la discrezione è quell'«intervallo […] che lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci rapporta l'uno all'altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola»[14].

Nel sovrapporsi delle questioni che indicano verso la chiusura di *Politiche dell'amicizia* ritroviamo quelle più volte indicate da Derrida come una sfida al pensiero del nostro tempo: e sono la questione della *comunità*, la *questione greca* nella quale, nonostante l'infinita distanza, nonostante tutte le decostruzioni, nonostante non ci sia più nessun amico nel senso tramandatoci dalla tradizione, "tuttavia" una certa eredità è ancora affermata, anzi riaffermata. Per chiudere con la questione della *fraternità* che raccoglie e rilancia tutti gli interrogativi etico-politici di questo testo e dell'ultima fase della riflessione del nostro autore con una domanda (*question*) che, come sempre presuppone un'affermazione:

> […] è possibile pensare e mettere in pratica la democrazia, sradicandovi quel che tutte queste figure dell'amicizia (filosofica e religiosa) vi prescrivono di fraternità, ovvero di famiglia e di etnia androcentrata? È possibile, facendosi carico di una certa memoria fedele alla ragione democratica e alla ragione tout court, direi anzi ai Lumi di una certa *Aufklärung* (lasciando così aperto l'abisso che si apre ancora oggi sotto queste parola) non già fondare, laddove non si tratta più indubbiamente di *fondare*, ma aprire all'avvenire, o piuttosto al 'vieni' di una certa democrazia[15]?.

E sottolineando che la democrazia resterà sempre "a-venire" prosegue l'interrogativo:

> È possibile aprire al 'vieni' di una certa democrazia che non sia più un insulto all'amicizia, che noi abbiamo cercato di pensare di là dagli schemi omofraterni e fallogocentrici? Quando saremo pronti per un'esperienza della libertà e dell'uguaglianza che si ponga in un confronto rispettoso con quell'amicizia, e che sia infine giusta, al di là del diritto, cioè a misura della sua dismisura[16]?.

Quando saremo pronti a coniugare la libertà e l'uguaglianza con l'amicizia invece che con la fraternità, potremo rispondere meglio alle questioni del nostro tempo, a cominciare da quelle che ci chiedono *un'ospitalità incondizionata*.

Ed ecco l'altra grande questione che segna oggi l'eredità della filosofia di Derrida: il richiamo, l'appello ad *una responsabilità illimitata*, perché esente da ogni calcolo e da ogni considerazione di convenienza, una responsabilità/risposta che ci convoca davanti ad una *Legge* che rinnova la questione di una *Giustizia* che si pone al di là del *Diritto* nel quale prendono forma le leggi particolari. Nel progredire della riflessione del nostro autore tra i molti sensi della decostruzione è prevalso quello etico-politico, ma l'approccio decostruttivo di Derrida non è mai stato un metodo o un'analisi di tipo critico, e tanto meno un proce-

13 *Ibidem.*
14 *Ivi*, p. 347.
15 *Ivi*, p. 361.
16 *Ibidem.*

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 62

dimento negativo, o peggio una sorta di evasione estetizzante, quando non addirittura una filosofia ir-responsabile, proprio perché la decostruzione è sempre stata mossa da una forte *esigenza affermativa*. Ma questa esiste ed insiste sul momento della contraddizione che non si richiude nella riconciliazione dialettica, batte e ribatte sull'*aporia*, sull'*anacronia*, sulla *dissimetria* che marcano le nostre relazioni all'alterità, dove non si danno soluzioni preconfezionate o regole da applicare secondo un decalogo, ma esposizione all'evento dell'altro, ex-appropriazione di ogni singolo, di ogni individuo che viene prendendo forma nelle risposte/responsabili attraverso le quali si attua la sua esistenza.

La responsabilità alla quale ci richiama Derrida prende le mosse da una responsività originaria che marca allo stesso tempo la nostra appartenenza alla contingenza di un qui ed ora e la possibilità di trascenderla con una decisione, perché ogni nostro atto, ogni parola corrisponde a qualcosa che ci precede e noi ci troviamo esposti ad assumere decisioni e responsabilità che precedono e oltrepassano le nostre conoscenze. Spezzando il legame tra conoscenza e decisione morale la responsabilità colloca immediatamente l'etica oltre la morale del dovere/debito, indicando verso la ricchezza del dono, che Derrida ha esemplificato, tra le altre figure, con l'*ospitalità*.

L'etica del dono verso la quale indica il nostro autore va oltre ogni responsabilità concepita dalle leggi stabilite, ci chiama piuttosto a denunciare ed a trascendere ogni morale del dovere/debito, ogni legislazione che si fonda su un'astratta generalità universale, votando a priori la decisione e la responsabilità allo *scandalo*, al *paradosso*, all'*aporia* che fa rispondere "eccomi" all'appello dell'altro ancora prima di comprenderlo, prima di inserirlo nella catena dei significati umani. Quindi l'etica non sarà mai la ripetizione dello stesso ma l'apertura all'altro, l'esposizione al diverso, l'accoglienza della differenza, la porta aperta a colui che viene, all'ospite inatteso, allo straniero, a colui che viene prima di essere identificato secondo le categorie della nostra ragione calcolante. L'etica deve essere capace di eccedere l'economia ristretta, di pensare e di accogliere al di là della retribuzione e della ricompensa, deve farci sopportare l'aporia non per dissimulare l'abisso o l'assenza di fondamento, ma per lasciare la libertà alla nostra responsabilità ed alle nostre decisioni sempre esposte alla fallibilità ed al fallimento, sempre alla ricerca di una *Giustizia* che eccede le leggi del *Diritto*, una Giustizia che è ancora capace di intendere lo *spirito* della Legge facendo tacere la sua *lettera.*

Derrida ci ha mostrato tutte le difficoltà e le conflittualità del rapporto tra la *Legge dell'ospitalità*, la legge al singolare, quella che *incondizionatamente* chiama ciascuno al dovere di offrire ospitalità a colui che viene, e *le leggi dell'ospitalità*, quelle che vengono a regolamentare, nel senso della restrizione, questa legge singolare ed originaria. Sempre attento allo scarto tra il fatto e il diritto in questa circostanza il nostro autore riflette su una questione *di diritto* a partire da una situazione *di fatto*, che era quella dei *sans papiers*, immigrati senza documenti che chiedevano di essere accolti sul suolo francese, episodio che ha messo in luce, in modo drammaticamente evidente, lo scarto, la nostra incapacità, la difficoltà delle istituzioni politiche di cui andiamo tanto orgogliosi, di trasferire nelle leggi singolari, in quelle che debbono comunque regolare i nostri comportamenti quotidiani, quella *Legge* che ci chiama ad offrire ospitalità a colui che viene senza restrizioni di sorta. E Derrida insiste in modo particolare sulla necessità di offrire ospitalità a chi viene prima di identificarlo, a dà voce al turbamento provato dall'incapacità di trovare/creare schemi intermedi tra

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 63

una legge che obbliga incondizionatamente ad accogliere chiunque viene presso di noi, prima di chiedergli chi è, cosa fa, come vive, dove abita, e le leggi che di fatto la limitano, legandola a precise condizioni. Attraverso l'apertura e non l'esclusione deve farsi strada non solo un'etica dell'ospitalità, ma l'etica come ospitalità incondizionata, quella che chiede di aprire la propria casa, anche di offrire l'intimità del *chez-soi* all'ospite inatteso, mentre la legislazione escogita direttive e impone regolamenti miranti a restringere nei fatti l'accoglienza dell'altro, mossa da considerazioni prevalentemente economiche e da preoccupazioni di pubblica sicurezza. Si va così sempre più verso l'esclusione di chi si allontana progressivamente dall'autoctono, di chi appare sempre meno affine e/o assimilabile, e le *leggi dell'ospitalità* si fanno sempre più *condizionate* soprattutto da considerazioni di ordine economico, dal calcolo debiti e dei crediti, dei costi e dei benefici.

Appare evidente come le riflessioni svolte da Derrida indichino invece nella direzione di quelle esperienze che hanno a che fare con l'*inappropriabile*, di ciò che sfugge al calcolo economico e ci indirizza verso la magnificenza del *dono*, perché hanno preso le mosse da un essere singolare e molteplice come è ciascuno di noi, che ha messo in questione la propria pretesa identità/proprietà, che si pensa ormai a partire dall'esposizione all'altro, all'alterità dell'evento, ex-appropriato piuttosto che padrone di sé. E proprio l'esposizione all'alterità come ex-appropriazione di sé mette in moto una relazione ad un altro che non sarà più un *alter ego* e potrà accogliere l'altro uomo come colui che nessuna legge permette di conoscere a priori, ma di cui occorre fare la prova nell'esistenza, nella singolarità insostituibile di due ipseità e della loro particolare relazione, mentre pensare l'altro all'interno dell'universalismo delle leggi significa neutralizzare la sua singolarità. Perché l'etica non si pone a partire da un soggetto autonomo, non è problema secondo di una coscienza autofondata e libera, ma è sempre, dal suo primo porsi, rapporto all'altro, agli altri, responsabilità di fronte all'altro, decisione vincolante assunta in un qui ed ora irripetibile, nell'istante in cui si toccano un'eredità del passato ed una promessa di futuro.

Attraverso l'apertura e non l'esclusione devono farsi strada delle nuove possibilità di coniugare l'etica, il diritto, la politica per esseri che come noi sappiano riscoprire il senso del proprio compito di pensiero aperto ancora all'a-venire, in cui ci sia ancora spazio per ripensare e riformulare *diritto*, *giustizia*, *democrazia*, *amicizia* e *ospitalità*, nella nostra contemporaneità quando si tratta di trasformare radicalmente le modalità di *appartenenza* alla città, allo stato, alla comunità internazionale, di aprirle attraverso una ex-appropriazione capace di staccarle da ciò che sono state e da ciò che sono oggi per destinarle ad un diverso avenire. Sono queste le questioni alle quali Derrida ha dedicato gli ultimi anni della sua riflessione, accogliendo l'eredità della nostra tradizione, facendosene carico al modo di una memoria responsabile, destinandocele infine come un lascito, un patrimonio che non deve essere raccolto e custodito nella pretesa unità di un'opera, ma seminato, *disseminato*, aiutato a crescere ed a moltiplicarsi.

Per trasformare le modalità di appartenenza, mantenere aperta la relazione e lo scarto tra *il diritto e il dovere* dell'ospitalità, tra la condizionatezza delle *leggi* e l'incondizionatezza dell'appello alla *Giustizia* non possiamo esimerci da una certa eredità dell'Illuminismo, da quella che il nostro indica in uno dei suoi ultimi scritti, quel *Il "mondo" dei Lumi a venire. (Eccezione, calcolo e sovranità)* in cui, riprendendo a distanza di decenni il filo del legame

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 64

mai interrotto con i suoi inizi fenomenologici ne sottolinea ripetendoli alcuni dei termini chiave: *compito*, *onore* (della ragione), *finitudine*. Questo testo si pone come un richiamo, una sorta di appello, rivolto a tutti ed a ciascuno nel tempo della "mondializzazione", a riprendere il compito infinito che la filosofia esige sempre da chiunque vi si dedichi, ma che oggi si impone l'ambizioso obiettivo di "salvare l'onore della ragione". Ciò è possibile salvaguardando, recuperando un uso pratico della ragione, che sappia coniugare la distanza nella relazione con la razionalità conoscitiva e calcolante, con quella ragione strumentale, quella *Ratio* sottoposta a tante decostruzioni nel corso dell'ultimo secolo.

Una delle ultime riflessioni di Derrida, svolta nel contesto di un convegno dedicato all'"Avvenire della ragione, divenire delle razionalità", si viene così configurando come una sorta di "elogio della ragionevolezza" che si avvia a far fronte, nello stesso tempo, a due esigenze diverse, a "negoziare" tra la dialettica del riconoscimento reciproco e la generosità senza ritorno dell'etica del dono. Si adopera a cercare di operare e mantenere la "differenza sottile" ma necessaria tra razionale e ragionevole, tra condizionato e incondizionato legando insieme nelle frasi che seguono questioni vecchie ed esigenze nuove:

> Non si può e non si *deve* forse fare una distinzione, proprio là dove essa sembra impossibile, tra, *da una parte*, la compulsione o l'autoposizione di sovranità – che è anche, nientemeno, che quella dell'*ipseità* stessa, dello stesso (*même*), del se *stesso*, (*meisme*, da *metispsissimus, meisme*), ipseità che comporta in sé, come anche l'etimologia confermerebbe, 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 che si ritrova tanto nell'esigenza critica (passatemi la parola), decostruttrice *della* ragione? In nome della ragione? Infatti, la decostruzione, ammesso che esita una cosa simile, resterebbe secondo me prima di tutto, un razionalismo incondizionato che non rinuncia mai – proprio in nome di 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, comprese quelle che fondano ancora l'idea critica, ossia quella del *krinein*, della *krisis*, della decisione o del giudizio binario o dialettico[17].

Queste frasi ripetono e rilanciano quell'impegno filosofico che è stato la costante del pensiero di Derrida e di cui, oggi, siamo chiamati ad accogliere l'eredità e a testimoniarne.

17 J. Derrida, *Il "mondo" dei Lumi a venire*, in *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 202-203.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 65

Roberto Esposito

AMICIZIA E COMUNITÀ

I – Questo piccolo testo non va inteso come un intervento *su* Derrida, ma piuttosto *per* Derrida o *con* Derrida. Un omaggio, un saluto, un ringraziamento ad un amico e maestro che conobbi quasi trenta anni fa a Parigi, appena dopo essermi laureato e che ho incontrato l'ultima volta nel gennaio 2002 al colloquio sull'opera di Jean-Luc Nancy organizzato dal Collége International de Philosophie ancora a Parigi. Ricordo che per due giorni interi Derrida fu sempre presente, seduto in prima fila, a rispondere e a dialogare con tutti noi, con quella serietà e responsabilità con cui prendeva tutte le cose. Poi, dopo qualche mese, la notizia improvvisa della malattia, la speranza in un miglioramento e infine la morte, comunicatami dal giornale "la Repubblica", per il quale scrissi con emozione ed affanno un ultimo ricordo. In questo intervento partirò dal tema dell'amicizia, per poi venire, nella seconda parte, come Derrida avrebbe voluto, a qualche osservazione critica sul suo libro o, forse meglio, a qualche domanda che gli rivolgerò come se fosse qui tra noi, ad ascoltarci.

E dunque, cosa è l'amicizia? Dove è l'amicizia in questo nostro mondo diviso dal conflitto, tagliato dall'ineguaglianza, segnato da povertà, esclusione, oppressione? È possibile fare ancora risuonare l'eco di questa antica parola in un tempo che sembra averla non solo abbandonata, ma anche rovesciata nel suo opposto? È questo l'interrogativo da cui – insieme con Derrida – dobbiamo partire, ben sapendo che non esiste, per essa, una risposta semplice. Meglio, che ogni risposta è afferrata nel vortice che vorrebbe riempire, spinta lungo una linea di orizzonte il cui senso è abitato dal non senso fino a fare tutt'uno con esso. Ciò che si può fare, come lo stesso Derrida ci ha insegnato, per avviare un discorso che sembra sempre sul punto di sfuggirci di mano – o di prenderci la mano – è assumere il problema dal lato del suo rovescio. Piuttosto che tentare, invano, di definire cosa è, o cosa caratterizza affermativamente, l'amicizia, conviene partire dalla definizione di ciò essa *non* è. Da una decostruzione, o da uno scioglimento, dei nodi che il linguaggio filosofico, ma anche il senso comune, ha stretto intorno a questo concetto, spingendolo sempre più lontano dal suo significato originario.

Il primo di questi nodi, di queste sovrapposizioni indebite, è quello che assimila l'amicizia all'amore, la *philia* all'*eros*. Benché la *philia*, nel suo senso greco, implichi un'intimità che arriva al contatto fisico – *philema* in greco vuol dire "bacio" – essa resta ben diversa dalla mania erotica. Mentre l'*eros*, nella sua essenza, conserva una connotazione di travolgente passione, allude a una forza di scatenamento difficilmente governabile, l'amicizia appartiene alla sfera del *logos*. Implica il contatto e l'intimità, ma non la compenetrazione dell'amore. Colpisce ma non travolge, assimila ma non possiede. Non è traducibile nel lin-

guaggio del possesso, della possessione, dell'appropriazione – lascia l'altro essere tale, ne rispetta e, se possibile, ne custodisce la differenza. L'altro – o anche gli altri. Perché, a differenza dell'*eros*, l'amicizia non esclude il terzo e neanche i più. È un modo della pluralità, non necessariamente della dualità. È precisamente questa misura molteplice a consentirne una, certo problematica, trasposizione politica. A rendere pensabile – sia pure in maniera antinomica – una politica dell'amicizia, come suona appunto il titolo del libro di Derrida. L'amicizia non è un "due" che tende violentemente all'uno, come invece l'amore assunto nella sua assolutezza. Non è soggetta alla sindrome fusionale, al vincolo irresolubile, alla cogenza irresistibile dell'*eros* – è un legame che scioglie, che libera, l'altro alla sua alterità costitutiva. Ecco, si può dire che tutto l'enigma dell'amicizia sia racchiuso in questo ossimoro – un legame che scioglie, un contatto che consente la distanza, che non distrugge il "fra" che insieme ci relaziona e ci distingue.

Ma se l'amicizia appare diversa dall'amore, il termine, la figura, da cui la sua idea va ancora di più distinta, tenuta a riparo, è quello di fraternità. Questa diversità – ed anche divergenza – tra amicizia e fraternità è al centro del libro di Derrida *Politiques de l'amitié*. In che senso? Perché la nozione – e anche la pratica – dell'amicizia va liberata dalla sovrapposizione con quella di fraternità? Cosa ha, la fraternità, di distante e anche di opposto alla vera amicizia? Già il fatto che sia nella nostra tradizione ebraico-cristiana, sia in quella greca, la fraternità abbia spesso costituito il luogo, simbolico e reale, di un conflitto mortale tra i fratelli dovrebbe metterci sull'avviso. Si pensi ai miti di Caino e Abele, di Romolo e Remo, di Eteocle e Polinice, finiti tutti nell'omicidio e nel sangue di uno dei fratelli, o, nel caso di Eteocle e Polinice, di entrambi. Si pensi a quanto dice René Girard dei gemelli, tanto più destinati allo scontro mortale quanto più prossimi, simili, identici. Perché ciò accade? Perché, nella nostra tradizione, la fratellanza richiama la violenza omicida – non solo tra fratelli, ma nell'archetipo freudiano di *Totem e tabù*, anche nei confronti del padre, ucciso e divorato dai fratelli che ne prendono il posto? Certo, a questo mitologema si può legare la nascita della democrazia come passaggio dal dominio verticale del padre al potere orizzontale e condiviso dei fratelli. Ma il racconto di Freud contiene anche un'altra verità, del tutto consonante con l'analisi di Derrida: che altro significa il divoramento del Padre da parte dei fratelli se non che essi sono destinati a riprodurne, nel loro stesso corpo, i connotati di violenza? È questa l'altra verità del testo di Freud: la differenza è prigioniera della ripetizione, lo stesso prevale sul molteplice, la morte, o il morto, riafferra la vita e la tiene in scacco? Perché ciò accade? Perché i fratelli non riescono a fondare la differenza – o, in termini politici, una vera democrazia?

Derrida risponde a questa domanda riferendosi al carattere biologico della fraternità. È questo che non ne consente una traduzione politica. Se ciò che accomuna gli uomini, ciò che crea legame e solidarietà reciproca, è appunto il sangue, la consanguineità, l'esser figli di uno stesso padre, cioè discendenti da uno stesso gruppo etnico, da una stessa stirpe o addirittura da una stessa razza, come avviene appunto tra fratelli, ebbene quel legame, quella solidarietà, non potrà che essere inteso in termini di ostilità e di conflitto contro coloro che non le appartengono, contro coloro che discendono da un padre diverso. È esattamente ciò che è accaduto, e ancora oggi accade, dovunque la fraternità è invocata contro tutti coloro che in un modo o in un altro ci appaiono biologicamente alterati, che ci sembrano avere un san-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 67

gue diverso dal nostro. Non a caso il nazionalismo – già a partire dalla Rivoluzione francese – si è impossessato della nozione di fraternità, usandola come arma ideologica per espandere la propria nazione a danno delle altre. Nel momento in cui l'idea, originariamente universale, di fraternità si lega alla nazione – attraverso il richiamo a una nascita comune, a una stessa patria, ad una medesima etnia – essa diventa una vera e propria macchina da guerra che distrugge tutto ciò che incontra. Questo spiega la difficoltà, e anche l'ambiguità, di fondare l'amicizia sulla fratellanza. Legare il rapporto tra gli uomini – fraternità è un termine a connotazione maschile, che esclude le sorelle, spesso schiacciate dallo scontro tra i fratelli, come accade ad Antigone – legare il rapporto tra gli uomini, dicevo, alla naturalità di un'origine di sangue, alla consanguineità di un'unica discendenza, alla immediatezza della biologia, significa stimolare i nazionalismi, i localismi, i regionalismi che hanno insanguinato ed ancora insanguinano il mondo contemporaneo dall'Africa, all'Asia alla stessa Europa. È per questo che l'amicizia, e soprattutto un'amicizia plurale, o in senso lato politica, deve prendere le distanze dalla figura della fraternità, almeno dalla forma particolaristica ed etnocentrica che questa ha assunto negli ultimi duecento anni.

Ma in quale direzione? A favore di cos'altro? Qui bisogna essere molto attenti a non rovesciare l'unità assoluta, naturale, biologica, della fraternità nel suo opposto. A non trasferire l'idea – e la pratica – di amicizia dal polo della fraternità, o anche dell'amore, al suo contrario, vale a dire al polo della semplice e generica benevolenza. Questo indebolimento, questo scioglimento, della forza dell'amicizia è già implicito nel passaggio dall'*agape* greca alla *dilectio* latina. *Diligere*, pur con il suo significato di preferenza, rimanda ad una sorta di benevolenza generale, o di misericordia universale, in cui si spegne non solo il fuoco dell'*eros*, ma anche l'intensità della *philia*. Derrida coglie a pieno questo pericolo di entropia – se si è amici di tutti, non lo si sarà veramente di nessuno. Quella stessa molteplicità, che è condizione di amicizia, oltre una certa soglia è destinata a imbrigliarla ed estenuarla. Ma il vero rischio, per la qualità specifica dell'amicizia, sta in quell'ulteriore slittamento semantico che la spinge a ridosso dell'idea di tolleranza. Il pericolo, in questo caso, è che si riduca l'amicizia alla sopportazione della diversità – questo significa tolleranza – almeno fino a quando tale diversità non turbi la *nostra* pace e non metta in discussione la *nostra* identità. Su questo rischio di riduzione dell'amicizia a semplice tolleranza bisogna concentrare l'attenzione, mettere in gioco tutte le nostre capacità critiche, perché si tratta di un'ideologia che porta dentro di sé un argomento assai suadente.

II – Esso, tale parola d'ordine a favore del relativismo e della tolleranza, suona più o meno così: l'unica maniera di custodire la pace, di esorcizzare i fantasmi della guerra, è quella di sospendere il giudizio sui valori, mettendoli tutti sullo stesso piano, relativizzandoli e quindi neutralizzandoli in un'equivalenza generale. È il principio liberale che tutto può andare bene, tutto può essere accettato, purché non entri nella sfera della nostra libertà personale, purché non tocchi le basi dei nostri interessi e della nostra identità. L'esito di tale punto di vista, che si presenta moderno, aperto, disponibile, è l'addomesticamento delle differenze, della loro forza e intensità. Le differenze esistono, ma sono indebolite, urbanizzate, governate da un principio di equivalenza che evidentemente non è diverso da quello del mercato generale in cui ciò che conta è la scambiabilità delle merci. È una linea di discorso che

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 68

nasce dalla sfiducia di poter sostenere a fondo il proprio punto di vista, le proprie convinzioni – anche per la sostanziale indifferenza di tutti i punti di vista, di tutte le convinzioni. Come dire: le differenze esistono, ma in quanto reciprocamente indifferenti, senza forza di persuasione e senza anima, come semplici sfumature di un unico quadro, quello della globalizzazione integrale che regola le nostre vite e definisce il nostro orizzonte. Dove, naturalmente, c'è poi sempre un punto di vista che si ritiene superiore agli altri perché si definisce aperto, comprensivo e appunto tollerante con coloro che, pur non avendo raggiunto la stessa maturità, sono in cammino verso di essa o comunque non ci minacciano. È precisamente per questo che vengono tollerati nella loro diversità, ammessi nel club multiculturale delle differenze, accettati in un sistema che essi non potranno gestire in prima persona, ma che ne consente la sopravvivenza. Come questa tolleranza sia tutt'altro da un'autentica amicizia, è evidente. Al punto che si deve considerare l'amicizia lontana da essa quanto dalla fratellanza nel senso prima definito. Se l'amicizia non può configurarsi come legame biologico tra eguali – i fratelli – non può neanche ridursi alla semplice tolleranza rispetto ai diversi. Essa non è, non può essere, né fusione in uno, né pura compresenza di molti, né rigida chiusura in sé né semplice relativizzazione di ogni diversità.

Ma allora, se amicizia non è nulla di tutto ciò, se non è rappresentabile da nessuna di queste figure – amore, fraternità, tolleranza – ebbene quale sarà il suo vero nome? Quale ne sarà la figura più propria ed intensa? Personalmente, per rispondere a questa domanda sul significato e l'essenza dell'amicizia, farei il nome di comunità. Come è noto, proprio su questo punto, su questa connessione, semantica, concettuale, e anche politica, Derrida pone un problema di fondo relativo all'uso del termine "comunità". E non solo di quello fatto proprio dai vari comunitarismi otto e novecenteschi – da Tönnies ai comunitaristi americani – evidentemente presi nel lessico organicistico e politicamente conservatore, della *Gemainschaft* tedesca o comunque portatori di una posizione filosofica fragile e confusa. La riserva, la diffidenza, di Derrida si rivolge anche a coloro, da Bataille a Nancy, passando per Blanchot, che in anni recenti hanno decostruito la mitologia organicistica ad appropriativa del comunitarismo a favore di una differente concezione della comunità. Benché legato a questi pensatori da tanti fili, riconosciuti e valorizzati in più di un'occasione e nello stesso libro sull'amicizia, Derrida se ne distanzia in maniera netta proprio sulla questione decisiva della comunità. "Comunità", a suo dire, è parola, termine, concetto, troppo compromesso dalla sua storia recente e meno recente, per poter assumere un significato diverso ed opposto a quello che a lungo gli si è dato e che in qualche modo gli si continua a dare. Le stesse formule che tentano di distanziarsene – o di decostruirlo dialetticamente come quelle, appunto elaborate da Blanchot e da Nancy, della comunità inconfessabile o inoperosa – la comunità di coloro che non hanno comunità – ricadono, per Derrida, inevitabilmente preda del significato che intendono negare. Anzi tale negazione, o autonegazione, gli appare il sintomo più evidente della incapacità di uscire da qualcosa, da un circolo semantico, che ha i caratteri di un rimosso della tradizione occidentale – la potenza dell'indiviso, più forte di tutte le differenze, le diversioni, le divergenze e perciò stesso destinato a riprodurre la genealogia del sangue fraterno.

Che dire di ciò? Come valutare questa presa di distanza lessicale e concettuale dal linguaggio della comunità che spinge Derrida lontano da qualcosa che per molti di noi è stato assai più di una parola, un modo nuovo di fare filosofia? A parte la considerazione più ge-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 69

nerale che se non fosse possibile lavorare ad una trasformazione semantica di parole che hanno una storia complessa, non dovremmo più usare termini come quelli di democrazia, e alla fine anche come amicizia, sui quali Derrida è invece, giustamente, sempre tornato – il mio punto di vista in proposito è espresso nel mio lavoro dell'ultimo decennio. Sono d'accordo sul fatto che se ci si limita a far ruotare il termine di comunità su se stesso – secondo la formula della comunità dei senza comunità, della comunità assente, inconfessabile, indicibile – si può correre in qualche caso il rischio di rimanere intrappolati nella semantica che si vorrebbe decostruire. Ma proprio perciò, l'unica via che mi pare capace di ridare senso a una parola irrinunciabile come, nonostante tutto, resta quella di comunità è un'interrogazione capace di penetrare a fondo nella sua scatola nera, vale a dire nella fonte di senso custodita nella sua origine etimologica. Solamente in questo modo – tornando ad un'analisi radicale del termine *munus* – da cui quello di *communitas* deriva, è possibile spezzare la crosta che si è formata lungo la sua storia, liberare la parola e il concetto di comunità da quel significato appropriativo che l'ha stravolto e pervertito nel suo opposto. Senza naturalmente volere istituire nessun paragone con quelle esperienze inimitabili, è quanto hanno fatto da una lato Heidegger e dall'altro Benveniste sui termini originari della tradizione occidentale – non limitandosi a rovesciarli orizzontalmente o a dialettizzarli nella implicazione del loro opposto, ma aprendoli per cercarvi dentro qualcosa, un nucleo di senso, irriducibile a tutto ciò che storia e tradizione vi hanno sedimentato nel corso dei secoli. Se dunque è lecita una riserva, di metodo e di merito, nei confronti della linea batagliana della «comunità di coloro che non hanno comunità», lo è meno nei confronti dell'operazione più complessa tentata a ridosso del termine *munus* e dei suoi derivati. Perché è proprio il significato originariamente donativo ed espropriativo del *munus* ad impedire quella ripresa di organicismo riappropriativo che Derrida rintraccia nella semantica tradizionale della comunità. Se è vero che, per quanto indicibile, inconfessabile, inoperosa, la comunità non riesce a liberarsi del tutto del suo significato moderno, che rischia sempre di essere riafferrata da ciò da cui pure prende le distanze, ciò non vale per la *communitas*, che non si limita a rovesciare a posteriori un significato canonico, ma fin dall'inizio ne origina uno diverso ed ampiamente compatibile con ciò che lo stesso Derrida intende per amicizia.

Dirò anzi qualcosa di più. Mentre il concetto di amicizia, di *philia*, per quanto decostruito, resta inevitabilmente esposto ad un tonalità umanistica, ciceroniana, di carattere eticomorale, la *communitas*, intesa nel senso appena definito, ha una connotazione meno recuperabile dal linguaggio del soggetto. In fondo l'amicizia, comunque la si declini, resta inevitabilmente situata all'interno di un lessico intersoggettivo. Ad essere amici sono pur sempre soggetti individualmente definiti e rivolti l'uno al riconoscimento dell'altro. Mentre i membri della *communitas* – in quanto costituiti dal *munus* comune – non sono riconducibili a una figura della soggettività, né all'*ego* né all'*alter*, ma ad un taglio originario che apre ed altera il soggetto in tutta la sua estensione. Se amicizia ha inevitabilmente un timbro di carattere etico, comunità apre un orizzonte di tipo ontologico. Forse è proprio per questo, per questo timbro originariamente heideggeriano, che l'ultimo Derrida, sempre più lontano da Heidegger perché sempre più vicino a Lévinas, ne ha preso le distanze. Ma, rischiando in questo modo di riaccostarsi a quella semantica umanistica che proprio egli aveva magistralmente decostruito negli anni precedenti.

Un riscontro anche esterno di quanto dico – del *deficit* derivato dalla mancata elaborazione del concetto di "comunità" inteso nel suo senso originario – lo ricavo dalla teorizzazione avanzata nelle ultime opere di Derrida dell'idea di "immunità" o meglio di "autoimmunità". È singolare – ma anche sintomatico di un dato che definirei addirittura epocale – che il tema dell'immunità, sia pure diversamente declinato, sia apparso quasi negli stessi anni in Italia, in Francia, ma anche in Germania e negli Stati Uniti. Penso in particolare ai lavori di Peter Sloterdijk e di Donna Haraway. Per quel che riguarda Derrida, esso allude alla potenza autodistruttiva di un apparato difensivo tanto intenso da doversi rivolgere necessariamente contro se stesso, come appunto accade nelle cosiddette malattie autoimmuni. La globalizzazione, intesa come una sorta di comunicazione, e anche di contaminazione, generale, ha scatenato una reazione di rigetto, una sindrome immunitaria, destinata a devastare lo stesso sistema che vorrebbe proteggere. Non a caso, mai come a ridosso della caduta del grande muro simbolico di Berlino, si sono innalzati tanti muri, simbolici e reali, come forse mai era accaduto nella storia recente. Come e quanto questa analisi colga un tratto decisivo della situazione internazionale è sotto gli occhi di tutti. Si può dire che il conflitto in corso sia stato appunto scatenato dalla collisione tra due sistemi immunitari – quello del fondamentalismo islamico e quello del fondamentalismo occidentale – entrambi usciti fuori di controllo e come impazziti. Da un lato il folle tentativo dell'islamismo radicale di sottrarsi alla contaminazione della secolarizzazione occidentale, dall'altro la corrispondente pretesa dell'Occidente di sottrarre le proprie risorse in eccesso alla condivisione con quella parte del mondo che ne è disperatamente priva.

Ma se si vuole usare in maniera filosoficamente fondata – non estemporanea – il paradigma immunitario non si può farlo che a partire dallo stesso concetto di *communitas* e di *munus*, da cui l'*immunitas* nasce in forma privativa e contrastiva. Solamente in questa dialettica, insieme etimologica, filosofica e politica, la categoria di "immunità" può dispiegare il suo significato più pieno e complesso. Non a caso in Derrida l'immunità – priva del riscontro contrastivo con la categoria di comunità – è sempre e solo intesa nel senso dell'autoimmunità. È, cioè, sempre rivolta contro se stessa, appunto perché non è sostenuta filosoficamente da una elaborazione concettuale sulla *communitas* e sul *munus*. In questo modo, priva del rapporto dialettico con la comunità, l'immunità per Derrida non può che essere interpretata come distruttiva ed autodistruttiva. Ora, come invece appare dagli studi più recenti, anche di immunologia medica, il sistema immunitario è qualcosa di più articolato e plurivoco: protezione *e* negazione della vita. Ciò vuol dire che, insieme e in contraddizione con la sua figura negativa, esso implica anche una potenza positiva – altrimenti non sarebbero possibili né i trapianti d'organo, di cui ha parlato in maniera inimitabile Nancy in *L'intrus*, né le gravidanze, entrambi fenomeni non solo consentiti, ma in un certo senso resi possibili soltanto dai sistemi immunitari. Oltre, e forse più, che barriera difensiva e offensiva contro l'altro da sé, il sistema immunitario può essere inteso anche come un filtro, una cassa di risonanza, in cui il sé si relaziona con l'altro, il medesimo con il diverso, l'interno con l'esterno.

Questo elemento mi porta ad un'ultima considerazione su Derrida: forse egli non ha elaborato una problematica più complessa del paradigma immunitario non soltanto perché non problematizza a sufficienza, anzi rifiuta, la categoria di comunità. Ma anche perché non dà un posto centrale, nella sua opera straordinaria e sterminata, all'idea di vita e di vivente, co-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 71

me invece fa l'altra linea filosofica francese che va da Canguilhem a Foucault a Deleuze. Anche nel libro sull'amicizia il tema del *bios*, della vita, viene pensato sempre in negativo – in rapporto alla categoria, potenzialmente violenta, di fraternità. Ma se, come si è detto, le sue considerazioni sono assolutamente pertinenti quanto alla deriva etnocentrica della fratellanza, ciò non vuol dire che la vita, il *bios,* in quanto tale non contenga anche una potenza affermativa, costitutiva, come emerge dalla grande tradizione spinoziana e poi dagli studi più recenti sulla biopolitica. Naturalmente questi elementi affermativi – politica *della* vita piuttosto che politica *sulla* vita – non vanno enfatizzati, come non lo sono mai stati dallo stesso Foucault. La politica della vita è sempre esposta ad una relazione complessa ed anche ambigua con una logica di morte. Ciò non toglie, tuttavia, che è difficile lavorare su categorie, come quelle di immunità, comunità ed anche amicizia fuori da un quadro teoretico aperto al paradigma della vita. Naturalmente queste mie osservazioni finali nei confronti di un maestro grande e indimenticabile quale è stato Derrida non vanno intese come una critica o, ancor meno, come una presa di distanza. Nulla del lavoro svolto da tutti noi in questi anni sarebbe stato lo stesso senza il riferimento ad un testo – quello di Derrida – che non solo ha aperto gli orizzonti di questa fine secolo, ma che ancora a lungo segnerà le vie del pensiero.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 72

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 73

Elio Matassi

JACQUES DERRIDA E LA MUSICA
Quattro tesi sul rapporto musica-linguaggio e sulla relazione scrittura-ascolto

Molto commentava – o commentavamo insieme, discorrendo animatamente – una lezione di Kretzschmar intitolata La musica e l'occhio*, che pure sarebbe stata degna di maggior concorso. Come dice il titolo, il nostro oratore vi parlò della sua arte in quanto si rivolge al senso della vista, o almeno anche a questo, per il semplice fatto che la si scrive; con la notazione dunque, con la scrittura dei suoni che fin dai tempi degli antichi neumi – i segni composti di punti e linee che indicavano a un dipresso il movimento sonoro – fu trattata con cura sempre più assidua [...]. Quando, per esempio, i maestri olandesi dello stile polifonico, nei loro infiniti artifici di voci intrecciate, costruivano la linea del contrappunto in modo che una voce fosse uguale all'altra anche se letta a ritroso, ciò non aveva molto a che vedere col suono percettibile; ed egli era pronto a scommettere che pochissimi potevano aver notato con l'udito la gherminella e che questa era piuttosto destinata all'occhio degli uomini del mestiere. Così Orlando di Lasso nelle* Nozze di Cana *aveva introdotto sei voci per le sei brocche d'acqua, e lo si capiva più dalla vista che dall'udito; e nella* Passione secondo San Giovanni *di Joachim von Burck 'uno dei servi' che diede lo schiaffo a Gesù ha una sola nota, il 'due' invece della frase successiva ("con lui due altri") ne ha due.*

Thomas Mann, Doctor Faustus

Introduzione

Piuttosto di inseguire, con quel tanto di meschinità che in alcuni frangenti caratterizza l'atteggiamento del ricercatore, le rapsodiche annotazioni di Jacques Derrida sulla musica – ve ne sono di un certo interesse, potrei, per esempio, riferirmi al saggio contenuto in *Psyché. Inventions de l'autre*[1], *Ce qui reste à force de musique*[2] o, ancora, a quelle argomenta-

1 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.

2 J. Derrida, *Ce qui reste à force de musique*, in *Psyché*, cit. pp. 95-103. Nel recentissimo *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, a cura di M.L. Mallet, Galilée, Paris, 2004 vi sono solo tre saggi di natura più "musicale": quello di Jean Luc Nancy dedicato a *Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol*: "le peuple souverain s'avance". Si tratta di *Le chant du départ*, musica di Méhul, parole di M.J. Chénier (pp. 341-359). Ancora quello di P. Szendy, *Surécoute*, (pp. 407-432) ed infine quello della stessa curatrice, M.L. Mallet, *Ensemble, mais pas encore*..., (pp. 521-548). Si tratta comunque di saggi che as-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 74

te in *Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*[3], concernenti il plesso H. Cohen-F. Rosenzweig[4] – ho privilegiato una strategia per così dire "radicale", cercando di entrare nel merito di alcuni nuclei nodali del pensiero di Derrida e di ritradurli sul piano delle questioni essenziali che attraversano la musica. Per essere fino in fondo coerente con questa strategia ha scelto uno stile – lo stile che meglio assecondasse tale metodologia radicale, un'articolazione in quattro "tesi", che restituisse, per un verso, l'asciuttezza, la secchezza delle soluzioni e, dall'altro, quel tanto di problematicità che necessariamente comporta ogni operazione intellettuale che ambisce a spostare, a tradurre i piani di riferimento. Sono partito da un "esergo" molto celebre, le chiose con cui Adrian Leverkühn accompagna la decostruzione della lezione di Kretzschmar, dalla titolazione *La musica e l'occhio*, che sono, per certi versi, molto sottili ma che, da un altro, rappresentano il primato del notazionale-visivo, dell'aspetto scritturale considerato come struttura decisiva per la musica. Concezione molto rischiosa e fuorviante che non condivido e che, senza forzatura alcuna, non condivide neppure, sia pure tendenzialmente-indirettamente, lo stesso Derrida. Si tratta pertanto di un "esergo" che esercita dal punto di vista teoretico una funzione esclusivamente negativa o, ancora più icasticamente, di un "esergo in negativo".

I – *Prima tesi*: *l'oscillazione della filosofia tra dentro* "e" *fuori, che ne mette incessantemente in questione i margini come oscillazione esemplare che può essere applicata al controverso rapporto musica-linguaggio*

Il punto d'inizio della prima tesi sta in alcuni luoghi decisivi di *Margini della filosofia* e, in maniera esemplare, nel seguente:

> Ciò non implica solo riconoscere che il margine sta dentro *e* fuori. Anche la filosofia lo dice: *dentro* perché il discorso filosofico intende conoscere e dominare il suo margine, definire la linea, inquadrare la pagina, inviluppparla nel suo volume. *Fuori* perché il margine, *il suo* margine, *il suo* fuori sono vuoti, sono fuori: negativo di cui non si saprebbe cosa fare, negativo senza effetto nel testo *o* negativo che lavora al servizio del senso, margine rilevato (*aufgehobene*) nella dialettica del Libro[5].

Il "margine" come oscillazione perpetua, come linea di demarcazione problematica che mette in primo luogo in discussione se medesima; la proposta filosofico-teorica che si può mutuare da questo contesto ha un portata "eversiva", una volta spostato ed applicato alla musica ed alla *vexata questio* che da sempre la investe, il rapporto tra musica e linguaggio come rapporto che tende costantemente a debordare sui due piani, la musica tende a prevaricare il linguaggio o, viceversa, con un atto di ritorsione, il linguaggio a prevaricare la musica. La suggestione della proposta "traslata" del "margine" dimostra tutta la sua incisività

sumono l'opera di Jacques Derrida solo come "pre-testo" e dunque completamente "esterni" alle argomentazioni svolte nel presente saggio.

3 J. Derrida, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, a cura di G. Leghissa, tr. it. di T. Silla, Cronopio, Napoli 2001.

4 *Ivi*, pp. 87-88.

5 J. Derrida, *Margini della filosofia* (1972), a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 20.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 75

se commisurata alle più note e controverse interpretazioni della *querelle* musica-linguaggio. La possibilità di definire la musica come linguaggio è stata, per esempio, prospettata da molteplici punti di vista. Thrasybulos Georgiades, esponente di spicco della Scuola di Monaco e musicologo di riferimento di Gadamer, è stato l'autore che con maggiore assiduità ha frequentato nei suoi lavori questo tema, arrivando alla conclusione che tra musica e linguaggio vi sia una differenza sostanziale, particolarmente evidenziabile sul piano della "scrittura": il compositore non ha nulla a che fare con cellule-unità-di-significato simili alle parole bensì con rapporti che investono le dimensioni di "altezza" e di "durata" del suono, ossia con componenti elementari che possono essere, piuttosto, plausibilmente comparate ai "fonemi"; ed ancora, ulteriore argomentazione "differenziale": mentre la parola scritta è una forma fenomenica del linguaggio per nulla inferiore a quella detta, la musica scritta è davvero lettera morta, una semplice prescrizione per la viva produzione del suono[6]. Nella sostanza anche Th. W. Adorno, che definisce la musica come "linguaggio non intenzionale"[7], si muove all'interno della stessa operazione, come ribadito in uno dei più interessanti scritti postumi: *Zur Theorie der musikalische Reproduktion*: «Il sistema dei segni della scrittura linguistica e il linguaggio appartengono ad un sistema omogeneo, la musica e la sua scrittura a due sistemi diversi»[8]. Una prospettiva differenzialista ma ancora interna al linguaggio ossia che, comunque, sceglie ancora una volta quale punto di riferimento decisivo il linguaggio, pur nel riconoscimento delle differenze che si producono.

Molto più radicale la prospettiva del compositore-musicolgo Dieter Schnebel[9] o quella del buon Eduard Hanslick che con qualche forzatura ed ingenuità celebra l'ipotesi estrema della totale asimmetria tra musica e linguaggio con il famoso ma altrettanto discutibile esempio dell'aria di Orfeo nell'*Orfeo e Euridice* di Gluck: la stessa "aria" potrebbe sostenere la situazione logico-esistenziale A e la situazione logico esistenziale antitetica non A[10]. Si tratta con buona approssimazione di prospettive complementari e speculari nel loro estremismo che tendono in ogni caso a privilegiare un'argomentazione rigida, rigidamente fissata a partire dal linguaggio (assunto come criterio discriminativo in negativo o positivo). La strategia "marginalista", mutuabile da Jacques Derrida, sfugge a tale regola, smaschera quel tanto di metafisico che ancora grava sulle metodologie pro o contro l'assimilazione della musica al linguaggio, deludendo ogni tentazione gerarchica e la connessa istanza-di-priorità, da entrambi i lati, come falso problema. Vi è dunque un'esplicita eco di Derrida nelle prese di posizione che i musicologi più avvertiti assumono come, per esempio, nella seguente:

6 T. Georgiades, *Sprache, Musik, Schriftliche Musikdarstellung*, in *Kleine Schriften*, Schneider, Tutzing 1977, pp. 73-80 ed ancora *Musik und Schrift*, in *ivi*, cit., pp. 107-120. Importanti le riflessioni-osservazioni di G. Borio, *Segno e suono. Sulle funzioni della scrittura per la rappresentazione del pensiero musicale*, in Id. (a cura di), *La scrittura come rappresentazione del pensiero musicale*, ETS, Pisa 2004, pp. 7-30.

7 Th.W. Adorno, *Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren*, in Id., *Musikalische Schriften I-III*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 650.

8 Th. W. Adorno, *Zur Theorie der musikalische Reproduktion*, a cura di H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 231.

9 D. Schnebel, *Der Ton macht die Musik oder: Wider die Versprachlichung*, in Id., *Anschläge-Ausschläge. Texte zur neuen Musik*, Carl Hanser, München 1993.

10 E. Hanslick, *Il bello musicale*, tr. it. a cura di Leonardo Di Staso, Aesthetica, Palermo 2001.

> La rispettiva 'marginalità' di musica e linguaggio sposta sullo sfondo un dibattito sempre intriso di assoluto, ora metafisico, ora idealistico, ora romantico, e ne indica l'invecchiamento, mentre apre vie nuove per la comprensione della composizione contemporanea, forse per la sua stessa pratica[11].

L'allusione è piuttosto indicativa della "svolta" che si impone nella musica contemporanea, anche riguardo alla scrittura notazionale, con l'avvento della musica "elettronica", che, pur non rinunciando esplicitamente alla funzione scritturale, tende a prescindere dall'uso della partitura. Alcuni compositori contemporanei (per esempio, Stockhausen, Franco Evangelisti, Berio, Koenig) producono solo *a posteriori* una partitura per quanto rudimentale e approssimata. Su un altro piano, si assiste ad una linea tendenziale che trasforma profondamente la continuità della temporalità musicale; sembra quasi che la musica, in analogia a quanto accade con il cinema, "spazializzi" "al quadrato" il tempo musicale: il compositore nella creazione riesce a far convivere forme temporali che si emancipano dalla linearità, dando luogo a quel processo che Salvatore Sciarrino definisce come "discontinuità della dimensione temporale" alla cui conclusione vi è una "forma a finestre"[12]. La strategia oscillatorio-marginalista di Jacques Derrida riesce dunque a coprire compiutamente la *Kehre* della musica contemporanea, accompagnandone ed esaltandone tutte le implicazioni-sfumature.

II –*Seconda tesi*: *la nozione di "ospitalità" in Jacques Derrida e la sua estensione-applicazione all'universo di tensione-interazione musica-linguaggio*

Per meglio decontestualizzare in tutte le sue *nuances* il paradigma dell'"ospitalità" nella particolare declinazione di Jacques Derrida e per verificarne il grado di compatibilità con la musica parto dalla formulazione sintetizzata nella frase seguente:

> *Most* o *Guest*, *Gastgeber* o *Gast*, l'ospite non sarà solo un ostaggio. Avrà almeno, secondo una profonda necessità, la figura dello spirito o del fantasma (*Geist*, *ghost*) [...]. Bisogna accogliere l'altro nella sua alterità, senza attendere, e quindi è necessario non fermarsi a riconoscere i suoi predicati reali. Bisogna, dunque, al di là della percezione, ricevere l'altro correndo il rischio sempre inquietante, stranamente inquietante, inquietante come lo straniero (*unheimlich*), dell'ospitalità offerta all'ospite come *ghost* o *Geist* o *Gast*[13].

Il tema, oggi particolarmente attuale, dell'ospitalità consente, come nella prima tesi, un *détour* altrettanto analogico. La relazione di tensione-interazione fra musica e linguaggio può essere decostruita in maniera più sofisticata da un approccio che metta in evidenza l'ospitalità, l'aprirsi all'alterità, all'altro considerato in maniera biunivoca: essere ospite ed essere ospitato concernono sia la musica che il linguaggio e la sequenza può attraversare in eguale misura il primo movimento (l'aprirsi ospitale della musica al linguaggio) come il secondo (l'apparente at-

11 A.M. Morazzoni, *Tracce musicali nella filosofia contemporanea*, in G. Borio (a cura di), *L'orizzonte filosofico del comporre nel ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 311-324; in particolare p. 313.
12 S. Sciarrino, *Le figure della musica: da Beethoven a oggi*, Ricordi, Milano 1998, p. 97.
13 J. Derrida, *La parola all'accoglienza*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 181.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 77

to rifrattivo con cui il linguaggio sembra respingere la sonorità). Alla logica meramente alternativistica dell'*aut-aut* subentra quella più sottilmente sfumata dell'*et et* che privilegia, senza fuorvianti concessioni giustapposizionistiche, la flessibilità della coappartenenza. La nozione di "ospitalità" mostra tutta la sua potenzialità ermeneutica se applicata, per esempio, a quei casi, molto frequenti, nella storia della musica in cui poesia e musica tentano di incontrarsi, di coniugarsi. Basti rammentare il celebre sonetto tratto dal *Canzoniere* petrarchesco, *Zefiro torna*[14] ed al modo con cui è stato per così dire "trattato" in musica prima dal madrigale profano di Claudio Monteverdi[15] e poi da Luca Marenzio[16] o, anche, riferirsi alla prestigiosa storia della liederistica tedesca. Per chi non condivide l'estremismo nietzscheano – l'ispirazione musicale gode di un primato assoluto ed elegge, ovviamente a partire da sé medesima e, dunque, esclusivamente dal proprio punto di vista la poesia corrispondente[17] – la soluzione dell'ospitalità, tracciata da Jacques Derrida, può offrire la *chance* decisiva per risolvere il controverso rapporto poesia-musica, rinunciando all'utopia wagneriana del *Tonwort*, della parola-suono, di una, in altri termini, omogeneizzazione-fusione radicale di due mondi così diversi. Nonostante lo scetticismo di chi, come Adam Krims, ha denunciato i rischi di un'applicazione troppo rigida del metodo decostruzionista alla teoria e all'analisi musicale[18], proprio la centrale nozione di "ospitalità" nel suo uso analogico, può rappresentare una risposta finalmente dirimente di una questione sempre aperta nella storia della musica.

III – *Terza tesi: il principio-responsabilità nell'accezione di Jacques Derrida come "rispondere a qualcuno dei propri atti" e la sua universalizzazione estetico-musicale*

Negli ultimi quindici anni della sua vita i seminari di Jacques Derrida sono stati denominati *Questions de responsabilité*: il modello della responsabilità come "rispondere a qualcuno dei propri atti" che presume la libertà del soggetto nell'istante stesso in cui lo vincola all'altro da sé è un modello facilmente universalizzabile ed esportabile in altri campi e, in particolare, in quello musicale. Se assumiamo la contemporaneità quale luogo storico di riferimento privilegiato, l'assunzione della responsabilità, nella particolare configurazione-costellazione concettuale di Jacques Derrida, riesce a chiarire come la composizione debba coniugarsi con l'ascolto in un singolare *mélange* tra l'astrazione dei processi creativi, l'ideazione di un pro-

14 Molto utile a questo proposito la lettura di *Tempo e memoria. Percorsi di ascolto tra letteratura e musica*, a cura di L.C. Baldo-L. Chiesa, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003; in particolare per Petrarca e Monteverdi pp. 43-71.

15 C. Monteverdi, *ZefiroTorna*, in *Madrigali* di Claudio Monteverdi, Libro Sesto, a cura di G.F. Malipiero, VI, Universal Edition, Vienna 2004, pp. 22-28. Sui madrigali profani di Monteverdi sempre utile G. Pannain, *Polifonia profana e sacra*, in G. Barhlan-C. Gallico-G. Pannain, *Claudio Monteverdi nel quarto centenario della nascita*, ERI, Torino 1967; in particolare pp. 251-357.

16 Su L. Marenzio si veda la recente monografia di M. Bizzarrini, *Luca Marenzio*, L'Epos, Palermo 2003.

17 Su questo tema mi si consenta di rinviare al mio saggio, *F. Nietzsche: il musicologo ed il musicista* in G. Guanti (a cura di), *Nietzsche musicista*, numero tematico di "Civiltà musicale", 2000, 41, XV, pp. 59-73.

18 A. Krims, *Disciplining Deconstruction* (*For Music Analysis*), in "19th Century Music", 1998, 21/3, pp. 297-324.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 78

getto ed il confronto concreto con la materia fissata su nastro. Solo una responsabilità flessibile può corrispondere alla nuova vocazione del compositore contemporaneo che si compromette concretamente con gli strumenti elettronici e che presume l'intervento attivo – il vincolo con l'altro da sé – dell'ascoltante. Prendiamo, per esempio, la dichiarazione seguente di Bruno Maderna, estrapolata da una Conferenza tenuta a Darmstadt il 26 luglio 1957:

> L'incontro col mezzo elettronico determinò un vero e proprio rovesciamento nelle mie relazioni col materiale musicale. A questo punto dovetti completamente riorganizzare il mio metabolismo intellettuale di compositore. Mentre il comporre strumentale è nella maggior parte dei casi preceduto da uno sviluppo di pensiero di tipo lineare – proprio perché si tratta dello sviluppo di un pensiero che non sta a diretto contatto con la materia – il fatto che nello studio elettronico si possono provare direttamente diverse possibilità di concretizzazione di strutture sonore, che attraverso manipolazioni continue si possano rinnovare e mutare all'infinito le immagini sonore così ottenute, e, infine, il fatto che si possa mettere da parte una grandissima scorta di materiali parziali, pone il musicista di fronte ad una situazione completamente nuova. Il tempo gli si presenta ora come il campo di un grandissimo numero di possibilità di ordinamento e di permutazione del materiale appena prodotto. Noi ora proviamo forti propensioni a questo tipo di pensiero e di condotta anche nella musica strumentale. Non ha senso chiedersi se sia stata l'esperienza elettronica a provocare un tale rinnovamento o se piuttosto essa stessa non rappresenti il risultato di uno sviluppo in questa direzione già presente nella musica degli ultimi anni. Indubbio è invece che la musica elettronica rende possibile dimostrare la validità di un tale modo di concepire la composizione [...]. L'ascolto stesso dei pezzi elettronici o di musiche strumentali derivanti dallo stesso pensiero compositivo è caratterizzato da questa realtà: non si ascolta più in un tempo lineare, ma sorgono nella coscienza numerose proiezioni temporali che non si possono più rappresentare con una logica unidimensionale[19].

"Comporre" equivale pertanto alla manipolazione di un materiale – nuovo o rinnovato – concepito come parte di un insieme da organizzare all'interno di una struttura. Di tale struttura fa parte a pieno titolo anche l'ascolto di cui viene sempre più rafforzata la funzione evenemenziale. Alla forma cartacea della partitura si aggiungerà in questo caso il nastro magnetico, edito nella sola forma elettronica e depositato presso l'editore; disgiunto dall'esecuzione a stampa esso è parte integrante ed inseparabile del materiale a nolo per l'esecuzione. La musica elettronica reimposta la dimensione scritturale della musica su tre livelli differenziati: a) quello grafico-notazionale affidato alla carta (partitura edita, parte vocale inedita e parti strumentali precomposte); b) quello elettronico affidato al nastro; c) quello grafico-progettuale, determinato dal disegno di assemblaggio preperformativo di tutte le dimensioni dell'opera. Questa molteplicità di registri funge da base per la realizzazione di un evento sonoro non più identificabile nella sua forma grafica; in tal modo, ricordando una brillante formula, mutuata da un saggio di Jacques Derrida[20], il compositore contemporaneo

19 B. Maderna, *Esperienze compositive di musica elettronica*, in *Bruno Maderna. Documenti*, raccolti ed illustrati da M. Baroni e R. Dalmonte, Suvini Zerboni, Milano1985, pp. 83-84. Illuminante il saggio di A.I. De Benedictis, *Scrittura e supporti nel Novecento: alcune riflessioni ed un esempio* (*Ausstrahlung di Bruno Maderna*), in G. Borio (a cura di), *La scrittura come rappresentazione del pensiero musicale*, cit., pp. 237-291.

20 J. Derrida, *Scrivere sulla carta*, in "aut aut", 1999, 291-2, pp. 15-39.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 79

che utilizza strumenti elettronici sembra servirsi della carta per andare, invece, ben al di là di un "principio della carta[21]"!

IV – *Quarta tesi: La scrittura e la* différance *di Jacques Derrida come superamento della pregiudiziale testualistico-notazionale e presa d'atto della funzione evenemenziale dell'ascolto*

La scrittura e la *différance* di Jacques Derrida postula un rovesciamento di paradigma nella considerazione della doppia vita della musica, divisa tra la sua dimensione più propriamente testuale – fissata mediante la scrittura e pertanto tramandabile – e quella evenemenzial-sonora, da considerarsi, invece, come momentanea e transeunte.

Se la cosiddetta scuola di Toronto (M. Mc Luhan, E. Havelock, W. Ong)[22] aveva già iniziato un processo di revisione che conduceva al ridimensionamento della funzione scritturale, l'intuizione di Jacques Derrida che vibra in *La scrittura e la differenza* compie l'estremo passo per il riconoscimento pieno dell'ascolto. Nel dibattito contemporaneo la musicologia più avvertita con solide basi teoriche[23] ha maturato la convinzione che, nella doppia vita della musica, il suono sia la componente superiore e ontologicamente determinante rispetto al segno. Tesi che ritrova la sua prima formulazione significativa nelle *Lezioni di estetica* di Hegel. Nella gerarchia delle arti la musica appare subito dopo la pittura poiché in essa si registra il superamento della dimensione spaziale nell'istante vibrante, in un'«esteriorità che si sopprime nel suo sorgere con la sua stessa esistenza e sparisce in se stessa»[24]. Walter Ong precisa il processo in base al quale nella scrittura moderna è sotteso un criterio astrattivo mediante cui il decorso temporale viene raffigurato nella successione spaziale. La scomposizione del suono in cellule segniche discrete e la spazializzazione del tempo sono le due condizioni pregiudiziali che la scrittura musicale condivide con quella alfabetica: «Il suono è un evento che ha luogo nel tempo, e il tempo 'avanza' instancabile, senza fermarsi o dividersi. Addomestichiamo il tempo se lo trattiamo spazialmente su un calendario o in un orologio, dove lo possiamo far apparire diviso in unità contigue»[25]. La notazione musicale esercita una funzione assimilabile a quella dell'orologio. Suddivide il tempo in unità equidistanti definendolo mediante caratteri disgiunti e separati da intervalli definiti. Un sistema che dopo aver raggiunto l'apogeo, progressivamente nel corso dei secoli, viene spiazzato dall'emergere degli strumenti elettronici che prefigurano un pensiero aperto ed inter-

21 *Ivi*, p. 22.
22 Di Mc Luhan si può ricordare, *The Agenbite of Outwit*, in "Location", 1963, I/I, pp. 41-44; di E.A. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, il melangolo. Genova, 1993; di W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola,* il Mulino, Bologna 1986.
23 Mi riferisco in particolare a G. Borio, *Segno e suono. Sulle funzioni della scrittura per la rappresentazione del pensiero musicale*, cit.; ed ancora dello stesso *La composizione musicale: senso e ricostruzione*, in L. Perissinotto-M. Ruggenini (a cura di), *Tempo e interpretazione. Esperienza di verità nel tempo dell'interpretazione*, Guerini, Milano 2002, pp. 93-104; G. Borio *Il pensiero musicale della modernità nel triangolo dell'estetica, poetica e tecnica compositiva*, in Id. (a cura di), *L'orizzonte filosofico del comporre nel ventesimo secolo*, cit., pp. 1-50.
24 G.W. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997, p. 994.
25 W.J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 110-111.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 80

attivo. La sua adozione impone una riflessione radicale sulla funzione della scrittura su cui Jacques Derrida ha esercitato il suo magistero più rappresentativo e che, dal punto di vista musicologico, può essere tradotto analogicamente dallo schema seguente: «[...] tra musica elettronica da una parte e musica grafica e d'azione dall'altra, si arriva alla perfetta convivenza di due diverse forme di testualità, l'una solo (o quasi esclusivamente) da vedere – immagine del processo sonoro –, l'altra solo (o quasi esclusivamente) da ascoltare – essenza del processo sonoro»[26]. Mettere in discussione la "scrittura" per avvicinarsi alla "differenza" significa promuovere un processo di valorizzazione dell'ascolto, l'unico in grado di restituire dignità identitaria ametafisica al suono e all'ascoltante-ascoltanti, entrambi da considerarsi rinnovati soggetto-oggetto dell'ascolto. Universalizzare in chiave musicale il principio-differenza comporta una carica eversiva dirompente rispetto al sistema grafico-notazionale-rappresentazionale che ha contraddistinto fino ad un certo punto la storia della musica occidentale. Jacques Derrida è stato in grado di capire la portata e la direzione-processo di una tale storia per capovolgerne il senso, come suggerisce splendidamente la chiusa di *Ce qui reste à force de musique*:

> Une fois que tous les codes, les programmes, toutes les métaphores d'écriture ont été épuisés, dénoncés dans leur insuffisance, excédés, donc, une fois qu'un immense travail s'est fait comme en pure perte, que toutes les traces déterminées ont été effacées ou emportées, que tout le trajet s'est comme miné lui-même, jusqu'à la question '*quelque chose s'est-il passé ?*' '*quelque chose m'est-il arrivé*', un événement a-t-il eu lieu ? etc., que reste-t-il ? Pas rien. Mais ce *pas rien* ne se présente jamais, ce n'est pas quelque chose qui existe et apparaisse. Aucune ontologie ne le domine[27].

26 A.I. De Benedictis, *Scrittura e supporti nel Novecento: alcune riflessioni ed un esempio* (*Ausstrahlung di Bruno Maderna*), cit., p. 245.

27 J. Derrida, *Ce qui reste à force de musique*, cit., pp. 102-3.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 81

Jean-Luc Nancy

IPSO FACTO COGITANS AC DEMENS

Comment parler l'absence, la disparition,
Quand l'absence n'est pas absente, ni la disparition
Tout à fait disparue, puisqu'elle vient à manquer?
Et que manquer à ce manque est hors je, hors jeu,
comme on voudra, mais la "folie", et on n'en parle plus,
ou à nouveau l'impossible folie, et on parle, mais pour dire quoi?

Agnès Godès, *L'oreille de Jacques*

1. *Une histoire de fous*

Dans une controverse restée fameuse, Foucault et Derrida mirent naguère en jeu non seulement deux manières de lire Descartes, mais deux façons d'interpréter le partage supposé par le couple des termes "raison" et "folie". On ne rappellera pas ici les données précises de ce débat. Il suffira d'indiquer que là où le premier, Foucault, avait désigné dans l'instauration de la rationalité classique une exclusion corrélative de la déraison, là même le second, Derrida, répondait que le sujet de la dite raison ne pouvait pas se déterminer, s'identifier ni se présenter sans que sa subjectité ne soit *ipso facto* assignable aussi bien sous la "folie" que sous la "raison".

Ipso facto: cette expression qui signifie "par le fait même", ou encore, si l'on veut bien "par la mêmeté du fait", et que l'on remplaçait parfois par *eo ipso*, "de cela même" ou bien – indiscernablement en latin – "de lui même", sinon, pour être plus méticuleux, "de lui lui-même", cette expression est employée ici précisément à propos du "même" et de la mêmeté du même. L'enjeu est en effet l'énoncé cardinal *ego sum*, lequel est très loin de se limiter à signifier "je suis", puisqu'il articule en réalité ceci, que le sujet du *sum* – la première personne du singulier déjà de soi inscrite (*eo ipso*) dans la forme verbale *sum* sans qu'aucune adjonction de pronom y soit nécessaire – le sujet de cet "être" déclaré par le verbe, c'est-à-dire cet être lui-même dans sa qualité ontologique la plus propre (dans son *être* même), cet être donc ou cet étant en tant qu'il est, *je* le suis, moi qui l'énonce, *ego*, pronom en somme superfétatoire mais dont le caractère excessif s'avère coextensif et coessentiel à la propriété ontologique dont il s'agit.

Je suis: il est au moins certain qu'il y a cet être, mais il est *ipso facto* certain que ce qu'ainsi il y a est *je* qui le dis et qui me dis, et pour autant que je le dis, sans autre forme ou sans autre procès de validation, de légitimation ni de raison rendue. C'est autour de ce point, autour du point d'assertion de l'être dans sa propre diction, que gravitait l'enjeu de la controverse.

Marquons ici un temps d'arrêt, à l'effet de mettre au clair notre dispositif de départ: la dispute entre les deux auteurs ne nous intéresse pas pour elle-même. Nous tiendrons seulement pour acquises deux propositions très simples:

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 82

A. Foucault et Derrida ne se situaient pas du tout sur le même plan. Le premier s'intéressait à une histoire des schèmes théoriques et pratiques de la "raison", de ses représentations et des opérations menées sous leur gouverne (le "renfermement" de la folie), tandis que le second s'attachait à l'opération philosophique en tant que celle-ci ne peut – quelque tribut qu'elle paye à sa configuration d'époque – faire moins que s'efforcer de tenir en suspens, et même en échec, les schèmes et les représentations dont tout d'abord elle dispose dans le cadre de son temps. En d'autres termes, Derrida s'occupait de ce qui, sous le nom de philosophie (mais peu importe le nom, et lui aussi doit être suspendu), ne peut jamais que résister à toute espèce d'assignation ou de dévolution préalable de ce que "raison" veut dire. Par principe – ce qui signifie que le principe, ici, est de refuser tout principe, faute de quoi resterait impossible le moindre premier pas. La disposition profonde de Derrida ne pouvait se comprendre qu'à l'aune de celle de Descartes lui-même: une suspension générale de tout assentiment, ou bien, pour le dire en des termes qui ont été ceux de Hegel, une *skepsis* radicale et essentielle au cœur de l'acte philosophique comme tel. En termes husserliens une *époché*, une retenue de toute imposition ou imputation de sens constitué. De toutes les manières, une impossibilité d'identifier "philosophie" avec aucune espèce déterminable de "rationalité".

B. De manière paradoxale, celui qui dans cette affaire se présentait tout d'abord selon la perspective d'une sympathie, voire d'une empathie avec cette "folie" que le dispositif rationaliste vient à refouler et à renfermer – celui dont l'œuvre fournit d'ailleurs plusieurs exemples remarquables de cette proximité ou de cette intimité avec l'inquiétante étrangeté de la folie, celui-là même qui ressentait si bien comment cette dernière suspend la possibilité de l'œuvre, c'est-à-dire la possibilité de la *poiesis* cathartique ou apotropaïque élevée devant l'insupportable face-à-face avec la non-face, celui-là donc, Foucault, restait en somme posté sur la rive de la raison, dans l'espace de son discours et de ses œuvres – précisément – espace à partir duquel seulement pouvait être désigné le bord de clôture conceptuelle, médicale, sociale et institutionnelle dont il décrivait si justement l'édification. En lui donnant la réplique, Derrida s'engageait au contraire, du moins de manière implicite, à ne pas laisser cette clôture se refermer simplement *devant* lui ou devant son discours, mais à laisser au contraire, en quelque façon et en quelque point, le tracé de la clôture se brouiller, se déchirer ou se déclore, courant le risque et la chance d'y affoler la raison plutôt que d'y arraisonner la folie.

Reprenons donc, une fois ces remarques faites – dont la portée n'est absolument pas de valider un des discours en invalidant l'autre, cela doit être clair, mais de signaler une hétérogénéité irréductible qui ne peut pas ne pas se présenter partout où la philosophie s'efforce d'être elle-même.

2. *Revenir au même*

Elle-même, la philosophie – c'est-à-dire justement une difficulté, une inquiétude, voire une angoisse et une aporie à s'identifier *elle-même* (proprement elle-même, sans incertitude, et identique à soi). La raison philosophique – la *sophie* elle-même, donc, ou bien le *logos*, la raison *pure*, voire l'Esprit ou bien encore la Volonté, l'Intuition ou la Pensée: tous

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 83

ces noms tournent plus ou moins bien, plus ou moins pesamment, autour d'un identique et immuable centre de gravité, si ce n'est aux abords d'un unique trou noir. *La raison philosophique ne revient pas au même*: pas au même que quelque autre raison qui se puisse trouver ou invoquer, pas au même qu'à une raison en mesure d'exclure la folie, et ainsi jamais non plus au même qu'elle-même.

Voilà de quoi Derrida n'aura guère cessé de s'occuper et voilà ce qui devait lui faire opposer au partage de Foucault – entre une raison et son autre – cette dissension plus intime dans la raison "même". Voilà comment il devait en conséquence épouser cette folie au sein de laquelle la raison sombre *ea ipsa* lorsqu'elle parvient à s'identifier – à moins que l'inverse ne soit vrai, c'est-à-dire à moins que Derrida ait dû venir à la philosophie poussé par une folie en lui qui s'y destinait de manière forcenée. On le sait, il a montré lui-même quelle intimité il entretient avec le *forcené* comme avec d'autres figures de la fureur égarée. (Ce n'est pas que Foucault, au demeurant, n'ait pas été conduit par une autre et semblable folie. Mais le contraste entre eux était, s'il est permis de le rendre en formules simplistes, celui qui se joue entre une pensée occupée à conjurer sa folie et une autre qui s'emploie à conjurer sa raison. Qu'il soit clair, toutefois, qu'on ne fait pas ici de psychologie, mais tout au plus une caractérologie des pensées).

Contrairement à ce qui fut quelquefois colporté par des glossateurs étourdis ou par des interprètes hâtifs, jamais Derrida n'attenta au *sujet*. Il reconnut plutôt en lui le nécessaire croisement de l'identité et de la différence (de l'identité et de *sa* différence) et si pratiquement jamais il ne thématisa ni ne problématisa ce croisement sous le nom de "sujet", c'est bien pace que ce nom lui paraissait d'emblée surdéterminé tantôt par la vacuité de l'unité kantienne appropriative des représentations, tantôt, à l'opposé, par l'engorgement de la réplétion égoïque. De l'une et de l'autre manière, c'est la présupposition qui se trouvait ainsi suspectée: le sujet comme substrat ou suppôt de soi, essentiellement capable de se supporter et de se rapporter à soi (au même), substance sans accident. Mais pour autant, il ne renonçait pas, il n'a jamais renoncé à l'affirmation de la première personne, ni donc à la *personne* même, bien que ce terme lui aussi reste écarté de son vocabulaire pour d'évidentes raisons de compromission avec les suavités hypocrites de la "personne humaine" (sa vie, sa dignité, avec un abrégé de ses droits).

Or de la première personne, d'une écriture philosophique en première personne telle que rarement, jamais sans doute depuis Nietzsche, Kierkegaard et Descartes la philosophie ne l'avait connue (ou bien depuis la *mimesis* dialogique de Platon – et il faudrait prêter attention à tous les dialogues chez Derrida, à tous les "tu" ou "vous" auxquels le "je" est *adressé* (expédié, confié, adonné, aliéné) – à moins que ce ne soit, plus sourdement, depuis le "j'engendre le temps" du schématisme kantien ou encore depuis la *Jemeinigkeit* heideggerienne), d'une profération et par conséquent d'une perforation personnelle, d'un poinçonnage égologique du concept, Derrida fait un usage exceptionnel, exorbitant même si l'on veut, ou bien extravagant – pour tout dire fou en ce qu'il revendique un outrepassement du sage et régulier anonymat de la raison.

Simple question jusqu'ici trop négligée: pourquoi aura-t-il tant écrit en première personne, et selon tous les rôles de cette personne: *ego* transcendantal, personnage de dialogue, signataire, confessant, expéditeur de cartes et de lettres?

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 84

L'enjeu de cet usage tient à ce qu'il performe autant qu'il perfore la folie dans et de la raison. La première personne tout à la fois récuse l'impersonnalité du discours de raison et prétend se substituer à elle, effectuant à elle seule – *ea ipsa* – la performance ou la performation d'une vérité *seipsam patefaciens* en même temps qu'elle perfore cette patéfaction du seul orifice singulier de son élocution.

(Quant à l'abus manifeste qu'il fait des assonances et de toute espèce de contact, de contraction et de contamination verbale, quant à ce déchaînement allitératif que je viens d'imiter au passage, réglons lui paisiblement son sort: oui, c'est la folie de Derrida que de faire résonner indéfiniment une allitération dans laquelle il veut entendre et faire entendre – et *se* faire entendre comme – non seulement l'assonance littérale ou littéraire contreposée au détimbrage et à la matité du pur concept, mais l'itération allotropique dont le sujet ne peut qu'être transi et dont il va s'agir maintenant de parler. C'est à coup sûr une folie dangereuse, et que guette toujours le risque d'un cratylisme hyperbolique – comme si le mot "différance" ou "destinerrance" devait typer la chose même. Mais elle se déjoue aussi ou du moins elle se défie elle-même (et se défie d'elle-même) en ne prétendant faire "ni mot, ni concept", en multipliant frénétiquement ses effets de langue, de style et de livre pour les abandonner, disséminés, comme des cailloux roulés dans son torrent. Si la folie de Foucault est l'absence d'œuvre, celle de Derrida est l'excès de l'œuvre: double polarité).

Ecrivant (disant, lâchant, jetant) *je*, Derrida manifeste, à l'instar de quiconque emplyant ce mot, que celui qui dit/écrit "je" à l'instant détache et dépose hors de lui cet opérateur de son identité. Cette déposition ou cette exposition l'affole autant qu'elle l'assure. Elle l'affole pour l'assurer et parce qu'elle l'assure.

Dans l'ontologie énonciative, de l'*ego sum*, Descartes reconnaît avant tout ceci: que le *logos* n'est pas ici *au sujet de* l'être, mais bel et bien *sujet de l'être*, et tout ensemble essence d'une substance dont toute la propriété est de se rapporter à soi.

Descartes le savait, puisqu'il a pris soin de préciser que la vérité egontologique possède une validité coextensive à sa profération. L'*ego* subsiste en se disant et du fait de se dire: *eo ipso, ego*. Il est mis au monde autant et pour autant qu'il est mis en scène et qu'il est mis en jeu dans sa profération – et pour autant par conséquent que surgit avec lui l'irréductible écart entre lui-même sujet de son énonciation et lui-même sujet de son énoncé, cet écart que ne réduira aucune science du langage et que ne comblera aucun poème. Cet écart détermine la mise au monde comme une mise en scène (il sera l'acteur de son propre rôle) et comme une mise en jeu (avec gain du sujet contre perte de substance, ou bien l'inverse: désormais *logo-* et *onto-* jouent l'un contre l'autre aux deux sens de "contre"). Théâtre d'égarement, illusion tragi-comique.

Descartes précise que cette profération – *ego sum* – peut être verbale ou mentale: or cette équivalence introduit subrepticement sinon une aggravation, du moins une confirmation sévère des dures lois de l'egontologie. Si la *mens* équivaut à la *vox* (cependant que la *vox*, en ce lieu textuel de la deuxième *Méditation*, équivaut à son *scriptum*, à sa trace déposée, exposée et en soi différée comme l'est l'instant husserlien du présent vivant), c'est que la voix *s'appelle* autant que l'écriture *se rappelle*: elle résonne, elle retentit pour être, et pour retentir il lui faut un corps creux. Comment le corps de Descartes, celui de Derrida ou de quiconque qui dit *je* ne serait-il pas pareil à ces corps de verre dont s'imaginent pourvus les fous que Descartes évoque? Comment ne tremblerait-il pas en résonnant de son propre ap-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 85

pel? Car ce qu'il profère – *sum,* je suis – il l'appelle au loin, très loin – *ego* comme un écho qui se revient à peine, qui ne se revient qu'en se brisant et en se perdant, et qui cependant se revient et se rappelle depuis le plus immémorial, le plus antéprédicatif, le plus prénatal et le plus insensé des lieux. *Mens seipsam dementat*: l'esprit se rend dément lors même qu'il se spiritualise proprement.

3. *Où le sujet s'égare*

Derrida m'apparaît – avec Artaud, près de lui à le toucher, ce forcené pourtant si différent – comme quelqu'un qui fit un jour et qui sans doute fait toujours, qui fait chaque jour et autant de fois qu'il parle ou qu'il pense l'épreuve de cette démence dont est constitué le plus remarquable et le plus terrible présent que l'homme moderne ait trouvé à se faire: la coïncidence avec soi a lieu dans une collision où la substance et le sujet se brisent l'un contre l'autre. L'accident devient essentiel.

Dès lors que penser revient à s'éprouver pensant – mais n'en est-il pas ainsi depuis Parménide et Platon? depuis Augustin et Anselme? – cette épreuve revient aussi à éprouver l'insensibilité de cela à quoi le rapport est impossible puisque ce n'est rien d'autre que le rapport lui-même, la propriété de *ego* en tant que *ego ipse*, l'*ipso facto* d'*ego* avéré ne tenir qu'à un fait de langage et au fugitif dépôt d'une trace qui jamais ne reconduira jusqu'à cela, à celle ou à celui dont elle est la trace.

Il s'affole (Derrida, le sujet) de ne trouver que sa trace et que celle-ci aille s'effaçant. Il s'affole de se trouver trace. Il lui faut donc réitérer la trace. Il lui faut se retracer – se retirer le portrait – pour tenter de retenir un peu de ce qu'il sait, d'un savoir absolu, ne pouvoir pas retenir, bien qu'il puisse y toucher, mais toujours seulement y toucher sans le voir ni le savoir, sans le posséder ni le comprendre, sans même pouvoir le vouloir sous peine de ne vouloir que le vouloir lui-même et son acharnement de furieux.

Il déploie donc la puissance de l'ontologie énonciatrice dans une profération inlassable, insatiable, dont la plus archaïque décision n'est assurément pas une autre que celle-ci: ne jamais cesser de faire résonner la parole en écho de l'*ego* qui ne peut que s'allitérer pour approcher ce très peu de raison que sa folie laisse briller le temps incalculable de la coïncidence *eo ipso* impossible et certaine, fortuite, éternelle, contingente et nécessaire, lumineuse et mortelle, désespérante.

Ce très peu de raison où la raison défaille en s'assurant de soi, s'affolant de cette assurance même, ne tient à rien de moins qu'à l'autre en elle qu'elle reconnaît – l'autre, elle-même, sa langue, son sexe, son ami(e), sa loi, sa voix, sa trace – cela qui fait le cœur de la liberté kantienne, de l'esprit hégélien, de l'être heideggerien, enfin de l'*ego* cartésien, cela se fait ici plus impeccablement, plus follement connaître au point de fuite d'une perte originelle. Le nerf, le nœud ou bien le clou, le pèse-nerfs qui affole la pensée tient à ceci: la propriété d'une perte originelle est que par elle, en elle, l'origine se perd dans son propre orifice. C'est une autre version de la faute originelle: celle-ci en effet ne survient pas au sujet, mais le constitue. Elle le constitue pécheur, c'est-à-dire en dette de la sainteté qui fonde son existence (mais la sainteté, on ne peut que la devoir).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 86

Derrida n'emploie pas ce langage, mais celui d'une inguérissable douleur: la mélancolie de l'autre perdu (de l'autre en moi, de moi, par moi perdu, l'autre que moi et l'autre moi, l'autre saint innocent) ne sera relevée par aucun deuil, ne sera rédimée par aucun salut. Cette douleur le rend fou, ou bien plutôt: cette douleur est folle, elle est la folie même. Elle est l'égarement de la raison en elle-même – qui fait sa loi, sa structure, son histoire et enfin sa raison même (sa raison d'être, sa raison pleinement suffisante).

Ce qui est perdu de cette manière – l'autre, le même – on pourrait à bon droit le nommer le frère, ou la sœur de la raison. Derrida récuse peu de motifs avec plus de véhémence que celui de la fraternité. Sans reprendre ici le détail de cette *disputatio*, je voudrais suggérer seulement ceci: non seulement le frère ne se donnerait que dans la mort du père (conformément, en somme, à la légende freudienne), mais il ne se donnerait que lui-même disparu, perdu d'une perte originelle. Invoquer la fraternité, dès lors, ne reviendrait pas à convoquer un modèle familial (naturel, consanguin, de plus masculin – mais je néglige ici la question du sexe): il s'agirait bien plutôt d'éloigner la famille dans l'impossible. La "famille", c'est-à-dire le nouage impossible du nécessaire et du contingent, de la nature et de la culture, l'aporie de toute pensée réglée sur un schème de l'origine (de la génération, du *genos*, du genre, etc.). De fait, la famille, la fraternité, la co-originarité (c'est-à-dire l'origine en soi, s'il n'est pas d'origine représentable autrement que commune) sont et doivent rester l'impossible et l'intolérable, le risque même de l'étouffement dans la substance – et nul sujet ne vient qu'en en sortant et en "quittant sa mère et ses frères".

Resterait à se demander ce que peut vouloir dire un commandement ou bien une prescription de l'impossible – et par exemple, la prescription d'une "fraternité" morale et politique. Je n'irai pas plus loin, ici, à ce sujet. Je voulais seulement remarquer que la folie de Derrida n'est peut-être rien d'autre qu'un tel affrontement ou une telle exposition à la nécessité de l'impossible. (A l'impossible, nous sommes tous tenus. Mais il y a deux manières de s'y laisser obliger: l'une se règle sur l'impossibilité de l'impossible, l'autre sur sa possibilité. Les départager n'est pas simple – n'est pas possible. Mais ce partage est le même que celui qui distribue raison et folie comme l'unité du *même* sujet.)

4. *Contingence et coïncidence*

En vérité, cependant, le sujet s'annonce et se présente. En vérité, il touche à son autre. Il s'atteint, il touche à soi, et non seulement c'est à cet instant qu'il s'échappe (ne fuyant pas à l'écart de l'instant présen: s'échappant *dans* le présent même), mais cette touche elle-même est la cause de sa fuite. Il ne se fuirait pas, s'il ne s'était pas trouvé. Il ne s'impossibiliserait pas, s'il n'en avait rencontré la possibilité. En s'atteignant, il se repousse aussi, il écarte de soi ce soi qui ne peut être proche que selon cette loi de la proximité qui impose une distance d'autant plus intense qu'elle est à la mesure de l'approche elle-même et du voisinage, du côtoiement, de l'effleurement.

Il se connaît donc être soi dans cet implacable éloignement de sa proximité. Il se connaît ne pas l'être. Il est serré dans ce *double bind*, entravé par cette double bande qui le tire et qui l'étire à hue et à dia, comme un supplicié tiré par quatre chevaux vers les quatre points cardinaux.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 87

Sa raison se perd au contact d'elle-même: au point de la tangence, au point de cette contingence coïncidente qui est son point de sujet (de naissance, de présence, de partance). Elle s'y affole. Cette folie n'a rien d'exorbitant, d'excessif ni de démesuré : elle est très exactement mesurée à l'unité et à la certitude du sujet de la raison. Pour le dire avec l'aide de Kant, "folie" ne signifie pas ici *Schwärmerei* (délire, représentation débridée, ignorance des limites de l'expérience) mais désigne au rebours le *Trieb* de l'inconditionné, la pulsion, le désir, la poussée de la raison vers un "principe des principes" au-delà duquel plus rien n'est à attendre et plus rien ne manque à la suffisance de la raison. Le sujet de la raison n'est pas ce qu'il doit être à moins d'être engagé – et d'être ainsi égaré – dans cette pulsion proprement exorbitante. Rien ne doit échapper à sa maîtrise, et pour finir il doit être capable de ranger sous sa souveraineté sa plus propre et sa plus intime désappropriation.

En ce sens sa folie est paranoïa, folie d'identité et de surveillance inconditionnelle de tout ce qui pourrait l'entamer dans son exception absolue: identité inidentifiable, impossible à ramener dans l'unité, disséminée dans son principe et pour cette raison archi-principielle, c'est-à-dire archaïque, archéologique et architectonique jusq'au point où l'*arché* se précède soi-même indéfiniment, irrépressiblement, anarchiquement, impossiblement.

Mais la même folie se module sur un mode schizophrènique. Son essence est un doublement, une répétition de soi en soi précisément là où la raison même en se redoublant s'interrompt, en s'arrivant se quitte: raison de la raison, fond du fond, mêmeté de l'identique, antécédence mutuelle de l'énoncé et de l'énonciation, *ego sum*, "moi je suis" proféré en l'absence ou en la perte originelle de tout moi, Ainsi cette folie est-elle d'une part la folie d'être à soi : il est fou de lui-même, au sens où l'on dit "être fou de son corps" (d'ailleurs il est aussi cela, fou de son corps en tant que son âme y est bien plus intimement mêlée qu'aucun pilote ne peut l'être à son navire). D'autre part elle est la folie de n'être à soi que comme à l'autre, en l'autre mais au sens où l'*autre*, par essence, n'a pas d'*en*-soi à l'intérieur duquel s'introduire et se retrouver.

L' "autre" veut dire: le même abîmé, le même précipité en soi dans le gouffre de l'*en*: l'internalité, le "sens interne" qui n'a de sens strict et de raison dernière qu'à résorber en soi la totalité du dehors, sans reste, sans autre reste du moins que le mouvement même de la résorption et de l'absorption, l'interminable intussusception.

S'avaler, voilà ce qu'il ne peut pas. Il ne peut pas se digérer – pas jusqu'au bout. Toujours il reste un en trop ou un en moins qui l'empêche de faire un, d'être quelqu'un, aussi simplement un et aussi uniment quelconque que quiconque paraît l'être.

Il lui faut l'autre: l'autre lui fait défaut. L'autre le quitte dès qu'il l'atteint, dès qu'il vient au contact de sa mêmeté. L'autre disparaît d'entrée de jeu, et le livre donc à ce qu'il finit par nommer le "*cogito* de l'adieu ". Je suis, dit-il disant adieu, faisant adieu – "adieu, adieu!", "*ade*, *ade*!", "*winke, winke*!" fait-il comme un enfant allemand, comme un enfant divin qui ferait en lançant les dès de la contingence ce signe insignifiant, ce *Wink* signal du dieu vers l'*Ereignis*, vers l'événement appropriant qui s'éloigne toujours à la distance de l'autre.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 88

5. *Coagitatio*

Voilà le cœur de sa folie: le propre, l'appropriation et l'exappropriation du propre. *Cogito* de l'adieu au propre: je suis, et je suis en tant que je pense cet être propre ou bien que je me pense proprement être. Je pense, c'est-à-dire que je suis à moi-même identiquement en étant à l'objet de ma pensée. Je me pense: j'efface toute distinction de l'objet, je la résorbe en ma plus propre distinction de sujet. Je me saisis en saisissant mon être: cela irait de soi, *eo ipso*, si seulement mon être et l'être qui le pense ne faisaient pas aussitôt deux, dans l'instant même dont en même temps l'unité se disloque *ipso facto*. Alors, adieu, adieu déjà au même comme à l'autre et d'un seul mouvement.

La vieille identité de l'être et de la pensée – cette identité qui de toujours fait l'affaire de la pensée – se perd lorsqu'elle se trouve et s'écarte lorsqu'elle se touche. Si elle réussit, en effet, ou bien l'être s'évapore ou bien la pensée chavire. Adieu à l'un ou à l'autre – et peut-être aux deux ensemble lorsque le sujet *se pointe* pur réel (se) cogitant (*coagitatio*, agitation frénétique de soi à soi, entre soi et soi).

Au vrai, il y a deux identifications possibles de l'être et de la pensée: l'une subsume l'être sous une pensée présupposée, et elle donne une folie maniaque, destructrice, dissolvante, totalitaire ; l'autre confère à la pensée le poids et l'épaisseur de l'être, l'apodicticité de l'existence indéductible. Il en résulte une folie secrète, exaltée seulement de se tenir sur la limite du possible et d'y guetter le nécessaire autant que l'impossible ou bien l'improbable et l'incalculable.

La certitude qui est celle de l'*ego sum* ne se fonde pas en raison puisqu'elle est sa propre raison. Telle est l'évidence cartésienne : invisible à elle-même autant qu'illuminante. Pas de raison au fond, ou pas de fond à la raison. Pas d'enseigne à l'auberge, dit Leibniz : on ne peut s'y reconnaître. *Ego* et *sum* se fondent l'un l'autre: autant dire se retirent l'un à l'autre toute chance de s'assurer. Bien loin de s'étayer l'un par l'autre, ils ne tiennent ensemble que par un tremblement nerveux, une sorte de défaillance ou de vertige commun qui livre ensemble à l'insensé et l'être et la pensée.

Voilà comment Derrida comprend Descartes, et voilà, du même coup, pourquoi il le comprend: le point de la certitude, le point de la présence à soi, le point de *ego* (bien plus que le point de "l'*ego*") est un point de rupture, un effondrement constitutif du "fond qui serait tout à moi". Adieu, dit-il, je t'ai perdu, je t'ai déjà perdu, toi plus intime à moi que mon intimité, toi plus interné en moi que mon internalité. Mon égoïté, mon *Ereignis*, mon *Eigenschaft* (ma qualité propre), mon *Eigentumn* (mon bien propre), ma mêmeté ou mon altérité (c'est tout un, si c'est "mien", chaque fois mien), cela s'aliène par principe et d'origine, cela m'aliène et m'exproprie en pleine propriation.

Ma certitude inébranlable à toute extravagance des sceptiques est certaine en cela qu'elle est improuvable et improbable, indécidable. Chaque fois que mon assertion la pose, mon énonciation montre la faille: rien d'autre que la bouche ouverte qui montre son arrière-fond obscur et le spasme de sa glotte: *gl*, *ss*, *qual, ponge, différance*…langue folle, concept borborygmique, *cogito* en ton de glas, *patho-logie* comprise comme un chiasme des deux termes, langage en souffrance, maladie de langage, passion en guise de langue, pathétique énonciative, logique obsidionale.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 89

La patho-logie commence dans un récit ou dans un argument dont la langue seule est le sujet – c'est-à-dire tout ensemble l'auteur et le thème. Un automatisme idiotique et idiomatique prend en charge ou supplée l'autoconstitution d'*ego.* S'il y a un "*cogito* de l'adieu", c'est parce que la perte instantanée (transcendantale en somme, ou existentiale) de soi (du même, de l'autre) se module aussitôt en un long, à vrai dire interminable adieu. Elle se module: elle se plaint, elle s'épanche, elle se chante, elle se vocalise, elle s'écrie ou s'écrit – interminable thrène d'un *se,* d'un *ipse*, d'un *soi-même* en lui-même abîmé dans l'autre et *se* disant *adieu* comme il dit aussi *viens!* et comme il dit *oui*, autant de fois qu'il se salue dans l'autre, autant de fois qu'il s'adresse à l'autre, qu'il s'expédie et qu'il s'envoie dans l'autre, comme autre. Tout se passe comme s'il devait s'agir de s'y retrouver en s'y perdant – non pas cependant par une compensation de la perte, mais par l'incalculable, indéterminable, indécidable creusement de la perte elle-même, de telle sorte que la perte serait seule à garder le secret d'un *soi-même* en général. C'est là ce que récite sa pathologie, sa folie d'en appeler à toujours plus de langue et toujours plus de langues pour attester le même, unique, irrémédiable égarement.

6. *L'amour propre*

C'est une folie amoureuse: il s'aime et il veut être aimé de soi. C'est-à-dire qu'il veut qu'en lui (en lui-même comme en tout autre soi-même), l'autre que tout autre, l'absolu singulier, soit l'objet d'un chérissement, d'une dilection, d'une prédilection et d'une élection elle-même singulière, absolue et irremplaçable. En aimant l'autre en soi, l'autre que soi, il franchirait sans la combler ni la réduire la distance infinie de la perte et de l'adieu.

La passion primitive est l'amour de soi, au dire de ce Rousseau dont toute la confession est de se savoir d'autant plus étranger au monde que présent à soi, mais ainsi d'autant plus hors de soi, plus intimement aliéné qu'aucune étrangeté au monde ne saurait y atteindre.

L'amour n'est jamais autre chose que l'amour de soi au point précis où il perd son objet même: l'amour de cette étrangeté qui se présente proférant ce mot singulier, *ego*, qui ne désigne personne sauf le parleur lui-même, un autre chaque fois. D'Augustin à Descartes, à Rousseau et à Nietzsche, à Rimbaud, il n'en a jamais été autrement. L'amour de soi se connaît perdant son objet dans l'autre, abandonnant son objet à l'autre sujet, à l'altérité intarissable du sujet. Cette perte infinie le rend fou – de douleur et de joie, indiscernablement, de larmes et de rire.

C'est ainsi qu'il est seul: fut-on jamais plus seul que dans la folie? Fut-on jamais plus seul qu'Augustin, Descartes, Rousseau, Nietzsche, Rimbaud et Artaud, jamais plus seul que chacun, que quiconque et que chaque un qui ne fait nombre avec nul autre mais reste abandonné, abîmé dans son impossible unité comme dans l'évidence de sa mort même (de la mort qui emporte le même). tre seul c'est être en proie à l'amour de soi sans objet, à la folie qui vient devant ce vide ouvert par la bouche d'où sort "*ego*", sans vis-à-vis ni face-à-face, sans aucune face ni surface: seul l'intervalle entre soi et soi, entre le même et l'autre, entre toi et moi qui suis un autre toi. *Ego sum* veut s'entendre répondre *tu es* – mais il ne peut savoir s'il entend plus, en fait, que cette sienne volonté.

Il est seul, il est fou, mais sa solitude est peuplée de toutes les solitudes semblables: de ses semblables par l'esseulement, de ses égaux dans l'*ego*, tous également incommensurables à leur être-soi aussi bien qu'entre eux incommensurables malgré cette égalité ou bien à cause d'elle. Tous proprement inappropriés à leur être même, à leur *sum*, à leur *existo.*

Tout amour est élection du propre: il veut le plus propre du propre, il veut son *Ereignis*: il veut s'*enteignen* et se *zueignen* à son *Ereignis* – s'aliéner et se dédier à son appropriation. Dans la passion la plus extatique et la plus folle, c'est le plus intime que toute intériorité qui s'exalte et se perd dans l'autre. Aucune pensée de l'amour ne méconnaît cela, de quelque manière qu'elle veuille le moduler – amour des corps ou des idées, du savoir ou de la beauté, de Dieu, du prochain, du lointain, de soi, de l'autre. Au bout du compte, il n'y a pas de différence entre l'amour d'oblation et l'amour de concupiscence (d'autres diraient: entre l'amour et le désir). Il n'y a que la différence par laquelle le propre s'écarte de lui-même pour s'approprier – différence infinie que Derrida ponctue du marquage insensé de sa "différ*a*nce": différance de l'adieu, du *cogito*, de l'être et de la pensée – ouverture de leur mêmeté.

L'amour propre est le propre de l'amour pour autant que le propre, en se distinguant et en se retranchant à l'infini, en se retirant très loin par-delà toute propriété et toute appropriation possible, n'a d'autre loi que de se perdre en soi hors de soi. (Assurément, il faut le dire au passage, cela interdit d'accepter l'opposition que souhaite Rousseau entre d'une part un amour de soi primitif et innocent et d'autre part un amour propre qui vient au contact des autres et dans le désir de se distinguer (opposition qui rejoue celle de l'amour de Dieu et de l'amour propre). Car les autres sont toujours déjà là, et toujours déjà le désir de la distinction mêle sa méchanceté à l'amour de soi en tout autre. Ce qu'on nomme l'éthique se joue au point de cette mêlée.)

Soi en soi perdu – ou bien *ego sum, ego existo* entendu dans sa traduction la plus littérale: moi je suis, moi je sors, je me présente au dehors et par conséquent je m'égare. J'égare "moi": je l'expose et je l'exile hors de sa demeure, ou plutôt dehors au propre dedans de sa demeure (dehors au dedans du poêle de Descartes), selon le délai, le moratoire différantiel attaché (comme il l'a noté, relevé avec anxiété) à toute demeure où l'on ne réside jamais que dans l'expectative d'une dernière demeure où il ne sera plus question de demeurer.

Mais déjà tout de suite, ici même à l'instant, à demeure et sans demeurer, l'amour proprement entretient, anime et agite le désir et le goût de soi, d'être à soi et ce faisant d'aller sans attendre, sans réserve ni retard, immédiatement à ce qui n'offre aucune prise immédiate ni médiate : à cette altérité du même et mêmeté de l'autre, à cette folie de la raison, à cet égarement du *principium rationis* dans lequel seul, enfin, la raison se connaît selon l'événement exorbitant de son inconditionnalité, de son invention infinie et infondée, de sa transcendance proprement insensée (ce qu'il aime nommer sa "déconstruction" l'impossibilité d'achever l'édifice et d'en livrer les clefs tout autant que de clore les comptes de l'ouvrage).

L'amour fou est le propre du propre qui dit *adieu* à soi en soi et pour soi, au même en l'autre, à l'autre donc aussi en tant qu'un autre même. Derrida écrit qu'un "*je dois te porter*", qu'il emprunte à Celan, "*l'emporte à jamais sur le 'je suis', sur le* sum *et sur le* cogito" car "*avant d'être* moi, je porte l'autre". Dans cette antécédence immémoriale et anoriginelle, orificielle, *je* précède et *se* précède en somme en tant qu'il porte l'autre. Cela s'entend comme le port d'un fardeau, comme le support d'un infirme, comme une prise en char-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 91

ge et bien entendu aussi (il y a pensé) comme une manière d'être enceint(e): je porte l'autre en moi selon la loi de sa division qui tressaille en mon sein et qui va le distinguer de moi. C'est ainsi que le sujet subjective: étant support de l'autre.

Cela veut dire encore: faire que la raison s'aime d'amour propre – la *philosophie* même, ou la *pensée*, pesée, gravité, idée du corps dans sa chute propre; faire que la raison s'aime au point où cet amour révèle l'aliénation originaire qui la précède et qui l'emporte depuis qu'elle est raison: *logos*, folie de s'abîmer dans la responsabilité – réponse et garantie – au sujet du sujet, au sujet de celui, de celle ou de cela qui jamais ne répondra de soi, dans aucune langue qui se puisse entendre, mais qui toujours fera retentir son idiome aussi sonore, "*le monde est parti / je dois te porter* " (cela se passe donc aussi là où philosophie et poésie s'éprouvent l'une l'autre, se portent l'une l'autre et sont l'une à l'autre insupportables).

Patho-logie encore: il souffre, il est malade de se faire si mal ou si excessivement entendre. Il prie d'une même phrase pour qu'on l'écoute et pour qu'on se détourne: "je dois te porter" demande au lecteur de s'éloigner aussi bien que de s'approcher, résonne comme un appel et comme une plainte, toujours comme une sorte de prière. Avant la profération d'*ego sum* il y a comme une prière, comme une imploration qui d'un même souffle accueille l'autre et ploie sous sa charge – ce qui s'appelle aimer.

Cette imploration est partout chez lui, elle ne cesse de résonner dans sa voix. Elle est la prière secrète de son discours: qu'il porte l'autre, qu'il sorte du monde en portant l'autre, ainsi porté, emporté par lui.

La différance de soi à soi, la différance du même au même, dans l'identité ou bien dans l'être, est une pensée de cette prière amoureuse: que je te porte et qu'ainsi tu m'emportes. Que je sois délivré de moi.

L'amour est pour Descartes une des actions ou une des propriétés de la *res cogitans* (au même titre que le vouloir, le concevoir, l'imaginer ou le sentir). Il consiste à se conjoindre à un autre jusqu'à le considérer comme un autre soi-même. Un autre soi-même: un autre donc, au lieu et place du même, mais un autre aussi tout autant que moi autre que lui-même. Un autre qui se rapporte à soi en étant exposé au dehors de soi. Un autre qui m'emporte alors que je le porte.

Cet emportement est une folie. Cette folie est la raison d'une pensée. Cette pensée est le développement rigoureux et conséquent de ce qui depuis si longtemps s'est engagé au titre du porter et du supporter: *hypokeimenon*, soubassement, suppôt, sujet – la substructure et la substance de cet accident que nous sommes.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 92

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 93

ABSTRACT

Prendendo come "pretesto" la celebre *disputatio* tra Michel Foucault e Jacques Derrida circa la separazione tra ragione e follia nel momento in cui si instaura la "razionalità classica", Nancy ci parla della "follia" che marca non solo la riflessione derridiana, ma la filosofia tutta nella sua difficoltà ad identificarsi e la ragione stessa nell'incessante lavoro con cui cerca di "rivenire" a se stessa. La ragione da sola non è in grado di escludere la follia, e Derrida in tutto il suo lavoro ha sempre contrapposto alla separazione foucaultiana un *partage* più intimo alla ragione stessa. Per questo non ha mai semplicemente negato né il soggetto né la ragione, ma li ha continuamente interrogati, problematizzati, "decostruiti"; non ha mai rinunciato alla prima persona, tanto che la sua è piuttosto una "scrittura filosofica in prima persona", e fa un uso eccezionale, esorbitante, iperbolico di pronomi personali, per rivendicare "un oltrepassamento del saggio e regolare anonimato della ragione". Nancy sottolinea come questo uso "*performa* quanto *perfora* la follia, nella e della ragione"; l'enunciazione in prima persona rifiuta l'impersonalità del discorso della ragione e pretende sostituirsi ad essa, *performando* una verità che scaturisce dalla sola elocuzione, dalla bocca che proferisce l'enunciato.

Scrivendo "io", in quello stesso istante, *eo ipso* Derrida e con lui chiunque altro, «stacca e depone fuori di sé questo operatore della sua identità», ed è proprio questa "deposizione" o questa "esposizione" che lo rende folle nel mentre lo assicura: lo rende folle per assicurarlo e perché lo assicura. In questa, che Nancy chiama "ontologia enunciativa" dell'*ego sum*, Cartesio stesso aveva riconosciuto «l'essenza di una sostanza della quale tutta la proprietà è di rapportarsi a sé», un *ego* che esiste e sussiste in quanto e per quanto si pensa o si dice, aprendo tra sé-soggetto della sua enunciazione, e sé-soggetto del suo enunciato, uno scarto che né le scienze del linguaggio né la poesia potranno più ridurre. Così l'uomo nel cercarsi si smarrisce: l'accidente diviene l'essenziale e il soggetto diventa folle ritrovandosi solo come traccia, come eco di un *ego* che non può che allitterarsi per ritrovare quel poco di ragione che «la sua follia lascia brillare il tempo incalcolabile della coincidenza *eo ipso* impossibile e certa, fortuita, eterna, contingente e necessaria, luminosa e mortale, disperata».

L'*ego cogito* si fa conoscere nel punto di fuga di una "perdita originale" precipitando da quella bocca che proferisce "io sono"; questa perdita in Derrida non ha i connotati della colpa, ma i toni di un dolore senza fine, di una "malinconia dell'altro perduto" che non può essere rilevata da nessun lutto né redenta da nessuna salvezza. Questo dolore che lo rende folle, è la follia stessa, lo sviamento della ragione in se stessa; e la follia di Derrida non è forse altro, dice Nancy, che tale *affrontar*si, o *esporsi* alla necessità dell'*impossibile*, al *partage* che distribuisce ragione e follia nell'unità dello stesso soggetto. Una *ragione folle* si distribuisce

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 94

tra paranoia e schizofrenia, tra un'identità sempre riaffermata ed uno sdoppiamento sempre ripetuto nella "follia" di non poter essere a sé se non come all'altro, ma nel «senso in cui l'*altro*, per essenza, non ha dell'*in*-sé all'interno del quale introdursi e ritrovarsi».

Al soggetto occorre (*il faut*) l'altro, ma l'altro manca, gli fa difetto, scompare dall'inizio, abbandonandolo a un *cogito* che dice addio all'evidenza cartesiana e a ogni pretesa di proprio, propriazione, appropriazione, esposto, nella relazione all'altro, all'evento inappropriabile di ogni accadere. Ne risulta una follia segreta che, come l'evidenza cartesiana, è illuminante ma invisibile a se stessa, in cui *ego* e *sum* si fondano l'un l'altro, si tendono in un «tremore nervoso», in una *défaillance*, in una vertigine: così Derrida comprende Cartesio: l'*ego* è un punto di rottura, un affondamento costitutivo, il "*cogito* dell'addio" si trova solo perdendosi, e questa perdita custodisce il segreto del se stesso. Si tratta di una *follia amorosa*, di un assoluto singolare (*ego*) per un altro assoluto singolare e insostituibile (sé o un altro) che rivela la sua assolutezza e la sua insostituibilità soprattutto nel lutto.

Nancy sottolinea come ogni amore sia in fondo "elezione" del proprio, *l'amor proprio è il proprio dell'amore* ma qui il proprio si ritira da ogni proprietà o appropriazione possibile, non avendo altra legge che quella di perdersi in sé fuori di sé. *Ego sum, ego esisto* è attraversato dalla differenza come apertura della propria medesimezza: esco, mi presento tra gli altri, mi perdo, mi espongo fuori della mia dimora «nell'aspettativa di un'ultima dimora dove non sarà più questione di dimorare».

Per questo l'amore è segnato da una "trascendenza propriamente insensata", ciò che Derrida "ama" chiamare la sua "decostruzione", l'impossibilità di completare, fermare il discorso, di chiudere i conti con qualsiasi pensiero, affidando alle parole di un poeta l'impegno a continuare a filosofare. "Io devo portarti" canta Celan e Derrida vi legge l'obbligo a continuare a pensare, a dialogare con l'altro, anche nell'assenza. Ma il poeta non dice di una morte particolare, esprime invece "un'antecedenza immemoriale e anoriginale", "prima di essere io, io porto l'altro": il soggetto si soggettivizza "essendo supporto dell'altro". E senza enfasi Nancy ci invita a portare con noi Derrida, sottolineando come l'"io devo portarti" invita il lettore tanto ad «allontanarsi quanto di avvicinarsi, risuona come un appello e come un lamento, sempre come una specie di preghiera», affidata a ciascuno di noi.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 95

Silvano Petrosino

L'INVENZIONE DELLA DECOSTRUZIONE
"Come se si dovesse reinventare l'avvenire"

1. *Simulacro e specularità*

Psyché. Inventions de l'autre è un volume di 650 pagine, pubblicato nel 1987, in cui Derrida raccoglie ventisei articoli pubblicati dal 1978 al 1987[1]. All'interno del volume gli articoli sono ordinati cronologicamente, anche se il primo saggio dopo *l'Avant-propos* è del 1983-84, ed è appunto quello che dà il titolo all'intera raccolta[2].

Questo titolo, un po' strano, sembra essere una trovata, un'invenzione; Derrida stesso lo sottolinea con ironia, ma forse non solo per ironia:

> Che cosa vado ad inventare ancora? Ecco forse un *incipit* inventivo per una conferenza. Immaginate: un oratore osa presentarsi così davanti ai suoi ospiti. Sembra così non sapere che cosa dirà: dichiara con insolenza che si accinge ad improvvisare. Dovrà inventare al momento e si chiede ancora: che cosa dovrò proprio inventare? Ma simultaneamente egli sembra sottintendere, non senza tracotanza, che il discorso improvvisato resterà imprevedibile, cioè, come d'abitudine, 'ancora' nuovo, originale, singolare, in una parola: inventivo[3].

La questione al centro di questa conferenza – ma così, dopo la scelta di un simile titolo, anche al centro dell'intero volume – sembra dunque essere la seguente: come essere innovativi, originali, nuovi, come inventare qualcosa che sia proprio nuovo, autenticamente diverso, altro per l'appunto? Se l'altro è l'originale per eccellenza, come è possibile ed è possibile inventarlo, magari mettendo in gioco tutta la propria forza psichica, tutta la propria capacità d'immaginazione?

Nelle due pagine dell'*Avant-propos* la questione al centro dell'intero volume viene determinata nel seguente modo: in un primo momento Derrida afferma che la «situazione epistolare», il tono di lettera di alcuni dei testi riuniti avrebbe potuto determinare un certo tito-

1 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987. Successivamente l'opera è stata riedita-ta, sempre per i tipi di Galilée, in una nuova versione ampliata: volume I (1998), volume II (2003).

2 *Ivi*, pp. 11-61. Il titolo della conferenza è, a differenza di quello del volume, al singolare: *Psyché. Invention de l'autre*.

3 *Ivi*, p. 11.

4 Come avviene ad esempio in *La carte postale de Socrate à Freud et au-de-là* (1980), testo fondamentale all'interno dell'opera derridiana, in cui l'insistenza sulla "lettera" completa la riflessione sul segno in quanto scrittura, esaltando al tempo stesso il rinvio al "gramma" (*De la grammatologie*, 1967) e quello al "seme" (*La dissemination*, 1972). Sul tema della scrittura ritornerò al termine di questo intervento.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 96

lo della raccolta. Tuttavia, pur riconoscendo la legittimità di una tale indicazione, egli dichiara di aver voluto compiere in questa occasione un'altra scelta facendo così risaltare non tanto la lettera, non primariamente la lettera[4], quanto piuttosto la psiche, o meglio ciò che si potrebbe intendere come quello «specchio chiamato psiche»[5]. Un tale accento sulla psiche non sembra, d'altra parte, del tutto estraneo alla «situazione epistolare» in cui si trovano coinvolte molte pagine del volume; è lo stesso filosofo francese a sottolinearlo:

> All'altro a cui ogni volta ci si rivolge, la questione diventa anche domanda. Quest'ultima, nella sua forma più generale e più implicita, potrebbe essere sinteticamente così tradotta: che cos'è un'invenzione? E che cosa significa l'invenzione quando essa deve essere *dell'altro*? Invenzione *dell*'altro: questo implica forse che l'altro resta ancora *me*, *in me*, *di me*, o meglio *per me* (proiezione, assimilazione, interiorizzazione, introiezione, rappresentazione analogica, nella migliore delle ipotesi fenomenalità)? *Oppure* [corsivo mio, S.P.] che la mia invenzione dell'altro resta l'invenzione di me attraverso l'altro che mi trova, mi scopre, mi istituisce o mi costituisce[6]?.

In questa brevissima introduzione la prospettiva all'interno della quale si muove l'interrogazione derridiana – conviene ripeterlo: interrogazione che caratterizza non solo il primo saggio, ma l'intero volume dell'87 – si trova così chiaramente delineata. La questione, come anticipato, è la seguente: che rapporto si stabilisce tra l'invenzione e l'alterità? È possibile pensare all'invenzione, riflettere e speculare su di essa come ad uno dei luoghi dell'alterità? In altri termini: il lessico relativo all'inventare è adeguato ad accogliere, pensare e dire l'evento dell'alterità? Il sospetto che si agita al fondo di un simile interrogativo è fin troppo chiaro: si tratta sempre del già ricordato «specchio chiamato psiche» o più sinteticamente di ciò che bisogna definire "narcisismo". La questione potrebbe allora essere così tradotta: come immaginare un'uscita dal narcisismo, o anche: è possibile immaginare un'uscita dal narcisismo dato che la stessa psiche (di cui l'immaginazione sembra essere una delle facoltà peculiari) è forse necessariamente ed inevitabilmente narcisistica? Da questo punto di vista:

> Si tratta qui di speculare su di uno specchio e sulla logica sconcertante di ciò che si chiama tranquillamente narcisismo[7].

"Tranquillamente" significa che assumendo il narcisismo come un dato e come un'ovvietà, non solo alla fine non si specula più di esso, ma neppure si è più in grado di riconoscere ciò che eventualmente ne segna il limite e ne indica l'al di là. In tal senso «lo specchio chiamato psiche» potrebbe far pensare alla psiche stessa come ad uno specchio, solo come ad uno specchio, laddove invece – ed è questo il secondo tema o il controcanto dell'unico tema che con insistenza la riflessione derridiana sviluppa, anche in queste pagine – si tratta

5 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 10. Può essere utile ricordare che "psiche" è chiamato anche un mobile costituito essenzialmente da uno specchio allungato, imperniato a due sostegni laterali, usato un tempo per camere da letto. Il riferimento è chiaramente al mito di Eros e Psiche, come se una donna guardandosi in questo specchio si trovasse bella come Psiche.
6 *Ibidem*.
7 *Ibidem*.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 97

forse di riconoscere l'apertura di un'altra scena, il "già aperto" di un'altra scena rispetto alla quale il soggetto si trova sempre in posizione di rispondente: è, per l'appunto, l'"oppure" che introduce la mia invenzione dell'altro come «l'invenzione di me attraverso l'altro che mi trova, mi scopre, mi istituisce o mi costituisce», o che svela la mia questione come ciò che «corrisponde sempre a qualche domanda venuta dall'altro», lasciandosi così «già precedere da una strana affermazione»[8]. L'inversione che si produce in questa scena, l'inversione che è questa scena è ciò che Derrida non esita a riconoscere, semplicemente, come il campo stesso dell'"esperienza":

> L'altro senza di me, al di là di me, non in me, nell'esperienza impossibile del dono e del lutto, nell'impossibile condizione dell'esperienza, non è forse ancora un'altra cosa? Il dono, il lutto, la *psiche*, è *pensabile* al di là di ogni psicologismo? E allora che cosa significa pensare[9]?.

In un certo senso l'intera opera del filosofo francese non fa che perseguire questo unico intento: riconoscere e far emergere la "paradossia"[10] dell'*inversione essenziale che abita ogni esperienza* e che di conseguenza decostruisce ogni «proiezione, assimilazione, interiorizzazione, introiezione, rappresentazione analogica» e perfino ogni "fenomenalità". Pertanto, se ogni questione, se ogni mia questione «corrisponde sempre a qualche domanda venuta dall'altro», che cosa significa fare esperienza del pensiero e pensare l'esperienza?

2. *Cicerone, Ponge, Leibniz: tre invenzioni*

La parte centrale del saggio dell'83-84 è costituita dall'analisi di alcuni passaggi dell'opera di Cicerone, di Ponge e di Leibniz letti nei loro diversi rapporti con il tema dell'invenzione. Non ha senso in questa sede ripercorrere in tutta la sua ampiezza la lettura di Derrida che, come sempre, nel lavorare attorno ad un concetto procede pazientemente facendo emergere presupposti e non detti, slittamenti linguistici e censure concettuali. È invece utile individuare quegli snodi che meglio possono aiutare a comprendere la *ratio* più profonda che muove l'interpretazione derridiana.

8 *Ibidem*. È questo a mio modesto avviso un punto essenziale dell'intera riflessione del filosofo francese. Al riguardo di un tale "già", Derrida si spiega in un'altra occasione leggendo e sollecitando, come spesso è avvenuto, Heidegger: «A questa promessa, a questa risposta che si dà *a priori* sottoforma di acquiescenza, a questo impegno della parola nei confronti della parola, a questa parola data dalla parola e alla parola – a tutto ciò Heidegger dà il nome di *Zusage* […]. Dunque nel linguaggio, la domanda non ha affatto l'ultima parola. Innanzi tutto perché non è la prima parola. E comunque sia, prima del parlare c'è quella parola a volte senza parole che chiamiamo il 'sì'. Una specie di pegno pre-originario che precede ogni altro impegno nel linguaggio e nell'azione […]. Il pensiero dell'*Ereignis* è all'altezza di tale acquiescenza capace di rispondere al – e di im-pegnarsi con il – linguaggio. E l'essenza dell'uomo si dispiega solamente in tale risposta e in tale responsabilità […]». (J. Derrida, *De L'Esprit*, Galilée, Paris 1987, tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 110-114). Ho cercato di analizzare più attentamente tale tematica in S. Petrosino, *La rationalité du "déjà". Derrida et la reponse*, in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 199-205.

9 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 10.

10 *Ivi*, p. 59.

Il tema di B@bel

Il tema, si è detto, è quello dell'invenzione, o meglio del rapporto tra invenzione e alterità: che cos'è un'invenzione? Un altro modo di avanzare la medesima questione è, ad avviso del filosofo francese, il seguente:

> […] si tratta per la decostruzione di metter in causa lo statuto tradizionale dell'invenzione stessa. Che cosa significa? Che cos'è un'invenzione? Che cosa fa un'invenzione? Essa arriva a *trovare* per la prima volta. Tutto l'equivoco si concentra sul termine 'trovare'[11].

Più oltre questa seconda domanda viene ripetuta: «Che cosa vuol dire trovare?»[12]. Chiedersi «Che cos'è un'invenzione?» significa, sembra che significhi chiedersi «Che cosa vuol dire trovare?».

Il primo autore con il quale Derrida si confronta è Cicerone. In questo caso l'argomento in oggetto è quello dell'invenzione oratoria e più precisamente dell'*inventio*, primo momento della tecnica retorica, seguito dalla *dispositio* e dall'*elocutio*, dall'*actio* e dalla *memoria*. Il filosofo francese giustifica questa scelta osservando che per parlare dell'invenzione è necessario innanzitutto interrogarsi sulla latinità del termine, poiché è quest'ultima a determinare la storia e la problematica del nostro concetto. Cicerone si imporrebbe così come un passaggio obbligato. Derrida ricorda ch'egli affronta l'argomento rispondendo ad un desiderio del figlio, «*Studeo, mi pater, Latine ex te audire ea quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradisti, si modo tibi est otium et si vis*»:

> Cicerone padre risponde a suo figlio. Gli dice, come in una eco o come in una replica narcisistica, che il suo primo desiderio di padre è che suo figlio sia il più dotto possibile (*doctissimum*). Con la sua bruciante richiesta, il figlio si è dunque posto davanti alla domanda paterna. Il suo desiderio brucia del desiderio di suo padre che non esita a soddisfarsene e a riappropriarsene soddisfacendolo[13].

La "latinità" del termine "invenzione", dunque, avrebbe soprattutto a che fare con la tradizione e in particolar modo con le strutture parentali:

> Desideravo cominciare con un elogio del padre Cicerone. Anche se egli non avesse inventato nient'altro, trovo che ci sia molta *vis*, molta forza inventiva in qualcuno che apre un discorso sul discorso, un trattato dell'arte oratoria e uno scritto sull'invenzione, con ciò che chiamerei la *questione del figlio* come questione *de ratione dicendi* che si trova anche ad essere una scena di *traditio* in quanto tradizione, transfert e traduzione […]. Il figlio che parla, interroga, domanda con zelo (*studium*) è il frutto di un'invenzione? Si inventa un figlio[14]?.

La figura del figlio, del discorso (latino) sull'invenzione come discorso rivolto al figlio, sembra così collocare il tema dell'invenzione all'interno di una trama che rinvia necessa-

11 *Ivi*, p. 35.
12 *Ivi*, p. 45.
13 *Ivi*, p. 13.
14 *Ivi*, p. 14.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 99

riamente al legame in quanto contratto, istituzione, legalità, legittimità. Ma d'altra parte – ecco un primo spostamento prodotto dalla lettura derridiana relativamente al rapporto invenzione-alterità:

> Ogni invenzione suppone che qualche cosa o qualcuno venga per la *prima volta*, qualche cosa a qualcuno o qualcuno a qualcuno, e che sia altro. Ma affinché un'invenzione sia un'invenzione, vale a dire *unica*, anche se tale unicità deve dare luogo ad una ripetitività, è necessario che questa prima volta sia anche un'ultima volta, dato che l'archeologia e l'escatologia si fanno segno all'interno dell'ironia di un *solo* istante[15].

È questo un punto fermo dell'interpretazione derridiana; il concetto viene espresso fin dalle prime righe dell'articolo:

> Un'invenzione suppone sempre qualche illegalità, la rottura di un contratto implicito, essa introduce un disordine nella tranquilla disposizione delle cose, perturba le convenienze[16].

Letta sullo sfondo di questa istanza dell'unicità emerge con chiarezza, proprio in relazione allo statuto dell'invenzione oratoria, la pertinenza dell'identità che Derrida stabilisce tra i due interrogativi ricordati: «Che cos'è un'invenzione?» e «Che cosa vuol dire trovare?». In verità la retorica *non può* in alcun modo inventare, soprattutto perché essa *non deve* mai farlo; la pertinenza e l'efficacia del suo discorso si fondano infatti sulla legalità e rinviano necessariamente alla *doxa*, cioè al già saputo e mai, assolutamente mai, al non ancora saputo e al totalmente nuovo. Da questo punto di vista l'invenzione retorica, l'invenzione che la retorica pensa e pratica, *non può* mai porsi al di fuori della tradizione, del legame (ad esempio parentale: padre-figlio) in quanto contratto ed istituzione: anzi, a rigore essa *non deve* mai avere a che fare con «la prima volta». Il destino a cui l'*inventio* è votata è così inevitabilmente quello del ritrovamento e mai quello di una vera inversione; osserva a tale riguardo R. Barthes:

> L'*inventio* rinvia non tanto ad una invenzione (degli argomenti) quanto ad una scoperta: tutto esiste già, bisogna solo ritrovarlo: è una nozione più 'astrattiva' che 'creativa'. Il che è corroborato dalla designazione di un 'luogo' (la Topica), da cui si possono estrarre gli argomenti e da cui essi vanno ripresi: l'*inventio* è un percorso (*via argumentorum*). Questa idea dell'*inventio* implica due sentimenti: da una parte, *una fiducia molto ferma nel potere di un metodo*, d'una via: se si getta la rete delle forme argomentative sul materiale, con una buona tecnica, *si è sicuri* di riportare il contenuto di un eccellente discorso; dall'altra, la convinzione che lo spontaneo, l'ametodico non porta a niente: *al potere della parola finale corrisponde un nulla della parola originale*; l'uomo non può parlare se non gli si fa partorire e per questo c'è una *techné* particolare, l'*inventio*[17].

Più prossima, se così posso esprimermi, e la lettura che Derrida compie di Ponge. In questo caso il filosofo francese si concentra su una breve poesia intitolata *Fable*:

15 *Ivi*, p. 16.
16 *Ivi*, p. 11.
17 R. Barthes, *L'ancienne rhétorique*, R. Barthes, Paris 1970, tr. it. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Bompiani, Milano 1972, pp. 59-60, corsivi miei. Analogamente H. Lausberg afferma: «La *inventio* non vie-

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 100

Par le mot *par* commence donc ce texte
Dont la première ligne dit la vérité
Mais ce tain sous l'une et l'autre
Peut'il être toléré ?
Cher lecteur déjà tu juges
Là de nos difficultés [...].
(APRES sept ans de malheurs
Elle brisa son miroir).

Commentando questo testo Derrida insiste soprattutto sull'istanza di incominciamento, di prima volta, con cui essa si apre, e al tempo stesso sul gesto della rottura dello specchio con cui essa si chiude:

> *Fable* dice l'allegoria, il movimento di una parola per passare all'altro, dall'altro lato dello specchio. Sforzo disperato di una parola infelice per oltrepassare lo speculare ch'essa stessa costituisce. Utilizzando un altro codice si direbbe che *Fable* pone *in atto* la questione della referenza, della specularità del linguaggio *o* della letteratura, e della possibilità di dire l'altro o di parlare *all*'altro […] fin da ora sappiamo che in ciò ne va giustamente della morte, di questo momento del lutto dove la rottura dello specchio è ad un tempo ciò che vi è di più necessario e di più difficile. Più difficile perché tutto ciò che noi diciamo, facciamo, piangiamo, per quanto tesi siamo verso l'altro, resta *in noi* […]. Ma è proprio per questo che la rottura dello specchio è ancora più necessaria[18].

Ecco, di nuovo, la sottolineatura della legge del narcisismo, ma anche dell'urgenza dell'apertura al suo al di là; *Fable*, questa «allegoria dell'allegoria»[19], si presenterebbe dunque come un'invenzione e più precisamente come una favola dell'invenzione, come se il racconto di una favola fosse l'unico luogo ove poter dire/pensare un'autentica invenzione:

> *Fable*, la favola di Francis Ponge s'inventa in quanto favola. Essa racconta una storia apparentemente fittizia, che sembra durare sette anni. E l'ottava riga lo ricorda. Ma innanzitutto *Fable* racconta un'invenzione, essa si racconta e si descrive da se stessa. Fin dall'inizio, si presenta come un inizio, l'inaugurazione di un discorso e di un dispositivo testuale. Essa fa ciò che dice, non accontentandosi di enunciare, come accade in Valery, in *Au sujet d'Eurêka*: '*Au commencement, etait la Fable*' […]. *Fable* è simultaneamente, grazie al movimento della sua sintassi, una specie di performativo poetico che *descrive* ed *effettua*, sulla stessa riga, il suo proprio generarsi […]. Se

ne rappresentata come un processo creativo (come in alcune poetiche moderne), ma come un ritrovamento per mezzo della memoria (analogamente alla concezione platonica del sapere): le idee adatte al discorso esistono già come *copia rerum* nell'inconscio o nel subconscio dell'oratore e devono solo essere richiamate alla memoria da un'abile tecnica e possibilmente da un continuo esercizio. La memoria viene rappresentata come una totalità di spazio, nelle cui singole parti ('luoghi', *topoi*, *loci*) sono distribuite le singole idee. Per mezzo di domande adatte (analogamente al metodo della maieutica socratica) vengono richiamati alla memoria i pensieri nascosti nei *loci*» (H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag, München 1967, tr. it. di L. Ritter Santini, *Elementi di retorica*, il Mulino, Bologna 1969, p. 30).

18 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 20.

19 *Ivi*, p. 21.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 101

> *Fable* è ad un tempo *performativa* e *constativa* fin dalla sua prima riga, allora questo effetto si propaga per la totalità della poesia cosi generata[20].

Ora, osserva Derrida, proprio nell'istante in cui si riconosce la peculiarità di questo testo in cui l'inventare viene ricondotto all'interno dell'ordine stesso della parola, ecco emergere la difficoltà che travaglia dall'interno ogni invenzione (si tratta ancora e sempre del nesso tra l'inventare ed il trovare):

> […] il concetto d'invenzione distribuisce i suoi due valori essenziali tra i due poli del constativo (scoprire o svelare, manifestare o dire ciò che è) e del performativo (produrre, istituire, trasformare). Ma tutta la difficoltà dipende dalla figura della co-implicazione, dalla configurazione di questi due valori. A tale riguardo *Fable* è esemplare fin dalla sua prima riga. Essa inventa grazie (*par*) solo all'atto d'enunciazione che al tempo stesso fa *e* descrive, opera *e* constata. La 'e' non associa due gesti diversi. Ciò che constata è il performativo stesso poiché quest'ultimo non constata nulla che gli sia anteriore o estraneo. Esso performa constatando, effettuando il constatare – e null'altro[21].

Poco oltre, dopo aver ricordato che un'invenzione non è mai una creazione nel «senso teologico di una creazione dell'esistenza come tale, *ex nihilo*»[22], Derrida conclude la sua lettura di Ponge affermando:

> In ogni caso la *Fable* di Ponge non crea nulla, nel senso teologico del termine (almeno in apparenza), essa non fa che inventare ricorrendo ad un lessico e a delle regole sintattiche, ad un codice in uso, a delle convenzioni alle quali si sottomette in un certo modo. Ma essa dà luogo ad un avvenimento, racconta una storia fittizia e produce una macchina introducendo uno scarto all'interno dell'uso abituale del discorso, disorientando in una certa misura l'*habitus* d'attesa e di ricezione di cui essa ha tuttavia bisogno; essa forma un inizio *e* parla di questo inizio, e, all'interno di questo doppio gesto indivisibile, inaugura. È in ciò che risiede questa singolarità e questa novità senza le quali non ci sarebbe invenzione[23].

Attraverso la lettura di Leibniz Derrida si sofferma soprattutto sulla determinazione moderna dell'idea di invenzione; è questo il luogo in cui si verificherebbe quel gesto essenziale in forza del quale l'inventare verrebbe ricondotto e ridotto all'interno dell'atto, e soprattutto della logica, del "programmare": l'invenzione moderna sarebbe pertanto solo quella programmata o programmabile. È proprio all'origine di un simile gesto che bisognerebbe riconoscere Leibniz, anche Leibniz, sebbene per certi aspetti non tutto Leibniz.

Alcune delle pagine che Derrida dedica al filosofo tedesco sono raccolte sotto il titolo *Brevets: l'invention du titre*[24]; perché, si chiede il filosofo francese, dovendo parlare dell'invenzione, è necessario insistere sul "brevetto"? Ma perché questo termine è forse

20 *Ivi*, pp. 22-23.
21 *Ivi*, pp. 23-24.
22 *Ivi*, p. 35
23 *Ivi*, p. 36.
24 *Ivi*, pp. 39-42.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 102

> […] il miglior indice della nostra attuale situazione […] ciò che si chiama 'invenzione' da brevettare si trova così programmata, cioè sottomessa a potenti movimenti di prescrizione e di anticipazione autoritarie le cui modalità sono le più diverse. E ciò accade sia all'interno del cosiddetto campo dell'arte o delle belle arti, sia all'interno del dominio tecnico-scientifico. Ovunque il progetto di sapere e di ricerca è innanzitutto una programmatica delle invenzioni[25].

È questo uno degli aspetti essenziali dell'interpretazione derridiana che proprio per questo sente il dovere di concentrarsi su Leibniz:

> Tutta la politica moderna dell'invenzione tende ad integrare l'aleatorio all'interno dei suoi calcoli programmatici. Sia come politica della ricerca scientifica che come politica della cultura […]. Malgrado l'apparenza, ciò non è in contraddizione con il progetto leibniziano: si deve tener conto dell'aleatorio, bisogna dominarlo integrandolo come un margine calcolabile […]. Ecco ciò che tentano di fare tutte le politiche della scienza e della cultura moderne: programmare l'invenzione. Il margine aleatorio ch'esse vogliono integrare resta omogeneo al calcolo, all'ordine del calcolabile. Esso dipende da una quantificazione probabilistica e resta, si potrebbe affermare, all'interno dello stesso ordine e all'interno dell'ordine dello stesso. Nessuna sorpresa assoluta. Si tratta di ciò che chiamerei l'invenzione dello stesso. È ciò che accade per ogni invenzione, o quasi[26].

Come già ricordato, ad avviso di Derrida questa declinazione moderna del concetto "invenzione" è solidale, anche se non del tutto, con il "progetto leibniziano". A partire dal XVII secolo,

> […] forse tra Leibniz e Descartes, non si parlerà quasi più dell'invenzione come di scoperta disvelante di ciò che si troverebbe già presente (esistenza o verità), ma sempre più, anzi unicamente, come di una scoperta produttiva di un dispositivo che si può definire tecnico in senso ampio, tecnico-scientifico o tecnico-poetico. Non si tratta semplicemente di una tecnicizzazione dell'invenzione. Quest'ultima è sempre stata legata all'intervento di una *techné*, ma ora, all'interno di quest'ultima, è ormai la produzione – e non solo il disvelamento – a dominare l'uso del termine 'invenzione'[27].

All'invenzione "disvelante" il moderno avrebbe così sostituito l'invenzione "produttiva"; tale sostituzione avrebbe determinato, *ma contemporaneamente sarebbe stata essa stessa determinata da un metodo di ricerca*, da ciò che da quel momento bisogna più correttamente definire un "programma di ricerca". Derrida cita a tale riguardo la *Logique de Port-Royal*, ma poi anche osserva:

> Quando Leibniz parla di 'inventori della verità', è bene ricordare, come fa Heidegger in *Der Satz vom Grund*, che si tratta di produttori di proposizioni e non soltanto di rivelatori. La verità qualifica la connessione del soggetto e del predicato. Non si è mai inventato qualche cosa, cioè una cosa. Insomma, *non* si è mai inventato *niente*. A maggior ragione, all'interno di questo nuovo universo di discorso, non si è inventato un'essenza di cose, ma solo la verità come proposizione. E questo dispositivo logico-discorsivo può essere chiamato *techné* in senso largo. Perché? Ma per-

25 *Ivi*, p. 39.
26 *Ivi*, pp. 51-53.
27 *Ivi*, p. 42.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 103

ché non vi è invenzione che alla condizione di una certa generalità […]. Inventare è produrre l'iterabilità e la macchina per riprodurre, la simulazione e il simulacro[28].

Tuttavia vi è anche un altro aspetto del pensiero di Leibniz relativo all'invenzione che Derrida si preoccupa di sottolineare, ed è un aspetto che mi sembra essere decisivo ai fini della comprensione del vero movente che governa l'intera riflessione derridiana sul nostro tema. Il filosofo francese cita un passaggio dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (libro IV, capitolo XVI); scrive Leibniz:

> Ho detto più di una volta che sarebbe necessaria una *nuova specie di logica* che trattasse dei gradi di probabilità, poiché Aristotele nei suoi *Topici* non ha fatto nulla di ciò e si è contentato di mettere un po' in ordine certe regole popolari, distribuite secondo i luoghi comuni che possono servire in qualche occasione quando si tratti di amplificare il discorso e dargli verosimiglianza, senza prendersi la fatica di darci la bilancia necessaria per pesare le apparenze e formulare così un giudizio solido. Sarebbe bene che chi volesse trattare questo argomento, proseguisse lo studio dei *giuochi di azzardo* e generalmente desidererei che un valente matematico componesse un'opera ampia, ben ragionata e ben circostanziata intorno ad ogni sorta di giuoco, che sarebbe di grande utilità per perfezionare l'arte dell'invenzione giacché sembra che l'ingegno umano si riveli meglio nei giuochi che nelle attività più serie[29].

Commenta Derrida:

> Questi giochi sono giochi di specchio: sembra che in essi l'ingegno umano si 'riveli' meglio che altrove, così argomenta Leibniz. Il gioco tiene qui il posto di una *psyché* che fornirebbe all'inventiva dell'uomo la migliore immagine della sua verità. Come attraverso una favola immaginata, il gioco dice o rivela una verità. Ciò non contraddice il principio della razionalità programmatrice o dell'*ars inveniendi* come messa in opera del principio di ragione, ma ne illustra la «nuova specie di logica», quella che integra il calcolo delle probabilità. Uno dei paradossi di questa nuova *ars inveniendi* è che essa ad un tempo libera l'immaginazione e libera *dall*'immaginazione. Passa l'immaginazione e passa attraverso di essa[30].

3. *A proposito del desiderio d'inventare*

Perché, dunque, Derrida insiste sul tema dell'invenzione, raccogliendo addirittura sotto questo unico titolo articoli diversi elaborati in momenti diversi nel corso di un decennio? È lo stesso filosofo a rispondere:

> La mia questione è la seguente: perché la parola 'invenzione', questo termine classico, usato, consumato, conosce oggi una nuova vita, una nuova moda e un nuovo modo di vita? […]. Strano ritorno di un desiderio d'invenzione […]. È precisamente nell'intervallo tra questi significati (in-

28 *Ivi*, pp. 46-47.
29 G.F. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di D.O. Bianca, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1988, vol. II, p. 604.
30 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., pp. 54-55.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 104

> ventare/scoprire, inventare/creare, inventare/immaginare, inventare/produrre, inventare/istituire, ecc.) che abita la singolarità di questo desiderio d'inventare[31].

Il questa stessa pagina, in nota, nel ricordare un lavoro di Ch. Delacampagne[32], Derrida ritorna sulla *psiche* e precisa:

> Anche il razzismo è un'invenzione dell'altro, ma per escluderlo e rinchiudersi meglio nello stesso. *Logica della psiche, questa topica di identificazioni e di proiezioni meriterebbe un lungo discorso. È l'oggetto di questo libro, di tutti i testi che seguono, credo, senza eccezioni*[33].

Il senso dell'unità profonda di questa raccolta che mette insieme analisi e riflessioni diverse si precisa successivamente in relazione al tema della "decostruzione":

> La decostruzione o è inventiva o non è; essa non si accontenta di procedure metodiche, ma apre un passaggio, si mette in marcia e marca […]. Il suo passo (*démarche*) impegna un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'avvenimento, dell'avvento e dell'invenzione. Ma essa può fare tutto questo solo decostruendo una struttura concettuale ed istituzionale dell'invenzione che avrebbe bloccato qualcosa dell'invenzione, della forza dell'invenzione: come se si dovesse, al di là di un certo statuto tradizionale dell'invenzione, reinventare l'avvenire[34].

Eppure, che cosa potrà mai significare l'espressione «reinventare l'avvenire»? Derrida ha già risposto: si tratta di rimettere in moto, di sbloccare[35] l'invenzione dato che forse una certa tradizione di pensiero ha finito per sclerotizzare ciò che questo termine cerca di pensare e mettere in pratica. Di quale tradizione si tratta? Ad esempio, e forse soprattutto, di quella moderna; in tal senso

> […] sogniamo di reinventare l'invenzione al di là delle matrici a programma. Poiché, un'invenzione programmata è ancora un'invenzione[36]?.

Ecco, forse oggi si assiste allo "strano ritorno di un desiderio di inventare" proprio perché la logica del programma è giunta a pervadere ogni pensiero e ogni azione umani. Da questo punto di vista il "sogno" dell'invenzione e/o dell'immaginazione al potere sembra poter contrastare il potere della tecnica del programma e del programma come tecnica.

Tuttavia questo "sogno" o questo "desiderio" rischia sempre di trasformarsi in una trappola. In effetti la "reinvenzione" dell'invenzione *al di là del programma e del programma-*

31 *Ivi*, p. 34.
32 Ch. Delacampagne, *L'invention du racisme*, Fayard, Paris 1983.
33 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 34 (corsivo mio).
34 *Ivi*, p. 35.
35 Per usare un termine francese si potrebbe dire «*déclencher*», togliere il saliscendi (*chenche*) ad una porta per aprirla, ma in Normandia il termine viene anche usato popolarmente per indicare il parlare; a tale riguardo si veda soprattutto la lettura da parte di Derrida di *Nombres* di Ph. Sollers ora raccolta in J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 301-371.
36 J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, cit., p. 40.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 105

bile può avere qualche *chanches* solo a condizione ch'essa accetti il rischio ed il compito, ma anche i paradossi, di "una nuova specie di logica", quella logica, ad esempio, che, per riprendere la lettura derridiana di Leibniz, *libera l'immaginazione* (è la figura del gioco all'interno della quale, secondo il filosofo tedesco, l'umano in quanto umano si rivelerebbe con maggiore chiarezza)*, ma al tempo stesso sappia anche liberarsi dall'immaginazione*. In tal senso come negare che questa "nuova specie di logica" deve decostruire e sollecitare, insieme all'idea di "invenzione", anche il concetto stesso di psiche, quello "specchio chiamato psiche", aprendo così un "passaggio", ammesso che ciò sia possibile, in quella "logica della psiche" in quanto "topica di identificazioni e di proiezioni"?

A ben vedere è proprio a questo interrogativo che Derrida cerca di rispondere, e non solo con questo testo del 1987, ma con tutta la sua riflessione. In relazione allo specifico tema dell'invenzione l'"apertura" che il filosofo francese intende favorire perseguendo una «nuova specie di logica» può essere così circoscritta:

A. Si ricorderà che trattando del programmabile e dell'ordine del calcolabile, Derrida ha osservato che a questo livello non vi è «Nessuna sorpresa assoluta. Si tratta di ciò che chiamerei l'invenzione dello stesso. È ciò che accade per ogni invenzione, o quasi». Ora, a questa "invenzione dello stesso", all'invenzione che è sempre, o quasi, dello stesso, Derrida *non oppone* l'"invenzione dell'altro":

> […] l'opposizione, dialettica o meno, appartiene ancora a questo regime dello stesso. L'invenzione dell'altro non si oppone a quella dello stesso. La sua differenza fa segno verso un'altra venuta, verso quest'altra invenzione che sogniamo, quella del tutt'altro, quella che lascia venire un'alterità ancora non anticipabile e per la quale nessun orizzonte d'attesa sembra essere ancora pronto, disposto, disponibile. È necessario tuttavia prepararvisi, perché per lasciar venire il tutt'altro, la passività, un certo tipo di passività rassegnata per la quale tutto ricapitola nello stesso, non è adeguata. *Lasciar venire l'altro non coincide con l'inerzia disposta a qualsiasi cosa* […]. L'invenzione dell'altro, venuta dall'altro, certamente non si *costruisce* come un genitivo soggettivo, ma neppure come un genitivo oggettivo, anche se l'invenzione viene dall'altro. Quest'ultimo infatti non è né soggetto né oggetto, né un io, né una coscienza né un inconscio. Prepararsi a questa venuta dell'altro è ciò che si può chiamare decostruzione. Essa decostruisce precisamente questo doppio genitivo […]. Inventare significherebbe allora 'saper' dire 'vieni' e rispondere al 'vieni' dell'altro[37].

B. Il paradosso di quest'altra invenzione "sognata" – ed è forse questo il segno più evidente della "nuova specie di logica" – è che essa, per potere essere tale, non può e non deve in verità inventare nulla:

> Così l'invenzione sarebbe conforme al suo concetto, al tratto dominante del suo concetto e del suo termine, solo nella misura in cui, paradossalmente, l'invenzione non inventasse nulla […]. Poiché l'altro non è il possibile. Bisognerebbe dunque dire che la sola invenzione possibile sarebbe l'invenzione dell'impossibile. Ma un'invenzione dell'impossibile è impossibile, direbbe l'altro. Certo, ma è la sola possibile: un'invenzione deve annunciarsi come invenzione di ciò che non ap-

37 *Ivi*, pp. 53-54, il primo corsivo è mio.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 106

> pare possibile, poiché altrimenti essa non farebbe altro che esplicitare un programma di possibili, nell'economia dello stesso […]. La venuta aleatoria del tutt'altro, al di là dell'incalcolabile come calcolo ancora possibile, al di là dell'ordine stesso del calcolo, ecco la 'vera' invenzione […][38].

C. Il prepararsi alla "venuta aleatoria del tutt'altro" non coincide, per evitare la violenza di un'attività assimilatrice, con un'inerzia "disposta a qualsiasi cosa", ma con l'urgenza di uno spiccato rigore, quello relativo al doppio gesto già emerso a proposito dell'*ars inveniendi* di Leibniz. Infatti, si tratta da una parte, contro la logica del programma e contro la topica identificatoria e proiettiva che definisce una certa psiche, di liberare l'immaginazione, rompendo così gli schemi e dando prova di una vera spregiudicatezza nell'inventare; ma dall'altra parte si tratta anche e soprattutto di essere così inventivi e spregiudicati (spiccato rigore o rigore ad oltranza) da essere pronti a liberarsi dalla stessa (propria) immaginazione, dall'immaginazione che è sempre, o quasi – proprio come l'invenzione –, dello stesso:

> […] l'iniziativa o l'inventiva decostruttrice non può che consistere nell'aprire, nel dischiudere, nel destabilizzare le strutture forclusive per lasciare il passaggio all'altro. Ma non si fa venire l'altro, lo si lascia venire preparandosi alla sua venuta. Il venire dell'altro o il suo ri-venire è il solo sopravvenire possibile, *ma esso non si inventa*, anche se è necessaria la più geniale inventiva per prepararsi ad accoglierlo: per prepararsi ad affermare l'alea di un incontro che non solo non sia più calcolabile, ma che neppure sia quel incalcolabile ancora omogeneo al calcolabile, un indecidibile che appartiene ancora al travaglio della decisione. È possibile? No, senza dubbio, ed ecco perché è la sola invenzione impossibile[39].

D. Eccoci così giunti di fronte a ciò che più sopra chiamavo "inversione essenziale" e che Derrida riconosce come il fondo stesso dell'esperienza del soggetto. Quest'ultimo senza dubbio parla, decide, e persino immagina ed inventa, ma egli fa tutto questo, può fare tutto questo solo a partire dal non inizio della risposta, da quell'inizio che in quanto risposta non è mai ciò o colui che propriamente inizia:

> L'altro, proprio ciò che non si inventa, è dunque la sola invenzione al mondo, la sola invenzione del mondo, la *nostra*, ma nel senso che è quella che *ci* inventa. Poiché l'altro è sempre un'altra origine del mondo e *siamo noi da inventare*. E l'essere del *noi*, e l'essere stesso. Al di là dell'essere[40].

4. *Ancora sulla scrittura, vale a dire: come "prepararsi ad accogliere"?*

Il cuore della riflessione derridiana sull'invenzione può essere così finalmente individuato: l'unica vera invenzione è quella che riguarda l'altro, ma l'altro è proprio ciò che non si inventa, è ciò che non si può mai immaginare; in tal senso l'altro non lo si inventa mai e neppure lo si fa venire, poiché semmai lo si lascia venire preparandosi ad accogliere la sua

38 *Ivi*, p. 59.
39 *Ivi*, p. 60.
40 *Ibidem*.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 107

venuta. Ma come ci si può preparare ad accogliere, dato che è sempre possibile che proprio questa "preparazione" finisca poi per escludere e rifiutare ciò che invece dovrebbe accogliere? Ecco, così almeno a me sembra, *la questione che ultimamente Derrida solleva, ma anche la questione che travaglia la stessa riflessione di Derrida*: non è forse vero che l'attesa e la preparazione alla venuta dell'altro possono sempre trasformarsi nel principale ostacolo all'*accoglienza* del suo venire?

> Per tutto questo è necessario il performativo, *ma non è sufficiente*. In senso stretto, un performativo suppone ancora troppa istituzione convenzionale per riuscire a rompere il ghiaccio. La decostruzione di cui parlo inventa e afferma, lascia venire l'altro solo nella misura in cui, performativa, essa non lo è soltanto ma continua a perturbare le condizioni del performativo e di ciò che lo distingue tranquillamente dal constativo […] poiché è solo questa la cura che la impegna: lasciare venire l'avventura o l'avvenimento del tutt'altro […]. L'altro, ciò che non si inventa più[41].

Le ultime righe di questa conferenza intitolata *Psiche. Invenzione dell'altro* esplicitano l'obiezione implicitamente presente fin dalle sue prime righe:

> - Che cosa volete dire con questo? Che l'altro non sarà mai stato altro che un'invenzione, l'invenzione dell'altro?
> - No, che l'altro è ciò che non si inventa mai e che non avrà mai atteso la vostra invenzione. L'altro chiama a venire e ciò non avviene che a più voci[42].

Ma così l'obiezione permane; in effetti, quale è ultimamente la vera posta in gioco della complessa riflessione derridiana? A me sembra che a tale interrogativo si debba rispondere riconoscendo in tutta la sua opera – attraverso ma in una certa misura anche al di là di ogni enfasi sulla "*écriture*", sulla "*différance*", sulla "*dissémination*", sulla "*destinerrance*", sulla "*décostruction*", ecc. – *un'insistente riflessione sulle condizioni di possibilità/impossibilità dell'evento (dell'altro) in quanto evento (altro)*: si tratta di pensare e salvaguardare uno spazio affinché un evento, se e quando avviene, possa ancora avvenire, affinché l'apertura stessa all'evento dell'avvenire non sia, proprio dal pensiero che la pensa e fa di tutto per prepararsi ad accogliere, anticipatamente chiusa. È proprio in funzione di questa novità non inventabile e non deducibile (talmente indeducibile da dover essere considerata "impossibile") che bisogna sempre leggere l'insistenza derridiana sulla necessità di una pratica decostruttrice talmente rigorosa da essere tanto inventiva quanto critica nei confronti dell'idea stessa di invenzione. Intervenendo sull'idea di "Europa" e sul concetto di "pensiero" (filosofia) ad essa essenzialmente connessa, il filosofo francese ha così descritto la *performance* in cui si trova impegnata la propria riflessione:

> È 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. Non solo per cercare, al modo della ricerca, dell'analisi, del sapere e della filosofia, quello che

41 *Ivi*, pp. 60-61 (corsivo mio).
42 *Ivi*, p. 61.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 108

già si trova fuori dall'Europa, ma per non tracciare anticipatamente una frontiera davanti all'a-venire dell'*avvenimento*, a ciò che *viene*, a ciò che può darsi e che può darsi che venga da tutt'altra sponda[43].

L'"*écriture*" *in* Derrida, ma soprattutto *di* Derrida, non è forse proprio questa traccia che spera, sogna, lavora, inventa e fa di tutto per aprire e non chiudere, per prepararsi ad accogliere invece di escludere tracciando anticipatamente una frontiera davanti all'avvenire di ciò che, forse, viene?

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

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 109

Caterina Resta

OSPITARE LA MORTE

Esordio

Tre scene si aprono ai nostri occhi, dall'inizio alla fine del tempo, di quel tempo che ha consumato la stessa filosofia e i suoi discorsi. Fine, morte della filosofia. Sì, si tratterà anche di questo. È morto con Derrida non solo "l'ultimo degli Ebrei"[1] o "l'ultimo degli escatologisti"[2], come amava definirsi, ma anche certamente l'ultimo dei grandi filosofi del Novecento e non ce ne diremo mai abbastanza orfani.

Dunque vorrei proporre tre scene, tre sipari levati su tre dialoghi, su tre discorsi sulla morte (per la verità forse su quattro, se includiamo anche un decisivo intermezzo heideggeriano), ma i sipari si aprono su altri sipari che moltiplicano le scene, gli attori, le rappresentazioni. Impossibile contarli tutti.

Per finire, proporrò un epilogo, non una scena, ma la fine di tutto, nient'altro che un sipario che si chiude, la fine stessa del mondo.

E tuttavia, in realtà, si sarà trattato di un'unica *pièce*, forse in tre atti, di un unico, lungo monologo, di una sola voce recitante, attraverso la quale, come un ventriloquo, tutte le altre avranno parlato; da un'opera immensa e sterminata come una gigantesca piramide, nella quale Derrida ha disseminato la sua scrittura, trarremo queste voci che vi riecheggiano, frugheremo, trafugheremo, lettera sempre rubata, qualche pagina per comporre questa sceneggiatura che vorrei offrire in omaggio, che offro in dono anche a lui come segno del mio amore e della mia infinita gratitudine. Un lavoro teatrale o più probabilmente cinematografico, che potrebbe avere come titolo: *Derrida. La vie la mort*. Ma annuncerebbe tutt'altra cosa rispetto al genere: *Vita, morte e miracoli di Jacques Derrida* (è oggi più che mai in agguato il rischio di appropriazioni confessionali indebite, soprattutto ebraiche e cristiane. Bisogna temere i processi di beatificazione *post mortem*, almeno quanto quelli di dannazione cominciati già molto per tempo in vita).

Tre scene o tre atti, se preferite, tre dialoghi, tre filosofi condannati a morte, in punto di morte, sul letto di morte, già sul patibolo o di fronte al plotone d'esecuzione, colti, nell'istante della morte[3], a parlare della morte, a illustrare ciascuno la sua *thanatologia* e come sia ine-

1 J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington-J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 145.
2 *Ivi*, p. 74: "Sono sempre stato escatologico, per così dire, all'estremo, sono l'ultimo degli escatologisti".
3 M. Blanchot, *L'istante della mia morte*, tr. it. di P. Valduga, "aut aut", 1995, 267-268. Su questo testo si soffermerà con particolare attenzione J. Derrida (*Dimora. Maurice Blanchot*, tr. it. di F. Garritano, Palomar, Bari 2001).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 110

ludibile giungere a questo appuntamento, arrivarci per tempo, per quanto sempre in un certo fuori tempo, prendendosi cura, preoccupandosi della morte in ogni momento della vita.

1. *Prima scena.* Apprendre à vivre enfin

Prima scena, l'ultima, in ordine di tempo, quella a noi più vicina. Nella primavera del 2004 Jean Birnbaum registra un'intervista con Derrida, che apparirà su "Le Monde" il 19 agosto 2004. Immediatamente dopo la morte del filosofo, nella notte del 9 ottobre dello stesso anno, l'intervista sarà ripresa in forma più o meno parziale da quasi tutti i giornali francesi ed esteri.

Nate come un testamento – Derrida era già gravemente ammalato e perfettamente consapevole di avere ormai i giorni contati – queste poche pagine hanno finito con l'assumere e riassumere forse per intero il suo gesto filosofico. Fin dall'inizio esse si interrogano sulla fine senza reticenza, di più: a darne testimonianza.

L'avvio è dato da una citazione – piuttosto enigmatica – tratta dall'*incipit* di *Spettri di Marx*, testo che risale al 1993, precisamente dal suo *Esordio*: "Qualcuno, voi o io, si fa avanti e dice: *je voudrais apprendre à vivre enfin*"[4]. "*Apprendre*" significa, al contempo, imparare ed insegnare e Derrida gioca su questa ambivalenza:

> Si può imparare a vivere? si può insegnarlo? Attraverso la disciplina o l'apprendimento, con l'esperienza o con la sperimentazione, si può imparare ad accettare, meglio, ad affermare la vita? […]. No, non ho mai *imparato a vivere*. Non del tutto! Imparare a vivere dovrebbe voler dire imparare a morire, a prendersi in carico, per accettarla, la mortalità assoluta (senza salvezza, né resurrezione, né redenzione, né per sé, né per l'altro). Da Platone in poi ecco l'antica ingiunzione della filosofia: filosofare è imparare a morire. Io credo a questa verità senza obbedire a essa. Sempre meno. Non ho imparato ad accettarla, la morte […]. Resto ineducabile quanto alla saggezza del saper-morire. Non ho ancora appreso o acquisito nulla a questo proposito[5].

Il filosofo morente, condannato a morte, si fa avanti e confessa – sì, perché questa prima scena che vi propongo si apre proprio su di una confessione che è, al tempo stesso, un testamento e una testimonianza – il proprio fallimento, l'inanità dei propri sforzi.

Certo, la filosofia dovrebbe servire almeno a questo, ad essere maestra di vita, dovrebbe insegnare a vivere, il saper vivere, e innanzitutto, poiché è certo la cosa più difficile, a saper morire. Da Platone a Heidegger risuona questo convincimento: la vita degna d'essere vissuta è quella che sa affrontare la morte. Ora, proprio in punto di morte, giunto al termine della sua vita e del suo compito filosofico – per nulla, si badi bene, rinnegato! – Derrida ammette di non esserne venuto a capo: quanto più si avvicina la fine ineluttabile, tanto meno è convinto di aver imparato né a vivere, né tanto meno a morire, addirittura di non aver appreso *nulla*…

4 J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 3.

5 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, tr. it. di P.A. Rovatti-D. Borca, "aut aut", 2004, 324, p. 5.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 111

Per tutta la sua vita, qui come altrove, Derrida ammette di non aver fatto altro, infondo, che tentare di prepararsi a questo trapasso, di pensare alla morte come al pensiero più ricorrente, più ossessivo: "Non posso dirle come immagino la mia morte, l'immagino in tanti modi. Spendo tante risorse della mia immaginazione in questo che per decenza non ne riempirò le sue orecchie"[6], confessava in un'intervista trasmessa da "France Culture" tra il 14 e il 18 dicembre 1998, ancora un altro dialogo, scena dentro la scena.

Possiamo anche ricordare un'altra citazione e un altro dialogo, stavolta per lettera, nell'ennesimo gioco di *carte postale* con Catherine Malabou, cui confida in una missiva da Tunisi, tra il 19 e il 22 febbraio 1998:

> Sarei dunque pronto a morire? Avrò passato la mia vita a sforzarmi di accettare questo (la sola fonte per me, di ciò che 'accettare' potrebbe voler dire): bisognerà pure un giorno arrivarci, fare tutto il possibile per raggiungere questo bordo, e la mia vita si consuma a pensare che questa 'saggezza' non mi verrà mai, che non vi arriverò mai. Queste parole ('Adesso sono pronto') mi sorprendono come una lingua straniera un bambino smarrito, non mi vengono *da* me, questo vecchio codice non è mai stato il mio, vengono *su* di me – nel rifiuto, la protesta infinita, l'incomprensione radicale del 'si deve morire'[7].

L'anno prima, da Istambul, confessava alla medesima interlocutrice di non riuscire ad allontanarsi da casa per intraprendere i numerosi viaggi, senza pensare ogni volta di non farvi ritorno[8]. "Credente della morte"[9], come pure si autodefinisce, Derrida afferma di partire ogni volta con l'incrollabile certezza di non tornare mai più, come se ogni volta dovesse essere l'ultima volta. La stessa imminenza, la stessa ossessione viene rievocata in un altro dialogo, svoltosi a Torino, il 19 gennaio 1995; un'altra confessione, un'altra testimonianza: "Non penso che alla morte, ci penso sempre, non passano dieci secondi senza che la sua imminenza mi sia presente. […] In fondo, è questo che comanda tutto, tutto ciò che faccio, sono, scrivo, dico"[10].

Le citazioni si potrebbero moltiplicare e disseminare, al punto da poter dire che quello della morte non è solo il cruccio più riccorrente di Derrida – dell'uomo Derrida – ma forse il pensiero che ossessiona tutta la sua vastissima produzione filosofica – ammesso che questa distinzione sia fino in fondo legittima –, dall'inizio alla fine, dalla prima all'ultima parola, tanto da costituirne probabilmente il centro propulsore. L'intero lessico derridiano ne è intriso, da parte a parte: la traccia e la scrittura, l'archivio e la cenere, la posta, l'invio, l'indirizzo e la *destinerrance*, la legge, la responsabilità e la testimonianza, l'amicizia, il lutto e lo spettro, il dono e il perdono, il segreto, l'aporia, l'evento e l'impossibile – l'elencazione potrebbe ancora continuare – insomma tutte le parole di questa filosofia rivelano un inconfondibile gusto di morte e articolano una *thanatologia* senza precedenti.

6 J. Derrida, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, p. 68.
7 C. Malabou-J. Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire-Luis Vuitton, Paris 1999, p. 267.
8 *Ivi*, p. 15 (lettera del 10 maggio 1997).
9 *Ivi*, p. 17.
10 J. Derrida, *"Ho il gusto del segreto"*, in J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 105.

Una *thanatologia* che, tuttavia, riconosce come il pensiero della morte e di fronte alla morte debba scontare il suo limite, non abbia nulla da insegnare e niente che si possa apprendere. La morte, per Derrida, come già per Heidegger e per Blanchot, seppure per ciascuno con diverso accento, vista almeno dal bordo della finitezza, la morte senza salvezza, redenzione o resurrezione, è l'impossibile, quell'impossibile verso il quale il pensiero di Derrida, dall'inizio alla fine, ha profuso tutte le sue energie.

Se è da qui, allora, che bisogna cominciare, da questa consapevolezza del carattere infinitamente finito dell'esistenza, allora, forse, la filosofia può solo amare, desiderare, aspirare a questa saggezza, senza tuttavia mai poterla possedere. Apprendimento nel quale si consuma tutta una vita, fino alla morte, tra la vita e la morte, senza mai venirne a capo, al quale, tuttavia, non ci si può sottrarre.

Ma come imparare e da chi? Possiamo farcela da soli?

Ritornando all'*Esordio* di *Spettri di Marx*, Derrida scriveva:

> Ma imparare a vivere, impararlo *da sé*, soli, insegnar*si* a vivere *da sé* (‘*je voudrais apprendre à vivre enfin*’) non è, per un vivente, l'impossibile? Non lo vieta la logica stessa? Vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna. Non da sé, dalla vita attraverso la vita. Solamente dall'altro e attraverso la morte. In ogni caso dall'altro sul bordo della vita. […] Eppure niente è più necessario di questa saggezza[11].

No, non da sé, ma sempre a partire dall'altro si apprende quello che Derrida nega possa configurarsi esattamente come un “apprendimento” o un “insegnamento”. La vita non è una “disciplina” tra le altre, non si insegna in un corso universitario, non afferisce – almeno per ora – a nessun Settore scientifico disciplinare. La apprendiamo, forse, sempre al di là di un certo sapere. E mai nell'autoriflessività di una speculazione, dunque mai veramente da sé – anche se sempre, per altro verso, a partire da sé e da soli, dalla unicità di un'esistenza singolare. La vita – ecco chi ce la insegna: la morte. La morte maestra di vita. Si tratta di quella che Derrida chiama “un'eterodidattica tra vita e morte”[12]. Compito interminabile e che resta sempre da fare, sempre incompiuto e, al tempo stesso, da compiere. No, non si tratta di un *sapere*, in questo insegnamento-apprendimento, almeno non nel suo senso gnoseologico; non è in gioco un *conoscere*, bensì “è l'etica stessa”[13]. Il filosofo è sempre *davanti* alla morte, *avanti* alla morte, in anticipo su di essa che, d'altra parte, giungerà sempre troppo presto o troppo tardi. Il suo compito, il suo *dovere*, il suo imperativo categorico sarà quello di non stancarsi mai in questa rincorsa senza traguardo.

*Qualcuno, uno chiunque, si fa avanti, come rivolgendosi ad un altro interlocutore invisibile o forse solo a se stesso – come un dialogo dell'anima con se stessa –, e dice: “*Je voudrais apprendre à vivre enfin*”. Quasi fosse alla fine della vita e si accorgesse che, in fin dei conti, se ne sa sempre troppo poco, si brancola comunque nel buio. E allora è proprio al*

11 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 3-4.
12 *Ivi*, p. 4.
13 *Ibidem*.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 113

buio, al fondo della notte più oscura che chiede lumi, è proprio alla morte che si rivolge, apostrofandola in questo modo: "Ti prego, insegnami una buona volta a vivere. Tu sei l'unica che possa davvero farlo!". A metà tra la supplica, la preghiera e la protesta, non senza, forse, una certa stizza e comunque sempre più stremato, dopo tanto domandare senza avere ottenuto risposte, l'uomo si accorge di aver trascorso tutta una vita ostinandosi in questa domanda, rimanendo testardamente fedele non solo alle sue domande, ma anche alla "non-risposta assoluta"[14]*, della quale non ha mai voluto forzare il silenzio. Finché, alla fine, gli viene concessa un'*ultima *volta la parola, per formulare l'*ultima *domanda: "Forse questo è vivere, imparare a vivere?" – sta, probabilmente, per chiedere, ma non ne avremo mai la certezza perché, proprio in quel preciso istante, proprio mentre sta cominciando a parlare, la Morte, senza il tempo d'una risposta, lo sorprende, intimando il silenzio.*

Lasciarsi insegnare dalla morte la vita è un apprendimento che ciascuno deve compiere, scoprire passo dopo passo, da solo, ma che giunge sempre troppo tardi, almeno un istante dopo che il tempo è scaduto.

Questo avrebbe potuto narrare un racconto in perfetto stile kafkiano.
Qui cala il sipario della prima scena.

2. *Seconda scena.* Melete thanatou

Seconda scena, quella a noi più lontana, nel tempo, ma senza dubbio la prima, la "scena originaria" della filosofia.

Fedone racconta gli ultimi momenti della vita di Socrate, le ultime parole, scambiate con i suoi più affezionati discepoli, gli ultimi istanti di vita, anzi gli istanti della sua morte in cui, intorno al condannato a morte, si intrecciano, nel dialogo, le ultime domande, le ultime risposte. Domande escatologiche, rivolte, dall'estremo bordo della vita, a interrogare quella soglia e il passaggio, il passo al di là che sta per varcarla.

Il filosofo, il protofilosofo, condannato a morte, nell'istante della sua morte, si interroga sulla morte, sulla propria morte – e come potrebbe essere altrimenti, visto che a ciascuno è assegnata la propria morte? – ma, al tempo stesso, sui rapporti tra morte e filosofia. Tra la morte e il filosofo un dialogo dalla fine all'inizio interminabile, sulla soglia di quella porta aperta che in *Davanti alla legge*[15] è assegnata a ciascuno di noi, singolarmente, unicamente, e che si chiuderà solo alla fine della vita, almeno per Kafka, senza averla potuta varcare. Quasi che la legge impenetrabile non fosse altro che la legge della morte e non prescrivesse altro che la legge dell'Unico.

14 Sulla questione della "non-risposta assoluta" cfr. in particolare J. Derrida, *Passioni. "L'offerta obliqua"*, in Id., *Il segreto del nome. Chora, Passioni, Salvo il nome*, tr. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 121 e ss.

15 Su questo racconto nel racconto di F. Kafka, *Il processo* (tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 1978), Derrida si è soffermato in *Pre-giudicati. Davanti alla legge* (tr. it. di F. Vercillo, a cura di F. Garritano, Abramo, Cosenza 1996).

Scena paradossale in cui i consolatori si fanno consolare, in cui, piuttosto che asciugare le lacrime a chi trema nell'ultimo istante, sono confortati ed esortarti dal Maestro di vita ad apprendere, sì, ad apprendere l'*ultima* lezione, la prima e l'ultima, l'alfa e l'omega di tutto il suo insegnamento, di quell'insegnamento che con lui ha preso il nome di filosofia. Lezione di vita, lezione di morte da impartire di fronte all'estremo.

Condivisione dell'indivisibile, di ciò che separa non in parti, ma uno ad uno – ciascuno ha la sua propria morte, dirà, tra non molto, Heidegger – si apre una scena d'addio e di separazione, tra quanti affettuosamente circondano Socrate e lo accompagnano, senza tuttavia poterlo seguire fino alla meta dell'ultimo viaggio, e colui che si incammina, solo, il dipartito, pronto per l'ultima partenza. Senza ambasce, senza timori o tremori, senza che la morte faccia la benché minima paura. Sublime icona del Filosofo consapevole d'essere giunto al proprio traguardo senza tentennamenti, senza debolezze, senza cedimenti, prova, *estrema* prova, di un comportamento davvero virile e pieno di fermezza, frutto di un lungo apprendimento, di un incessante addestramento, durato tutta la vita, a morire: *melete thanatou*[16].

Scene di addii, tra le lacrime dei discepoli di Socrate ed i soliti schiamazzi di Santippe, sua moglie, accorsa con il figlio più piccolo. Platone non manca, neppure in questa drammatica occasione, di utilizzare la sua pungente ironia (e la sua omofilia): "Bastò che ci vedesse, Santippe, e attaccò la litania, e tutte le parole di circostanza che usano le donne: 'Oooh, Socrate, è finita: ti parleranno adesso i tuoi compagni, e tu con loro, poi mai più!'. Socrate diede un'occhiata a Critone. 'Critone' disse 'falla portare a casa'"[17]. Un'occhiata complice, basta solo una strizzatina d'occhio e i due uomini s'intendono al volo: bisogna sbarazzarsi al più presto di quella intrusa. Ma che avrà mai detto di male, Santippe, per meritare d'essere allontanata così in malo modo? Forse cose troppo "basse" e terra terra, troppo poco elevate, come dire: "ecco, guarda che tristezza, marito mio: sarà l'ultima volta che potrai ancora amabilmente conversare con i tuoi amici […]". Ne ha fatto una questione sentimentale, emotiva – come usano fare le donne – mentre invece di tutt'altro si tratta!

In procinto di morire, per una morte davvero degna di questo nome, mi raccomando, solo discorsi tra uomini, gli unici che siano davvero all'altezza, autorizzati a parlarne, a saperne davvero qualcosa, purché siano amanti del sapere, filosofi. Loro soltanto sanno che l'amore della sapienza è la cosa più importante della vita, l'unica arma per non temere la morte, e non va in alcun modo confuso con nessun altro genere di amore, soprattutto non con quello di cui sono esperte le donne – ammesso che meriti d'essere chiamato così.

Di fronte alla morte, alla morte del filosofo, almeno, la differenza sessuale farebbe differenza. La morte, la vera morte, la morte che solo il filosofo può aspettarsi, apprendere ed insegnare, non riguarda le donne, neppure se si tratta delle loro mogli, che anzi, proprio a partire da Socrate, sono state sin dall'inizio particolarmente bistrattate. Per tutte loro la morte – almeno dal punto di vista del Filosofo (e non solo socratico-platonico) – è poco più di un evento zoologico. Le donne non ne sanno nulla, è vero, eppure questo non-sapere, che

16 Platone, *Fedone*, 81a (si è utilizzata l'edizione a cura di E. Savino con testo originale a fronte, Platone, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1991, p. 343; la traduzione è stata in alcuni casi modificata).

17 *Fedone*, 60a (p. 279).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 115

dovrebbe dare da pensare, interroga silenziosamente la morte e la filosofia, non ha mai smesso di interrogarla.

Mi sono persa per strada. Parlare della morte può giocare questi brutti scherzi, può disorientare, fino a "non saper più dove andare". Non è forse questa l'esperienza dell'aporia[18]? Dell'aporia come della morte: *Holzweg*, strada che si interrompe, divieto di transito, accesso negato, non si passa, arresto, *arrêt de mort*[19], senza neppure marcia indietro.

Lungo la via che conduce il protofilosofo all'incontro con la morte, questa deviazione, quadro dentro il quadro, scena dentro la scena su cui il sipario si è alzato, per richiudersi immediatamente – fine dello spettacolo e della speculazione, almeno per *lei* – ci ha fatto certo perdere di vista l'essenziale. Intanto la recita di questo dramma continua.

Torniamo dunque alla sceneggiatura approntata da Fedone.

Socrate affronta con coraggio la morte, senza neppure rattristarsi, poiché consolato dalla certezza che, al di là della morte, un altro orizzonte si schiuda, ancora più promettente. Guarda la morte in faccia, ma non arretra, non si arresta di fronte a questo varco; esercitato com'è a fissarla negli occhi, non abbassa lo sguardo; è fermamente convinto che, oltre il buio, una luce che non acceca renderà finalmente visibile ogni cosa, senza più ombre, senza infingimenti[20].

Dunque questo sarà l'argomento dell'ultimo dialogo e l'estremo insegnamento del filosofo in punto di morte: "un uomo, che abbia dedicato tutta la sua vita alla filosofia, è sereno in punto di morte"[21]. Anzi, egli deve desiderarla, la morte, e augurarsi che giunga il più presto possibile, benché questo desiderio non lo autorizzi a fare da sé, ciò che solo dall'altro può venire: solo gli dèi possono liberarci da quelle catene che ci imprigionano alla vita. Per questo Socrate può definire "aspiranti alla morte" i filosofi, anelanti a esalare l'ultimo respiro. La morte è una questione pneumatica, poiché nell'ultimo respiro, il soffio vitale, l'anima, può finalmente abbandonare ciò che la soffocava e incatenava, il corpo, per passare a miglior vita. Da una vita all'altra, dalla vita del corpo a quella dell'anima, certo più promettente, dal sensibile all'intelligibile, dall'empirico al trascendentale: ecco che cosa taglierebbe in due con la sua falce la morte.

Ma l'anima come potrebbe rianimarsi dal corpo se già al suo interno non fosse stata allenata a prescinderne? Nell'esercizio filosofico, non disturbata dalle passioni del corpo, l'anima si desta alla verità, è in grado di prendere un po' le distanze, di respirare di tanto in tanto, assediata e frastornata com'è da mille turbamenti, sovente preda di quella con-fusione, di quella

18 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999. Alla centralità della questione dell'aporia – vera chiave di lettura di tutto il pensiero derridiano – è dedicato l'interessante e documentato lavoro di M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.

19 Cfr. M. Blanchot, *L'arrêt de mort*, Gallimard, Paris 1948 e la lettura – decisiva per il complesso della nostra trattazione – che ne fa J. Derrida in *Sopra-vivere* (tr. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, ora anche in *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000).

20 Sia detto per inciso, in una nota, nel registro, anche, dell'omaggio: Paolo, l'ebreo, il cristiano, il romano, ma, in questo caso, soprattutto il greco, ci è vicino, qui più che mai, a Roma, nei pressi della Basilica che porta il suo nome: *Prima lettera ai Corinti*: "Ora noi vediamo come in uno specchio, in enigmi, allora invece faccia a faccia; ora conosco in parte, allora conoscerò per intero" (1 *Cor*., *13*,12).

21 *Fedone*, 63e-64a (p. 289).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 116

commistione che la vincola al corpo. Il filosofo non può liberarla completamente in sé, né liberarsi del corpo che la opprime, non può dunque neppure attingere quella verità che è il risplendente oggetto del suo desiderio, la meta ultima del suo cammino. Può solo scorgere la via attraverso la quale avviare questo processo di liberazione dal corpo, del quale siamo schiavi:

> […] se vogliamo una buona volta avere lo sguardo limpido su qualcosa, dobbiamo staccarci dal corpo e contemplare con la sola anima le cose in sé. E sono certo che soltanto allora potremo avere ciò che desideriamo e che amiamo: la sapienza, ma dopo che saremo morti e non certo da vivi. […] Soltanto allora l'anima starà da se stessa, separata dal corpo: prima no[22].

Non posso dilungarmi, sono cose arcinote, quasi un rituale, un rito funebre che, fin dal suo primo giorno di vita, condanna la filosofia alla morte e chiede al filosofo di farsene l'officiante. Dunque taglio anch'io e vengo subito al punto.

Questa è allora la grande speranza con la quale Socrate affronta il suo tra-passo verso ciò che è puro, cammino di purificazione che monda da ogni immondizia del corpo, ascesi che fa ascendere l'anima, liberandola progressivamente dal carcere del corpo, fino al momento il cui la morte reciderà anche l'ultimo laccio: "non si chiama morte il distacco, la separazione dell'anima dal corpo[23]?". Il compito dei filosofi sarà allora quello di agevolare questo taglio, di prepararlo e di prepararsi a questo momento solenne, al suo fendente – tutta una vita, per tutta la vita – all'"istante della mia morte".

La morte, la separazione, la scissione, un sentiero che si biforca: da un lato un *soma* che come un involucro si disfa, dall'altro la *psyche* ansiosa di abbandonarlo. Esalare l'ultimo respiro, vorrà allora dire che solo ora, a partire da quell'attimo, si comincia davvero a respirare. Poiché la *psyche*, priva del corpo, non è destinata a svaporare, a dissolversi nel nulla, volando via come un soffio di vento o un po' di fumo[24]. "Un soffio intorno al nulla"[25] dirà, a proposito del canto, parecchi secoli più tardi, non un filosofo, ma un poeta, certo non meno iniziato ai misteri della morte.

Taglio davvero corto: siamo giunti alla fine.

L'esercizio filosofico consisterà dunque in questa pratica di separazione, in questa incessante *anticipazione* della morte già dentro la vita, lungo tutta la vita, fino a renderla il più somigliante alla morte. Morto vivente, quasi uno spettro, il filosofo, da vivo, deve fare il morto, senza lasciarsi catturare dalle lusinghe o dai timori, dai piaceri come dai dolori, da tutte le passioni che agitano la vita. L'amore della sapienza dovrebbe essere più forte di ogni delizia o ambascia che riguardi il corpo e sottrae al suo potere, ai suoi limiti, alla sua connaturata *vulnerabilità*. In una parola alla finitezza. Dal momento che, prigioniera nel corpo

22 *Fedone*, 66d-e; 67a (p. 297).
23 *Fedone*, 67d (p. 299).
24 È il timore di Cebete: *Fedone*, 69e-70a (p. 307).
25 Il riferimento è a uno dei *Sonetten an Orpheus* di Rilke, in cui, dopo aver affermato che "Gesang ist Dasein", cosa certo facile per un dio, ma assai ardua per noi, la cui esistenza, esposta alla caducità e alla finitezza, è svanire. Per noi "In Wahrheit singen ist ein andrer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind" (R.M. Rilke, *Sonetti a Orfeo I,3*, in *Poesie*, tr. it. di G. Pintor, Einaudi, Torino 1955, p. 41: "In verità cantare è altro respiro./È un soffio in nulla. Un calmo alito. Un vento").

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 117

del filosofo, l'anima è stata incessantemente esercitata a questo definitivo distacco, quando il corpo esala l'ultimo respiro, essa non è destinata a soffocare con questo, a disperdersi come un soffio di vento. Anzi, solo ora può davvero cominciare a vivere. *Mors tua, vita mea*: legge crudele, spietata, che fonda il dualismo occidentale e che consentirà, con il decisivo apporto di un cristianesimo platonizzato – come ha ben visto Nietzsche – di proiettare altrove, in un al di là, il mondo vero come la vera vita.

Imparare a morire è ciò che, in ogni caso, attraverso la filosofia, si deve apprendere, l'unica lezione di vita: "e questo non è altro se non rettamente filosofare e prepararsi serenamente a morire –: ebbene, non è forse preparazione alla morte, questa[26]?". La filosofia non sarà stata che *melete thanatou*, parola intraducibile e che meriterebbe infiniti richiami.

Derrida, che rilegge questo celebre passo del *Fedone* attraverso la lettura di Patočka, in *Donare la morte*[27] ne propone una suggestiva interpretazione, che si fa strada tra Heidegger e Lévinas. *Melete thanatou* sarebbe dunque il nome di quella disciplina che insegna a morire, che, anticipando la morte, fa della filosofia un esercizio della morte: "l'anima fa filosofia fin dal primo momento, e non viene investita dalla filosofia solo accidentalmente, poiché non è altro che questa vigilia della morte che veglia fino alla morte e su di essa"[28]. Benché stranamente non vi faccia, almeno in *Essere e tempo*, mai direttamente riferimento, Heidegger, nel suo tematizzare l'anticipazione della morte come tratto essenziale dell'essere-per-la-morte del *Dasein*, si collocherebbe nel solco di questi pensieri. Di più, la *Sorge*, la Cura stessa, che altro sarebbe se non cura della morte? *Melete thanatou* nominerebbe dunque, come la *meditatio* latina, non un semplice meditare sulla morte, ma una *pratica*, un esercizio preparatorio. Il verbo *melo* significa "darsi pensiero di", "mi sta a cuore", "sono sollecito" e *melete* ha anche il significato di cura, di un esercizio attento e riguardoso, di una occupazione che è soprattutto preoccupazione. Anticipandola premurosamente, il filosofo è sempre alla *vigilia* della morte, *vigila* senza posa, *veglia* su di essa, affinché l'anima si risvegli, non si addormenti, vinta dal torpore del corpo. Insonnia nel cuore della notte in cui, come un ladro, l'ultimo giorno può sempre annunciarsi.

In *melete*, in *epimeleia*, alla luce della *Sorge* heideggeriana, Derrida ci invita a percepire la preoccupazione, la *sollicitudo* della *Vulgata*, una ritrascrizione cristiana del tema platonico, peraltro autorizzata dallo stesso Heidegger che, nell'ultima nota del § 42 di *Essere e tempo* dedicato alla *Sorge*, nascosta ai margini e quasi sepolta tra le molte pagine di questo grandioso monumento funebre, scrive:

> Già nella Stoà *mérimna* era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento nella *Vulgata*, come *sollicitudo*. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica[29].

26 *Fedone*, 80e- 81a (p. 343).
27 J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, pp. 51-57.
28 *Ivi*, p. 53.
29 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 656. A proposito del decisivo ruolo giocato dal cristianesimo nell'analitica della morte di *Essere e tempo*, Derrida ha scritto: "né

Se pensiamo ai corsi *Sulla Fenomenologia della vita religiosa*[30] del 1920-1921, allora risulterà chiaro che, da Agostino, è a Paolo che dobbiamo tornare e all'interpretazione heideggeriana della vita effettiva, attraverso l'analisi fenomenologico-esistenziale delle prime comunità cristiane e della loro particolare modalità di vivere un tempo che precipita verso la sua fine.

La *Sorge*, in quanto *sollicitudo*, urgente e pressante richiamo alla e della morte, assomiglia, però, sempre di meno alla *melete thanatou* del *Fedone*, esercizio ascetico estremo che sorregge l'imperturbabile figura del filosofo, del Socrate morente. Da severa disciplina di morte, *melete thanatou*, la *cura* della morte non è più una terapia e neppure l'anticipazione della imminente e definitiva liberazione dell'anima, votata all'immortalità. È, invece, *angustia*[31].

Inquieto è il cuore del cristiano, ferita a morte dalla morte la sua anima. La morte è sovrana assoluta in questo mondo, che solo il Messia, morendo, potrà "redimere". Nel "ricordati che devi morire", in questo ritornante *memento mori*, non si placa l'angoscia di fronte alla fine, ma anzi cresce l'angustia di fronte ad un male che appare inestirpabile, inespiabile: la condanna alla finitezza dell'esistenza. L'antropologia greca conosce lo strapotere di Necessità, ivi compreso quello del limite; quella cristiana ha guardato fino in fondo il *vulnus* della creatura, ma tra i lembi di questa ferita si è introdotto un anelito inappagabile d'infinito. Per questo sempre inquieto è il suo prendersi cura della morte, una preoccupazione, una sollecitudine che non ne cancellano il timore e l'orrore, fino al rifiuto. Su questa morte si possono versare lacrime, senza per questo sembrare meno virili: sempre *contra spem*[32] è la speranza nella resurrezione, un risveglio che – e qui sta tutta l'abissale distanza sin troppo dimenticata dal platonismo – non riguarda l'anima, ma l'integrità e la singolarità di un'esistenza finita[33]. Come Lazzaro, tutti i cristiani sperano che giunga anche per loro l'esortazione: alzati, levati[34] dalla tua tomba, risorgi!

Resta il fatto che, da Platone a Heidegger, pur con le significative differenze che il cristianesimo introduce, la vita "autentica" è solo quella che anticipa la morte, che si misura costantemente con la morte. Se con Platone la filosofia aspira a insegnare a morire, poiché solo così la vita è *perfetta*, compiuta nel suo scopo, che è quello di negarsi, affinché l'ani-

il linguaggio, né l'andatura di questa analitica della morte sono possibili senza l'esperienza cristiana, o meglio giudaico-cristiano-islamica, della morte, di cui essa testimonia" (J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 69).

30 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

31 L'angustia viene riconosciuta da Heidegger come la *Stimmung* della vita effettiva del cristiano. Cfr. *ivi*, p. 138.

32 La paolina *spes contra spem* non indica un rapporto *dialettico* tra speranza e disperazione, ma dice che solo là dove si è persa ogni speranza, ci è dato sperare e che, se sperare ha un senso non banalmente illusorio o consolatorio, la speranza può rivolgersi solo all'insperabile. Sergio Quinzio, più di tanta teologia della speranza, ha saputo cogliere questo tratto.

33 Come ricorda a più riprese Sergio Quinzio, che ne ha fatto un punto dirimente del suo cristianesimo, solo una progressiva spiritualizzazione e un forte influsso platonico possono spiegare la traduzione – e il tradimento – dell'ebraica resurrezione dei morti nella greca immortalità dell'anima. Cfr. in particolare S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, in cui, non a caso, la prima enciclica dell'ultimo papa, Petrus II, si intitola appunto *Resurrectio mortuorum*.

34 Sul motivo della Resurrezione in quanto "levarsi del corpo" si vedano le preziose analisi, anche iconografiche, di J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri 2005.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 119

ma possa liberarsi dalla prigione del corpo, per il cristianesimo, invece, non basta l'amore della sapienza a garantire l'immortalità. Irredimibile è il *vulnus* della creatura e solo la morte del Figlio, offerto in sacrificio dal Dio-Padre, può annunciare, con la sua successiva resurrezione, che la morte può essere vinta. Dunque il cristianesimo espone l'umana fragilità della creatura di fronte alla propria finitezza, fino alla drammatica esperienza del più totale *abbandono*. Tanto più radicale è il momento chenotico, quanto più pressante l'ansia di redenzione e di salvezza che concernono l'aspettativa di una vita finalmente *integrale*. La *sollicitudo*, allora, non è – come la filosofia – una forma di *training auto*geno o di *auto*terapia, la cui *esemplarità* possa fungere da modello educativo: non ci si "salva" da sé, ma solo a partire dall'altro, dal dono dell'altro. Della sua morte, dono della vita. Ma perché questo abbia il benché minimo senso, il Crocifisso deve restare uno scandalo, non solo per l'ebreo, ma anche per il cristiano, poiché scandalosa è la morte *in quanto tale*, alla quale persino il Messia, fino all'ultimo, vorrebbe sottrarsi, implorando il Padre di risparmiargli di bere questo amaro calice. Fine ingloriosa, tra "sussurri e grida", lacrime e lamenti, ben lontana dalla compostezza della morte del saggio. Nessuna trionfalistica vittoria sulla morte in questa resurrezione che segue al grido più angoscioso e disperato, alla domanda che non ha trovato risposta: "Perché mi hai abbandonato?".

Eppure resta vero che imparare a vivere è possibile solo se si impara a morire: per questo la filosofia, fin dal suo sorgere, aspira a essere *melete thanatou*. Un esercizio forse impossibile, interminabile, eppure necessario, una *sollicitudo* che non si può insegnare e forse neppure apprendere, perché non si finisce mai d'impararla fino all'ultimo istante, di fronte all'altro, *a partire dall'altro*. Tutta una vita.

3. *Terza scena. "Io sono morto"*

Morire significa: sei già morto, in un passato
immemorabile, di una morte che non fu tua.

M. Blanchot, La scrittura del disastro

Terza scena, la più paradossale, quella di un'"esperienza non provata"[35]. Come testimoniarne?

Ancora un filosofo condannato a morte, sul punto di morire, stavolta non per cicuta, né di morte cosiddetta "naturale", ma nel modo più plateale, fucilato davanti a un plotone di esecuzione.

È quanto racconta Maurice Blanchot in un breve quanto folgorante racconto autobiografico, che ha per titolo *L'instant de ma mort*, cui Derrida dedica una lettura attenta e meticolosa, parola per parola, in *Dimora*. Sarà soprattutto questo paziente commento, più ancora del racconto di Blanchot, a interessarci in modo particolare.

Senza tentare neppure di riassumere, faremo solo alcune osservazioni preliminari. Per narrare un episodio *auto*biografico, Blanchot si serve di un espediente letterario, che intro-

35 "La morte impossibile necessaria: perché queste parole – e l'esperienza non provata cui si riferiscono – sfuggono alla comprensione?" (M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990, p. 85).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 120

duce subito una distanza, un elemento di estraneità tra sé, la voce narrante e il protagonista del racconto. Una voce fuori campo, quella del Narratore, racconta un evento di cui, evidentemente, è stato testimone. Siamo in Francia, alla fine della guerra. Un giovane uomo, lo "stesso" Blanchot, viene tratto a forza da alcuni soldati nemici fuori dalla sua dimora signorile, il Castello in cui abitava con i suoi familiari, e portato davanti a un plotone di esecuzione. Quando già tutti i fucili gli sono puntati contro e lui è ormai certo di non avere più scampo, per un contrattempo, riesce ad allontanarsi, a sottrarsi a quella morte ormai sentenziata. Ma da quel preciso istante, la sua vita cambierà.

Fine della storia. Niente di più banale, si potrebbe dire; non manca neppure il lieto fine. Di storie come queste, in ogni guerra, se ne potrebbero contare a bizzeffe. Ma se invece decidiamo di *dimorare*[36], di insistere e di sostare un po' più a lungo in questa storia, potremmo forse avvicinarsi a comprendere in che senso essa possa parlare di un'esperienza tutt'altro che banale, addirittura un'"esperienza non provata". Che cosa vi trova di così interessante Derrida, tanto da dedicare a questo sconcertante racconto un numero più che triplo di pagine? Forse la sua stessa *thanatologia*.

Anche in questo caso, senza poter seguire la minuziosità dell'analisi, cercherò, non senza violenza, di soffermarmi solo sugli aspetti più decisivi[37].

Che cosa ci insegna Blanchot, di che cosa rende testimonianza, peraltro una testimonianza impossibile, nel suo racconto autobiografico e non solo in esso, ma, con forse ancora maggiore insistenza di Derrida, in tutta la sua opera? Che cosa ha imparato, appreso, proprio a partire da quell'episodio che, solo dopo cinquanta anni e ormai in età prossima alla fine, ci ha voluto trasmettere? A che cosa allude quella enigmatica frase: "l'instant de ma morte désormais toujours en instance"[38], l'istante della mia morte ormai sempre in istanza, imminente, in corso?

Precisamente a questo: che la morte è innanzitutto, come altrove scrive Blanchot, "imminenza di ciò che è sempre già accaduto"[39]. Non "io sarò morto", ma "io sono morto"[40], già morto, anche se lo dico da vivo, anche se dirlo è assolutamente impossibile. Questo deve aver sperimentato – esperienza non provata – il giovane Blanchot nel boschetto in cui si era nascosto subito dopo essere incredibilmente scampato all'esecuzione della sentenza di morte. In qualche modo la morte non lo ha risparmiato, poiché ormai l'ha toccato, lo ha intaccato e, da quel momento, potrà essere solo un sopravvissuto. Auschwitz, del resto, non era lontana, né nel tempo né nello spazio.

36 Come ha notato Derrida, *demeurer* significa anche "rimandare a più tardi", il rinvio, il differimento, il ritardo, in un certo senso anche l'indugiare.

37 Oltre al testo di J. Derrida, *Dimora*, cit., conferenza del 1995, faremo riferimento anche ad alcune pagine di Id., *"Ho il gusto del segreto"*, cit., in cui Derrida si sofferma di nuovo sul racconto di Blanchot, che risalgono al novembre del 1994, il medesimo anno di pubblicazione del racconto di Blanchot.

38 Con questa frase si chiude il racconto di M. Blanchot, *L'istant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier 1994, p. 20.

39 M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, cit., p. 56. Cui fa eco quanto scrive Derrida: "L'incontro con la morte non è mai altro che imminenza, istanza, rinvio e anticipazione" (J. Derrida, *"Ho il gusto del segreto"*, cit., p. 78).

40 Questa paradossale affermazione compare nel racconto di E.A. Poe, *Il caso Valdemar*, in *I racconti*, tr. it. di G. Sardelli, Feltrinelli, Milano 1970.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 121

Caso assolutamente singolare, unico, ma proprio per questo esemplare, l'anacronia di questo tempo rivela quell'impossibile che la morte è per ciascuno. La morte ha già avuto luogo, in quell'istante che sfugge ad ogni calcolo di tempo possibile, in un passato che non è mai stato presente, e proprio per questo, come ripetutamente afferma Blanchot – e Derrida lo sottoscrive – non può compiere, porre termine, nel senso di concludere, una vita che è già finita e che può solo interrompersi in un punto, in un momento qualsiasi, sempre troppo presto e sempre troppo tardi per chiudere davvero la di-partita.

Sempre troppo presto, sempre anzitempo, prima del tempo. No, non è mai ancora tempo di morire. *De brevitate vitae*[41], come sapeva bene Seneca: morte sempre immatura e prematura che ci coglie sempre impreparati, come se avessimo tutta una vita davanti e potessimo disporre del tempo a nostro piacimento, di tutto il tempo che desideriamo. Mentre la morte ci sorprende quando meno ce lo aspettiamo, intenti a sciupare il nostro tempo come se ne avessimo a volontà, quando invece dovremmo vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo, e per questo si annuncia sempre con una certa incompiutezza e con una certa intempestività.

"La morte stessa – dirà Blanchot, per bocca del narratore, nel suo racconto – gli impedì di morire", come se morire gli fosse impedito proprio dalla morte, commenta Derrida. Non si è trattato di una resurrezione, non è il trionfo della vita sulla morte, "non si resuscita da questa esperienza della morte ineluttabile, anche se si sopravvive"[42], ma la morte che è già accaduta si rivela come potenza di incompimento, come incapace di porre un termine, di decretare la fine una volta per tutte. La morte sarà sempre solo questa proroga, questa attesa, l'imminenza di un incontro impossibile con una morte che non può mai arrivare ad arrivarmi[43], visto che di-parto al suo arrivo, che quando lei viene, alla fine, io sono già partito, non ci sono più: "accadere di una morte che non accade e non mi accade mai"[44]. Essa è il *chorismos*, come per Platone, ma qui non separa l'anima dal corpo, bensì l'io stesso appare diviso: "quanto separa le due identità egologiche non è niente meno che la morte stessa, vale a dire tutto, un mondo infinito. Entrambi muoiono, ma egli è morto, io sopravvivo, egli è sopravvissuto, io sono morto"[45]. Questa frattura segna il limite di un'esistenza mortale e finita, è l'iscrizione stessa della finitezza al cuore dell'esistenza. Nella totale esposizione alla morte, nell'istante di quella morte avvenuta, anche se non provata, mortalità e immortalità quasi si toccano, non perché si possa contare su di una vita eterna, ma perché solo un morto può forse essere immortale, dal momento che la morte lo ha già colpito:

> […] morto e *tuttavia* immortale, morto *perché* immortale, morto *in quanto* immortale (un mortale non vive), immortale *dal momento che* e *in quanto* morto, *mentre* e *per tutto il tempo che è morto*;

41 Cfr. L.A. Seneca, *La brevità della vita*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, tr. it. di A. Marastoni, Rusconi, Milano 1994.

42 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 139. Per il tema, così centrale in Blanchot, del sopra-vivere, si veda J. Derrida, *Sopra-vivere*, cit.

43 "Si è trattato forse dell'incontro della morte che è sempre solo un'imminenza, sempre solo un'*istanza*, sempre solo una proroga, un'anticipazione, l'incontro della morte come anticipazione, con la morte stessa, con quella morte, che è invece già accaduta ineluttabilmente: incontro fra ciò che sta per accadere e ciò che è accaduto" (J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 141).

44 *Ivi*, p. 142.

45 *Ivi*, p. 143.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 122

> perché una volta morti non si muore più e, secondo tutti i modi possibili, si è divenuti immortali. […] Quando si è morti, ciò non accade due volte: non ci sono due morti, anche se due muoiono. Di conseguenza solo un morto è immortale – in altre parole, gli immortali sono morti. Ciò che gli accade è l'immortalità, con la morte e come la morte, nello stesso istante. Non l'immortalità platonica o cristiana nel momento della morte o della Passione in cui l'anima infine si raccoglie ed abbandona il corpo, essendosi già esercitata nella filosofia secondo l'*epimeleia tou thanatou* di un *Fedone* pre-cristiano. No – è nella morte che l'immortalità si abbandona ad una 'esperienza non provata', nell'istante della morte, laddove la morte accade, dove *non* si è *ancora* morti per essere *già* morti nello stesso istante. Nello stesso istante, ma l'apice dell'istante si divide: non sono morto *e* sono morto. In quell'istante, sono immortale poiché sono morto: la morte non può più accadermi[46].

Questa immortalità, Derrida lo ribadisce, non è quella che viene da una vita oltre la vita e per questo eterna, ma proviene dalla morte e da una particolare anacronia che essa introduce: "L'immortalità della morte è tutto salvo l'eternità del presente"[47]. Si consuma e brucia in quell'attimo eterno, incommensurabile, in quello scarto tra la morte già avvenuta e quella che, proprio per questo, non potrà accadere una seconda volta e fa di ciascuno non un resuscitato, ma un redi-vivo, un sopravvissuto, appunto. Solo in quell'attimo estatico si rasenta qualcosa come un'immortalità, che subito diventa cenere, solo cenere da cui il morto-vivente non potrà più liberarsi, un patto stretto con la morte. Nell'istante di una morte già avvenuta e incredibilmente interrotta nel suo compiersi si danno insieme la storia di una "salvezza senza salvezza"[48], e, al contempo, anche l'inizio di ciò che Blanchot chiama il "disastro": "Da quell'istante in cui è morto senza essere morto, avrà la morte senza la morte e la vita senza la vita"[49].

A partire da questa interruzione, la morte si annuncia senza fine, senza termine, interminabile, impossibile. Vita senza vita e morte senza morte, conferma della finitezza. L'istante di questa morte non solo ha tagliato l'io, ma ha tagliato anche il tempo, in cui ha già da sempre introdotto una irriducibile anacronia, in virtù della quale esso appare sconnesso, disarticolato, *out of joint*[50], a causa di ciò che è accaduto senza accadere.

Da quel momento, che non appartiene al tempo e a nessuna cronologia possibile, una morte, quella che *dimora* "dentro" quel giovane divenuto ormai prossimo alla fine, non aspetta altro che d'incontrare l'altra morte, quella che ancora deve venire e che si aspetta da "fuori" di lui. Questo incontro, impossibile eppure necessario – non ci si aspetta altro che questo incontro:

> Ci sono due soggetti – due 'io', un 'io' che parla di un giovane, un 'io' diviso da ciò che è accaduto – così ci sono due morti, concorrenti. Una è in anticipo sull'altra, in controtempo […]; esse corrono l'una verso l'altra, l'una sull'altra, l'una incontro all'altra. Ciò che egli sa, ciò che immagina è che una morte corra *dopo* l'altra: corra, insegua e cacci, incalzi l'altra. […]. L'esisten-

46 *Ivi*. p. 144. Cfr. anche J. Derrida, *"Ho il gusto del segreto"*, cit., p. 79.
47 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 145.
48 *Ivi*, p. 153.
49 J. Derrida, *"Ho il gusto del segreto"*, cit., p. 85.
50 Su questa anacronia, che caratterizza il tempo come *evento*, Derrida si è soffermato in particolare in J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit. Per un approfondimento mi permetto di rinviare a C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 123

> za che gli rimane, piuttosto che questa corsa alla morte, è questa corsa della morte in vista della morte *per* non vedere venire la morte[51].

Non veder venire: l'unico modo di accogliere la morte, di lasciarla venire, di darle ospitalità, senza previsione o calcolo possibili, attesa senza orizzonte di attesa, evento inanticipabile, incalcolabile, imprevedibile, ogni volta singolare e unico, poiché solo là dove non si *pre-vede*, si dà, si dona la morte.

Queste due morti, questi due "io" inscenano un sorprendente dialogo, sul quale si conclude il racconto di Blanchot ed il commento di Derrida, in dialogo con lui, un dialogo che ha scandito tutta la sua vita, con continuità ed intensità forse ancora superiore a quello intrecciato con Lévinas o con Heidegger.

Due voci – la stessa divisa in due dalla morte – si dicono: "Io sono vivo. No, tu sei morto"[52]. Chi parla a chi? Chi è il morto e chi il vivo? Incessantemente le due attestazioni si scambiano di soggetto e l'uno potrebbe benissimo prendere il posto dell'altro: "ecco il colloquio, ecco il dialogo fra i due testimoni che sono ambedue lo stesso, in fondo, vivi e morti, morto-vivente"[53].

La vita la morte, senza neppure una virgola a separarle, l'una dentro l'altra, l'una inscindibilmente legata all'altra, da quando il taglio della morte già da sempre accaduto – la finitezza stessa – costituisce l'esistenza come sopra-vivenza. Di questa malattia mortale non cessiamo di morire vivendo. Per questo ci sarebbe negata la morte *stessa*, la morte "autentica" o "propria", per usare il lessico di Heidegger, la morte *in quanto tale*:

> Non c'è 'morte stessa', la morte stessa è propriamente interdetta.
> Per sempre interdetta.
> C'è soltanto, 'più precisamente', l'imminenza dell'istante della mia morte, l'imminenza della mia morte ormai sempre in corso[54].

Fine della storia. Tutt'altro che un lieto fine, dunque. Non solo ci è negato di vivere, ma ci è vietato persino di morire.

Non dobbiamo tuttavia pensare che ci sia in tutto ciò il minimo compiacimento per la morte, non dobbiamo riconoscervi i sintomi morbosi di una necrofilia. A testimoniare ulterior-

51 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 171; cfr. anche Id., *"Ho il gusto del segreto"*, cit., p. 87. Quanto l'idea blanchotiana di una morte già accaduta e, al contempo, sempre imminente sia in sintonia con il pensiero di Derrida, non si farebbe fatica a dimostrarlo anche attraverso una serie di citazioni che non riguardano direttamente Blanchot, come ad esempio questa, che riprende e chiarisce ancora di più il senso di questo non vedere venire: "È già accaduta, la morte è già accaduta. È questa l'esperienza della morte. E tuttavia, come la morte, l'evento, l'altro, è anche quello che non si vede venire, quello che si attende senza attendere e senza orizzonte di attesa. Poter anticipare è veder venire la morte, ma veder venire la morte è già essere immersi nel lutto, è già smorzare, poter cominciare a indebolire la morte a tal punto che questa non può più accadere" (J. Derrida, *Ecografie della televisione*, in J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 117-118)

52 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 172.

53 *Ivi*, p. 173.

54 *Ivi*, p. 177.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 124

mente l'intima adesione alla *thanatologia* blanchotiana, Derrida dice di lui, in occasione della sua (di Blanchot) morte, la medesima cosa che, come vedremo, dirà di se stesso, proprio nell'istante della sua (di Derrida) morte: "Maurice Blanchot non ha amato, non ha mai affermato altro che la vita, il vivere e la luce dell'apparire. Ne abbiamo mille testimonianze, sia nei testi, sia nel modo di considerare la vita, in cui ha *preferito* la vita fino alla fine"[55].

4. *Intermezzo. Heidegger: la possibilità* come *impossibilità*

Dopo aver commentato, più rapidamente di quanto farà nell'anno successivo, il racconto di Blanchot su cui ci siamo soffermati, in una conversazione del novembre 1994 – lo stesso anno dell'uscita del testo blanchotiano, che dunque doveva averlo molto colpito – Derrida osserva:

> Tutto quello che Heidegger dice del rapporto con la morte come possibilità dell'impossibile, è descritto da Blanchot in questa storia. In qualche modo, non c'è bisogno di aver rischiato la fucilazione per pensare e per dire la possibilità dell'impossibile[56].

Le celebri pagine di *Essere e tempo* che culminano nei citatissimi paragrafi sull'essere-per-la-morte, vero punto d'approdo di quest'opera mai terminata, interminabile, sarebbero tutte, per così dire, ricomprese, direi quasi *esemplificate*, nelle poche pagine di questa breve rievocazione autobiografica. Questo "caso personale" assumerebbe il ruolo di *esempio*, per cui la singolarità di ciò che è accaduto diverrebbe l'esemplarità, ossia l'universalità di un'apprensione, di un apprendere la morte che proprio Heidegger avrebbe messo in luce, senza bisogno di farne personalmente la prova, attraverso i concetti di anticipazione della morte e di possibilità dell'impossibile. Ma non solo. Proprio la *thanatologia* blanchotiana renderebbe possibile una diversa lettura della celebre affermazione heideggeriana secondo la quale "la *morte* si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*"[57] del *Dasein*, interpretata solitamente come l'unico modo, per il *Dasein*, di pervenire ad un'*appropriazione di sé*, ossia di assumersi in quanto se stesso. Senza poter riprendere qui, per evidenti ragioni, un tema così decisivo, sarà però il caso di chiarire meglio, attraverso lo stesso Derrida, il senso di questa strategia di lettura.

Se dunque la morte si rivela come la possibilità più propria del *Dasein*, l'unica in grado di ricondurlo a quel se stesso che ha da essere, allora, prosegue Heidegger, "se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità"[58] e per questo la morte non è qualcosa che lo attenda alla fine della vita, ma è già da sempre all'orizzonte; non a caso Heidegger impiega il termine *imminenza* per descrivere il suo incombere. Questa imminenza – così come Derrida la

55 J. Derrida, *A Maurice Blanchot*, in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zanini, Jaca Book, Milano 2005, p. 288.
56 J. Derrida, *"Ho il gusto del segreto"*, cit., p. 91.
57 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379.
58 *Ibidem*.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 125

interpreta – è innanzitutto il necessario movimento di anticipazione della morte, del tutt'altro da sé, ancor prima dell'incontro finale, affinché l'Esserci possa pervenire a se stesso, ma, proprio per questo, è innanzitutto un "attender*si* attendendo nello stesso tempo se stessi, precedendo se stessi come se si avesse appuntamento con un se stesso che si è e che non si conosce"[59], benché sia il suo più proprio. La morte, ciascuno se l'aspetta, ma qui si tratta di un aspettar*si*, di un anticipare quel che ci vede sempre in ritardo – ancora una corsa della morte già stata all'incontro con la morte che viene. Bisogna giungere all'appuntamento con se stessi per tempo, non perdere tempo – come suggeriva Seneca – smarrendosi nell'inautenticità del Si, che non ha coraggio davanti alla morte e cerca scappatoie, vie di fuga[60].

"Insomma, non bisogna perdersi in chiacchiere, non c'è tempo da perdere" – bisbiglierebbe senza sosta, come un disco incantato, la morte anticipata nelle orecchie dell'Esserci – "altrimenti giungerai troppo tardi all'appuntamento e la morte ti sorprenderà impreparato, senza aver potuto diventare ciò che hai da essere". È chiaro: l'appuntamento con la morte, per Heidegger, è l'ora della verità, ma quale verità ci aspetta alla *fine*, alla quale dobbiamo esercitarci fin dall'inizio? La *Sorge* – lo abbiamo già visto – non è, infondo, che *melete thanatou*, cura, *sollicitudo*, preoccupazione della morte. Quale verità aspettarsi dalla morte? Quale verità ci si rivela su noi stessi, su quello "stesso" che non siamo mai propriamente e che proprio alla morte chiediamo di farci assumere, come se la morte fosse il solo specchio in grado di restituire ad un Esserci incapace di assumersela la sua *vera* identità, di dirgli chi *propriamente* è. E questa non deve essere pensata come un'apocalissi finale, ma come un'escatologia quotidiana: ogni momento *deve* essere vissuto – e come non sentire in questo *deve* il tono *etico* della *thanatologia* heideggeriana? – come l'istante della mia morte. Attender*si* la morte sarà dunque, al suo cospetto, non cessare di chiederle: chi sono io? Chi è quell'io che io sono senza mai esserlo, ma solo dovendolo senza posa diventare? Di attendere, di attendersi da lei una risposta, una risposta che sia *unicamente rivolta a me*, sulla quale, lei, preferisce mantenere il più assoluto riserbo. È questo ciò che connota un'esistenza ed è per questo che la morte è "sempre mia". In questa chiave, per cui l'estrema appropriazione si capovolge nell'espropriazione più radicale, andrebbe interpretata l'insistenza di Heidegger sul fatto che "nella misura in cui la morte 'è', essa è sempre essenzialmente la mia morte"[61].

Il dono della morte sarebbe dunque il dono stesso dell'io, non della sua *identità*, ma della sua *singolarità* e *unicità*, tanto che si può certo morire *per* un altro, offrire e sacrificare la propria vita per un altro, ma mai morire al suo posto:

59 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 58.

60 È quanto, com'è noto, sostiene Heidegger. Se "l'angoscia davanti alla morte è angoscia 'davanti' al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 380), essa fa parte della stessa gettatezza dell'Esserci, ne manifesta, anzi, la *Stimmung* fondamentale, benché quest'ultimo abbia la propensione nella sua quotidianità a fuggire davanti al proprio essere-per-la-morte: "Tentazione, tranquillizzazione ed estraniazione, caratterizzano il modo di essere della *deiezione*. L'essere per la morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una *fuga* costante *davanti ad essa*. L'essere-per-la-morte assume la forma di una *diversione dinanzi alla morte*, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento" (*ivi*, p. 384).

61 *Ivi*, p. 364.

> […] bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui – è questo l'approssimarsi della morte – l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. […] Fare l'esperienza della propria singolarità assoluta e apprendere la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. La mia insostituibilità mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte[62].

Essere-a-morte non può voler dire che questo, non poter mai morire al posto dell'altro, potergli dare o salvare la vita, forse, persino al prezzo della mia, ma mai, in nessun caso, per questo, sottrarlo, con la mia, alla sua morte: un "mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità"[63]. A nessuno può essere risparmiata la sua morte che, prima o poi, poco importa, fatalmente lo attende. Solo un dio lo potrebbe.

Questa morte è sempre-mia poiché nessuno può assumersela al mio posto: "a ciascuno tocca prendere la sua morte *su di sé*"[64]. Dunque è dalla morte e solo a partire dalla morte che si costituisce il se stesso della *Jemeinigkeit*; è il suo dono – dono di morte – il dono di una singolarità unica e insostituibile. La morte nomina "l'insostituibilità stessa della singolarità assoluta"[65], il fatto che, secondo la formula lévinassiana che Derrida fa propria, "tout autre est tout autre"[66], nel senso che ciascuno è irriducibilmente altro per l'altro come per se stesso.

La morte: il luogo della verità del *Dasein*, l'unica possibilità, per lui, di cogliere il segreto[67] di ciò per cui è unico, irriducibile nella sua assoluta singolarità. Ma di quale verità si tratta? E in che senso la morte sarebbe la possibilità *più propria*?

Attraverso Blanchot – come dicevamo – Derrida suggerisce che forse, contrariamente a quanto solitamente si sostiene, è possibile leggere l'essere-a-morte del *Dasein* non nel senso della possibilità di una riappropriazione di sé, ma del suo opposto, se è vero che questa possibilità, la *più propria*, è dichiarata da Heidegger *impossibile*.

Se, come abbiamo visto, la morte è la possibilità più propria del *Dasein*, se questa possibilità è quella entro la quale già da sempre ci troviamo gettati, fin dal primo istante di vita – e si tratterebbe dunque solo di *assumersela* per quello che è, la più propria, poiché dalla possibilità della morte, da quella possibilità del tutto particolare che è la morte, dipende anche la verità di noi stessi –, allora come intendere le paradossali affermazioni di Heidegger riguardo a questa specifica possibilità? Senza qui poter approfondire e seguire nei dettagli la minuziosa analisi che Derrida svolge, ricordiamo solo schematicamente gli snodi decisi-

62 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 78. Da questo punto di vista, l'interpretazione data da Lévinas a proposito della "propria morte" heideggeriana apparirebbe, secondo Derrida, quanto meno riduttiva (cfr. *ivi*, p. 79 ss. e Id., *Aporie*, cit., p. 34 ss). Per quanto riguarda Lévinas, si veda in particolare E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996.

63 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 80.

64 *Ivi*, p. 81.

65 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 20.

66 Per un approfondimento di questa formula, ricorrente nei testi più recenti di Derrida, si rimanda soprattutto a J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 115-144.

67 Si allude qui, senza poterla sviluppare, alla tematica del "segreto assoluto" che Derrida ha affrontato soprattutto in testi come J. Derrida, *Passioni*, cit.; Id., *"Ho il gusto del segreto"*, cit.; Id., *Donare la morte*, cit.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 127

vi: 1) la morte è quella particolare possibilità in quanto *poter*-non-esserci-più del *Dasein*[68]: essa è dunque, in primo luogo, possibilità *dell'*impossibile; 2) questa possibilità è una possibilità che va "sopportata" *come tale*, ossia come pura possibilità che non si risolve nel reale: "la morte, in quanto possibilità, non offre niente 'da realizzare' all'uomo e niente che esso possa *essere* come realtà attuale"[69]; 3) proprio per questo Heidegger la definisce "la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci"[70], non solo nel senso di una "possibilità dell'impossibilità [*Möglichkeit der Unmöglichkeit*]"[71], ma innanzitutto della "possibilità *in quanto impossibilità* [*Möglichkeit* als die der Unmöglichkeit] *dell'esistenza in generale*"[72]. Dunque la morte non è semplicemente la possibilità *dell'*impossibilità, ma – sottolinea Derrida – la possibilità *come* impossibilità.

Siamo giunti al cuore dell'aporia, là dove non si sa più dove andare a finire – è il caso di dirlo – dove la via che conduce alla morte si arresta – *arrêt de mort* – a causa di un interdetto che decreta una intransitabilità. Ciò consente, secondo Derrida, di rovesciare tutta la prospettiva – quella per lo più invalsa nella critica – del discorso heideggeriano sulla morte. Sarebbe quanto lo stesso Blanchot, ancor prima del suo racconto autobiografico, avrebbe tentato di leggervi. Come infatti pensare questa possibilità *come* impossibilità e, soprattutto, quali effetti potrà avere sul tentativo del *Dasein* di assumere se stesso attendendo*si* alla morte, prendendosene cura in ogni istante? Poiché se la possibilità da cui il *Dasein si* aspetta, aspetta se stesso, il suo proprio, si dà *in quanto* impossibile, non sarà allora l'intero tentativo della riappropriazione di sé ad essere radicalmente minacciato?

Che non si tratti, secondo Derrida, semplicemente del paradosso di una possibilità *dell'*impossibilità, ma dell'aporia di una possibilità *come* impossibilità, comporterebbe che la possibilità *più propria* sia, al tempo stesso, in quanto impossibilità, la *meno propria*, la più espropriante. E ciò potrebbe avere effetti a catena sconvolgenti per tutta l'analitica esistenziale di cui forse lo stesso Heidegger non avrebbe tenuto fino in fondo conto, implicando non meno che l'impossibilità di ogni *in quanto tale*:

> […] dovremo chiederci infatti come una possibilità (la più propria) *in quanto impossibilità* possa ancora mostrarsi *in quanto tale* senza contemporaneamente scomparire, senza che il 'come tale' *svanisca in anticipo* e senza che la sua scomparsa essenziale faccia perdere al *Dasein* tutto ciò che lo distingue[73].

68 "Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. II, p. 333). Nell'edizione italiana, Chiodi traduce: "La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379).

69 *Ivi*, p. 395.

70 *Ivi*, p. 379.

71 *Ivi*, p. 395.

72 *Ibidem*.

73 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 62. Ciò comporterebbe anche l'impossibilità di poter nettamente distinguere i differenti tipi di morte che caratterizzerebbero, secondo Heidegger, i diversi viventi, in primo luogo distinguendo l'uomo dall'animale. Sull'animalità e sulla difficoltà di porre una netta demarcazione tra l'animale e l'uomo, Derrida si è insistentemente soffermato in più occasioni; cfr. ad esempio J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006 (tr. it. parz. di G. Motta, *L'animale che, dunque, sono*, in "Rivista di estetica", 1998, 8.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 128

Dunque, essere-a-morte, per il *Dasein*, non può voler dire altro che confrontarsi con un possibile che, *in quanto* impossibilità, decreta "la scomparsa, la fine, l'annientamento del *come tale*, della possibilità del rapporto con il fenomeno *come tale* o con il fenomeno del 'come tale'. […] Niente meno che la fine del mondo, a ogni morte, ogni volta che ci attendiamo di non poterci più attendere"[74].

Bisogna dunque pensare, suggerisce Derrida, la possibilità dell'impossibilità come aporia:

> L'aporia è l'impossibile stesso? Si dice infatti che l'aporia è l'impossibilità, l'impraticabilità, il non-passaggio: qui il morire sarebbe l'aporia, l'impossibilità di essere morti, di vivere o piuttosto di 'esistere' la propria morte e insieme di esistere una volta morti, cioè, nel linguaggio di Heidegger, l'impossibilità per il *Dasein* di essere ciò che è, dove è, qui, *Dasein*[75].

L'impossibile che si rivela come *estrema* possibilità produrrebbe un limite insormontabile, un "non-accesso alla morte come tale"[76], a causa del quale, piuttosto che all'appropriazione di sé, la *melete thanatou* rivelerebbe l'originaria e irriducibile espropriazione di sé proferita come una sentenza di morte: "Se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, diviene la possibilità più impropria e più espropriante, la più inautenticante"[77].

Essa assume il nome della stessa finitezza, che espropria per sempre e sin dall'inizio il *Dasein* di quel se stesso che pure è chiamato ad assumere. Fine dello Stesso, dell'*in quanto tale*, fine, anche, come Blanchot ha sempre affermato[78], della stessa fine: da questo momento non si finirà mai di finire. Aspettare la morte, aspettarsela nell'anticipazione, attendersi la morte – sempre anche, lo abbiamo detto, un attendere *ad* essa ed un attender*si* in essa – sarà mancare all'appuntamento, non arrivarci mai per tempo. L'impossibile come sentenza di morte si annuncia allora come potenza di incompimento.

Si dovrà forse per questo restare delusi? Non è anche questa una rivelazione circa l'esistenza, che la morte ci dona, ai limiti della verità?

Su questa domanda cala il sipario della terza scena.

Epilogo. La fine del mondo

"Esperienza non provata" – diceva Blanchot –, la morte, rivelandosi come impossibilità del come tale, dell'apparire come tale, è dunque anche ciò che si rifiuta al presente e alla presenza. Da questo punto di vista, niente sarebbe più sbagliato che pensare l'anticipazione della morte come una *presentificazione*. È questo valore di presenza che Heidegger vuo-

74 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 65.
75 *Ivi*, p. 63.
76 *Ivi*, p. 66.
77 *Ivi*, p. 67.
78 "Quando Blanchot dice incessantemente il morire impossibile, l'impossibilità, purtroppo, del morire, nella forma di un lungo lamento e non del trionfo della vita, dice la stessa cosa e insieme tutt'altra cosa rispetto a Heidegger" (*ivi*, p. 66).

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 129

le scongiurare quando sostiene l'altro paradosso di una morte che, pure essendo sempremia, pur non potendo che riguardare ciascuno nella sua insostituibile singolarità, tuttavia, d'altra parte, non possiamo direttamente sperimentare in quanto tale. "Io sono morto": nessun uomo, tranne il Risorto, potrebbe pronunciare una simile proposizione e soprattutto darne testimonianza in *quanto tale*.

Sarà solo a partire dall'altro, dalla morte dell'altro che potrò farne esperienza, senza tuttavia poterla mai sperimentare direttamente su di me. Ma – suggerisce Derrida – ciò non introduce sin dall'inizio l'altro nel luogo più riposto dell'io? "La morte dell'altro, questa morte dell'altro in 'me', è, in fondo, la sola morte nominata nel sintagma 'la mia morte'"[79].

Dunque, solo a partire da quello che Derrida chiama un "lutto originario"[80] – altro nome per dire l'ospitalità – si istituisce il mio rapporto con me stesso, dal momento che la morte dell'altro, essendo l'unico accesso all'esperienza della morte, si rivela anche come passaggio ineludibile per arrivare fino a me. Pur sempre mia, la morte mi viene sempre dall'altro, a partire dall'altro; insinuandosi in quell'io che ancora devo diventare, vi introduce già da sempre un'alterità irriducibile, un'alterazione di cui è impossibile liberarmi poiché, senza l'altro, smarrirei anche ogni possibile accesso a me stesso. Per questo Derrida può parlare di un "lutto originario", dal momento che la stessa costituzione dell'io è *eterologica*, istituendosi solo attraverso la morte dell'altro, mediante quella introiezione dell'altro in me che Freud ha individuato quale meccanismo fondamentale del lutto e della sua elaborazione.

Ecco perché l'amicizia diviene il luogo privilegiato in cui farne la prova e il lutto si rivela "la respirazione stessa dell'amicizia, l'estremo della sua possibilità"[81], fin dal primo momento, fin dal primo istante, in cui sappiamo che uno dei due morirà davanti all'altro, mai della stessa morte, in questa irriducibile dissimmetria e diacronia, nell'incommensurabilità più assoluta, ma pure nella condivisione di ciò che ci divide, che viene a separarci, della nostra, ciascuno la sua, radicale finitezza, tanto che non potrebbe darsi amicizia senza questa coscienza della finitezza.

Che altro può voler dire, infatti, l'amicizia?

> […] avere un amico, guardarlo, seguirlo con gli occhi, ammirarlo con amicizia, significa sapere con intensità crescente e anticipatamente ferita, sempre insistente, sempre più indimenticabile, che uno dei due vedrà fatalmente morire l'altro. Uno di noi – ognuno se lo dice – uno di noi due, verrà quel giorno, guarderà un se stesso che non vede più l'altro e per un certo tempo lo porterà ancora dentro di sé, seguendo con gli occhi, senza vederlo, un mondo sospeso a qualche lacrima unica, ogni volta unica, attraverso la quale tutto ormai, il mondo stesso, verrà quel giorno, verrà a riflettersi tremulo, a riflettere la scomparsa stessa[82].

79 *Ibidem.*

80 Sull'importanza del tema del lutto, a partire da Freud, per la costituzione originariamente eterologica dell'io, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990. Cfr. anche il saggio di P.-A. Brault-M. Naas, *Fare i conti con i morti. Jacques Derrida e la politica del lutto*, Introduzione a J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit.

81 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 25.

82 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 123. Cfr. anche Id., *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris 2003, pp. 20 e 22: "Un giorno la morte dovrà se-

Come già per Bataille e per Blanchot[83], anche per Derrida l'amicizia e il lutto che le si accompagna, fornendo l'unico varco attraverso il quale poter sperimentare la morte, rappresentano anche il luogo paradigmatico della costituzione dell'io: "noi non siamo *noi stessi* che a partire da questo luogo di risonanza in noi dell'altro, dell'altro mortale"[84]. Lutto tuttavia inelaborabile, se è vero che, affinché l'altro continui ad essere custodito in noi, non dobbiamo in alcun modo eliminarlo, toglierlo, secondo un movimento che assomiglierebbe a quello della *Aufhebung*. Lutto perciò interminabile: l'altro deve restare sempre in-noi-fuori-di-noi con la sua estraneità irriducibile, altrimenti anche l'io sparirebbe, dal momento che ne viene costituito.

Se ogni singolarità è apertura di un mondo, apertura finita di infinite possibilità, la morte decreta per sempre la fine, la chiusura, la perdita di questo mondo non come se fosse uno dei tanti, ma proprio nella sua incomparabile unicità e singolarità. Come scrive Derrida nella prefazione a *Ogni volta unica, la fine del mondo*, e come aveva già scritto in *Béliers*, sua ideale premessa, quasi un testamento:

> Ciò che provo alla morte di chiunque, e in forma più intensa e incomprimibile alla morte di un amico o di una persona cara […] è proprio che […] la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa o quella vita*, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*[85].

Nella morte s'inabissa e sparisce, dunque, non questa o quella esistenza, una vita qualunque la cui dipartita lascerebbe tutto più o meno come prima, ma nello sparire di ogni uno, di ciascuno, considerato nella sua singolarità e unicità, ogni volta, in questa paradossale ripetizione di ciò che è irripetibile, ogni volta è tutto il mondo a sprofondare, tutto il nostro mondo:

> il mondo, il mondo intero, proprio il mondo, perché la morte non ci priva soltanto di qualche vita nel mondo o di un momento di noi, ma, ogni volta senza limiti, di qualcuno attraverso cui il mondo, e in primo luogo il nostro mondo, si è aperto in modo finito e infinito, mortalmente infinito[86].

Ma lasciate che vi legga per intero questo passo da *Béliers*, scritto davvero nell'imminenza della morte; non saprei, non potrei riassumere meglio ciò che Derrida vi ha voluto de-

---

pararci. Legge inflessibile e fatale: dei due amici, l'uno vedrà l'altro morire. Il dialogo, anche virtuale, da sempre sarà ferito da un'ultima interruzione. Una separazione a nessun'altra comparabile, una separazione tra la vita e la morte verrà a sfidare il pensiero. […] Un *cogito* dell'addio, questo saluto senza ritorno, segna la respirazione stessa del dialogo, del dialogo nel mondo o del dialogo più interiore. Il lutto allora non attende più. Fin da questo primo incontro, l'interruzione va avanti alla morte, la precede, rende luttuoso ciascuno di un implacabile futuro anteriore. Uno di noi due *sarà* dovuto restare solo, noi lo sappiamo tutti e due fin dall'inizio. E poi sempre".

83 Com'è noto è stato soprattutto Blanchot a sviluppare il tema dell'amicizia e della morte dell'amico come *topos* dell'amicizia stessa. Celebre, a tale proposito, il testo scritto in occasione della morte dell'amico Bataille (M. Blanchot, *L'amicizia*, tr. it. di D. Grange Fiori, in "In forma di parole", 1984,1; il testo è tratto da Id., *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971).

84 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 135.

85 *Ivi*, p. 11.

86 *Ivi*, p. 123.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 131

scrivere, né saprei rendere lo stile, il ritmo e la cadenza, il gusto della ripetizione, la precisione di ogni avverbio, di ogni aggettivo, di ogni singola parola, la cura maniacale della punteggiatura e dei corsivi, insomma i pregi letterari di una scrittura inconfondibile, uniti all'estremo rigore del pensiero:

> Ogni volta, e ogni volta singolarmente, ogni volta irrimpiazzabilmente, ogni volta infinitamente, la morte non è niente di meno che una fine *del* mondo. Non *soltanto una* fine tra alte, la fine di qualcuno o di qualche cosa *nel mondo*, la fine di una vita o di un vivente. La morte non pone un termine a qualcuno nel mondo, né a *un* mondo tra gli altri, essa marca ogni volta, ogni volta a dispetto dell'aritmetica, l'assoluta fine del solo e dello stesso mondo, di ciò che ciascuno apre come un solo e medesimo mondo, la fine dell'unico mondo, la fine della totalità di ciò che è o può presentarsi come l'origine del mondo per quel e unico vivente, che sia umano o no[87].

Come sopravvivere a questa catastrofe, come salvare ciò che, in un solo istante, si è inabissato e dissolto? Perché la morte dell'altro, questa fine del mondo, lascia il sopravvissuto senza mondo, quasi senza la terra sotto i piedi, lo lascia solo e privato di mondo, unico testimone di questa catastrofe, ma anche unico e insostituibile nella responsabilità di doversene fare carico.

"Die Welt ist fort, ich muss dich tragen"[88] dicono enigmaticamente alcuni versi di Celan, ai quali Derrida dedica il suo commento in *Béliers*. Il mondo è via, è andato via, è sparito, non c'è più; io devo portarti. Proprio quando la morte fa sparire il mondo, ecco, allora, si annuncia il compito di un lutto già da sempre cominciato: io devo accoglierlo, ospitarlo, portarlo in me come fosse una gravidanza; certo non "salvarlo", ma farlo almeno sopra-vivere, questo sì, trattenere l'altro e il mondo dentro di me, in me, per tutto il tempo che resta. *Tragen*, osserva Derrida, parla il linguaggio della nascita, si dice a proposito di una madre che porta in grembo il suo bambino, ma allude al tempo stesso a quel portare il morto in sé, come si "porta" un lutto. Si tratta di un portare che non si appropria dell'altro, che non lo fagocita o cannibalizza, ma "si porta verso l'inappropriabilità infinita dell'altro, all'incontro con la sua trascendenza assoluta al di fuori di me, cioè in me fuori di me"[89]. Ospitalità incondizionata.

Nello *ich muss* Derrida sente risuonare l'impegno, l'obbligo, la responsabilità, il dovere che lega il vivo al morto, il compito di testimoniarne, la richiesta di un'eredità da accogliere, la promessa, tra mortali infinitamente finiti, non della salvezza, ma di una fragile, per quanto tenace, vita dopo la morte che in noi, al di là di noi, ci interpella. È questo il lascito di Derrida:

> Tutto ciò che ho detto […] della sopravvivenza come complicazione dell'opposizione vita-morte, presuppone un'affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più della vita, e il discorso che faccio non è di morte, al contrario è l'affermazione di un vivente che preferisce il vivere e dunque il sopravvivere alla morte, poiché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, ma è la vita più intensa possibile. La necessità di morire

87 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 23.
88 P. Celan, *Grosse, Glühende Wölbung*, in *Antemwende*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. di G. Bevilacqua, *Grande, infocata volta*, in *Poesie*, Mondadori, Milano 1998, p. 671 (questa la traduzione italiana del verso, che chiude la poesia: "Il mondo non c'è più, io debbo reggerti").
89 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 76.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 132

> non mi ossessiona mai così tanto come nei momenti di felicità e di gioia. Gioire e piangere la morte che incombe sono per me la stessa cosa[90].

E queste sono davvero le sue ultime parole: "Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza […]. Vi amo e vi sorrido da dove io sia"[91].

Adesso lasciate che vi chieda perdono, perdono per aver forse troppo abusato della vostra pazienza, per avervi intrattenuto forse troppo a lungo con questi pensieri di morte, ma anche di vita, dopotutto, di quella vita che trema e che tuttavia resiste, fragile, totalmente esposta, anche nonostante la morte. Non potevo che parlarvi di questo, oggi, dopo poco più di un anno dalla morte di Derrida.

Ho cercato di tra-durlo, di portarlo in me e di farlo parlare, ancora una volta, per voi, a voi, con voi, che, insieme a me, ne portate il lutto. Come se adesso, in questo lutto inelaborabile, sentissi la sua voce risuonare dentro di me più forte, più chiara che mai, in-me-fuori-di-me, e avessi il compito, oggi più che mai, di accoglierla, di custodirla. Di darle ospitalità. Noi che qui, in modi diversi, ne portiamo l'eredità – un compito immenso e che certo supera le nostre forze – adesso siamo i testimoni per chi non può più testimoniarne.

Da dove tu sei, in-noi-fuori-di-noi, oggi sei qui vivo più che mai e ci guardi, ci ascolti e, forse, ci sorridi. Anche noi ti sorridiamo del tuo dolcissimo sorriso.

90 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, cit., p. 12. Questa dichiarazione "testamentaria" trova ripetuti riscontri anche altrove. Cfr. ad esempio J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 66: "tutto ciò che ha potuto trattenermi attraverso tanti e tanti testi sulla morte non è mai stato contrario alla vita. Non ho mai potuto pensare il pensiero della morte o l'attenzione alla morte, se non addirittura l'attesa o l'angoscia della morte come altra cosa rispetto all'affermazione della vita. Sono due movimenti per me inseparabili: un'attenzione di ogni istante all'imminenza della morte che non è necessariamente triste, negativa o mortifera ma al contrario, per me, la vita stessa, la più grande intensità di vita".

91 Si tratta di uno stralcio da un biglietto autografo, le ultime parole scritte da Derrida, riprodotto in J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 5.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 133

Mario Vergani

LA GENEROSITÀ, IL GODIMENTO, UNA BENEDIZIONE

Io leggo scrivendo: lentamente godendo a
prefare a lungo ogni termine

J. Derrida, Posizioni

Quale coraggio, affermare oggi – di nuovo e testardamente – che la vita è generosa, un godimento, una benedizione! Come non apparire osceni? Eppure è questo il lascito e l'eredità che ci intrappola: una descrizione dell'esistenza, dell'essere-nel-mondo, dell'esperienza in generale – diremmo: del "reale" – che si configura come un favore, una grazia[1]. Ma dirlo nel ventesimo secolo! Forse la decostruzione significa proprio questo. Se lo si potesse dire – ancora e altrimenti – sarebbe una grande scoperta. Il demolitore, nichilista o ben che vada retore, ripete testardamente, nel tempo del male assoluto e prendendo sul serio la catastrofe del secolo, nel tempo della ateologizzazione e della mondializzazione, che l'esistenza è generosità e godimento, una benedizione.

La sfida teoretica consiste nel rimettere in rete tutti i lemmi finora chiamati in causa in vista di una risemantizzazione lessicale degli stessi. Qui Derrida si pone sul crinale della nostra collocazione storica e fa epoca. E qui siamo noi.

I tre termini selezionati *generosità*, *godimento*, *benedizione*, non hanno la stessa persistenza nel *corpus* di scritti che analizzeremo. La discussione del secondo è molto più estesa, ma in ogni caso gli ultimi testi ne propongono una articolazione che si configura come una vera e propria costellazione concettuale. I filosofemi, in un primo momento analizzati separatamente, verranno quindi correlati perché si possa attribuire loro la giusta rilevanza teoretica.

1. *La generosità*

«Vi è grazia solo là dove non c'è né sapere [*savoir*] né vedere [*voir*]»[2]. Hélène Cixous tratteggia un primo profilo: la gratuità, la generosità non si collocano in un orizzonte di sapere perché abbandonano la prospettiva ontologica. Ciò che è *gratis*, il favore, rifugge strutturalmente, quasi a priori, dalla dialettica della *reconnaissance*. Facendo leva sull'ambiguità semantica del termine francese, *reconnaissance* come riconoscimento (in una dinamica di identità/alterità) e riconoscenza (rendere grazie), Ricœur prova ad operare una sorta di riduzione fenomenologica che in definitiva consenta di padroneggiare dialetticamente l'eccedenza iper-

1 Blanchot e Nancy hanno riconosciuto nella generosità il tratto distintivo della parola di Derrida. Cfr. M. Blanchot, *Grâce (soit rende) à Jacques Derrida* (1990), in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 465-468; J.-L. Nancy, *Généreux au-delà de l'éloge*, in "l'Humanité", 26.X.2004.

2 H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris 2001, p. 104.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 134

bolica della grazia o della generosità. Il perno dell'argomentazione consiste in una fine distinzione tra la figura della *reciprocità* dello scambio – che opererebbe a livello trascendentale e che dunque cancellerebbe il necessario misconoscimento della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro – e la figura della *mutualità* che al contrario si farebbe garante della singolarità dei protagonisti della relazione e che in tal modo porterebbe la generosità della grazia al di là del movimento di ritorno del circolo economico della reciprocità. L'altro, per Ricœur è colui che si può ringraziare. Sulla scorta di Lévinas, Derrida propone invece quella che presenta non come un'obiezione, ma come uno scarto: «L'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»[3]. Riconoscere e ringraziare al limite devono essere impossibili perché il "senza prezzo" (la dignità kantiana) eccede anche la logica della mutualità. Ma ancora più in profondità, ciò significa che la generosità per essere tale non deve poter essere ricondotta al punto sorgivo donde sgorgherebbe. Essa scava dall'interno la possibilità di una ricapitolazione genetica o genealogica[4]. La grazia e la generosità, per essere tali, interrompono la provenienza e la filiazione precisamente nel cuore della loro genesi, sciogliendo a priori il legame e l'alleanza che istituiscono; insomma, lacerano il presente e lo sospendono, negando la possibilità di concepire il soggetto o l'essere come la presenza a sé di un'identità risolta: «Donare *per generosità* o perché *si può* donare (ciò che si ha) non è più donare […] Ne va dell'impossibilità dell''in quanto tale'. Del destino della fenomenologia come di quello dell'ontologia»[5].

Una straordinaria rilettura de *Il mercante di Venezia* di Shakespeare consente di mostrare come nel gioco di rimandi delle grazie negate e accordate da Shylock e dal Doge l'essere misericordioso (*merciful* è chi fa la grazia e si pone dunque al di sopra del potere) si lega indissociabilmente al suo essere spietato (*merciless*). *To be merciful* è al tempo stesso un *to be merciless*[6]. Insomma l'incalcolabilità non dipende semplicemente dalla sovrabbondanza ma dall'impossibilità di imputare, di calcolare la parte di colpa e di innocenza che spetta a ciascuno. Come se si dovesse ringraziare non del dono di grazia né del riconoscimento che tale dono produce. "Grazie!" risuona come una richiesta di grazia rinnovata all'infinito, avanzata da colui che riceve la grazia nei confronti di chi della grazia ha fatto dono perché si faccia perdonare del suo dono, del *to be merciless* implicato inevitabilmente nel *to be merciful*[7].

Ma tutto ciò trascina con sé un critica radicale alla prospettiva fenomenologica, della quale del resto Derrida continua a ritenersi a giusto titolo erede. Non è più lecito attribuire la

3 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in "l'Humanité", , 21.XII. 2002. Si tratta del resoconto di un dibattito con Ricœur organizzato da "France-Culture" dal titolo "L'autre". L'intervento di Ricœur, pubblicato sempre sullo stesso numero del quotidiano, si intitola *Celui qu'on peut remercier*. Il testo più ampio di Ricœur al riguardo è invece *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffello Cortina, Milano 2005, in particolare pp. 286-287.

4 J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, Paris 2003, p. 17.

5 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, pp. 34-36 e p. 318. Ma si veda anche Id., *Genèses, généalogies, genres et le génie*, cit., p. 14 ss.

6 J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante" ?*, in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 561-576.

7 Siamo evidentemente richiamati alla discussione relativa alle aporie relative al dono e alla donazione. Indichiamo solo un riferimento: J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 135

generosità ad alcun soggetto – fosse pure l'essere – senza ulteriori precisazioni. Se non al prezzo di spingere il linguaggio fenomenologico fino al *marge* in cui il piano ontologico e quello etico cominciano a scivolare l'uno sull'altro e a non subordinarsi più gerarchicamente. Se, ad esempio, è vero che Sartre non esita nel descrivere ancora l'esistenza come una «generosità persa a forza di non essere per nessuno»[8], è altrettanto certo che non gli è concesso di spingersi là dove invece approda il primo Lévinas. Nella prefazione alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente* viene presentata la nozione di "*il y a*": «Termine distinto dall'*es gibt* heideggeriano, e che non è mai stato né la traduzione né la copia dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e di generosità»[9]. Questo pare il primo e il solo tentativo possibile di un'effettiva uscita fenomenologica dall'ontologia.

A meno che la grazia e la generosità siano concepibili a prescindere dall'idea di sovrabbondanza e di relazione intenzionale che muove dall'uno all'altro, a prescindere dall'ipoteca dialettica che grava sui concetti di "reciprocità", "mutualità" e "riconoscimento". Così la generosità e la grazia non alluderebbero più a una dinamica di fuoriuscita da una condizione di pienezza o autosufficienza, ma indicherebbero una lacerazione del soggetto, se non addirittura la fenditura dell'essere: «Al principio ci sarà stata la parola 'perdono', 'grazie'»[10]. Questa sarebbe l'esperienza della generosità del "reale" che spezza il fiato; con le parole di Nancy, sincope nel cuore della pienezza dell'essere.

2. *Il godimento*

Benveniste insegna che il lessico relativo alla grazia, alla gratitudine e alla generosità è imparentato con quello del godimento non solo da un punto di vista concettuale, ma anche etimologico. Godimento e gioia, *jouissance* e *joie* provengono da una comune radice indoeuropea *gau-èyo*, da cui *gànos*-splendore, *gànymai*-esultare o rallegrarsi e brillare di gioia. Il godimento è il favore dell'essere. Ma più nello specifico ecco la connessione tra grazia, gioia e godimento: «Il greco *khàris* valorizza la nozione di piacere, di godimento (anche fisico) e di 'favore'»[11]. Se prendiamo quale riferimento l'*Etica Nicomachea* aristotelica il ter-

8 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, tr. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Edizioni associate, Roma 1991, p. 467. Cfr. al riguardo J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, tr. it. di M. Vergani, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 35-52. Qui Nancy suggerisce di proseguire l'analisi della generosità dell'essere in una direzione più feconda qual è quella indicata da Bataille attraverso le sue riflessioni sul tema della *dépense* (cfr. G. Bataille, *La part maudite* précedée par *La notion de dépense*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di F. Serna, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di* dépense, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

9 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 2001, p. 5.

10 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imperscriptible*, in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 541-560, tr. it. di L. Odello, *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 106.

11 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, p. 153. Dalla stessa radice deriva quindi *kharà*-gioia.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 136

mine più ricorrente per indicare il godere è esattamente *khàirein* in un'accezione che indica la gioia o il favore dell'essere. L'errata etimologia aristotelica risulta tuttavia significativa: «[…] la felicità implica il piacere: per questo hanno dato all'uomo 'beato' [*makàrios*] una denominazione che deriva da 'bearsi' [*khàirein*]»[12]. Prima dell'introduzione della valutazione di carattere etico dei tre modelli di vita possibili e quindi della svalutazione della vita consacrata alla ricerca del godimento, Aristotele afferma una preliminare valutazione positiva dell'esperienza del reale tanto da arrivare a dire che l'atto puro divino – attività (*enérgheia*) perfettamente compiuta e modello di realizzazione piena dell'essere – è caratterizzato da un godimento unico e semplice[13]. La gioia dell'essere accompagna naturalmente l'esperienza della vita che si compie nell'istante presente (*nûn*), là dove essa realizza ogni volta il proprio *télos* nel contesto di un ordine cosmico dato[14].

Anche sul versante dell'altra grande tradizione costitutiva della nostra cultura, ovvero quella ebraica, è possibile individuare una stessa valutazione positiva dell'esperienza prima del reale. Generosità e favore sono i tratti preliminari che caratterizzano l'essere-nel-mondo. Giungono di nuovo in soccorso sia l'etimologia che l'analisi concettuale. Benché Il lessico vetero-testamentario attinente al piacere e al godimento sia molteplice è tuttavia possibile individuare dei vettori semantici convergenti in direzione di un senso unitario. La radice *'kl* da cui proviene il verbo mangiare rimanda alle funzioni essenziali della vita, al benessere, alla gioia ed anche al godimento[15]. Ma così pure la radice *'hb* da cui ha origine la parola *'ahab*, amore nel senso più ampio – espressa ad esempio nei celebri passi dell'*Ecclesiaste* (9,9) e dei *Proverbi* (5, 18) sul godimento – è usata primariamente nell'ambito dell'amore sessuale, della voluttà, tanto che le due etimologie possibili connettono *'hb* o al "respirare forte, all'essere eccitato" o alla "pelle", cioè all'eccitazione fisica connessa al contatto[16]. Del resto, la grande filosofia ebraica del Novecento ha variamente espresso la stessa idea secondo la quale vivere è innanzitutto bene. Preleviamo solo due esempi, rimandando ad una fase successiva il confronto con Lévinas. Il primo si riferisce a Rosenzweig e alla sua descrizione della relazione dinamica *uomo-mondo* quale via della redenzione; il go-

12 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII,11, 1152b 7-8, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, p. 322. Per indicare il godimento Aristotele utilizza anche il termine *apòlausis* che rimanda al "favore della sorte". Quanto alla radice *suad* da cui proviene il termine *hedonè*, ovvero piacere, anch'essa si riferisce all'assaporare, al sapore della vita che trae gusto da ciò che è.

13 Aristotele, *Etica micomachea,* VII, 14, 11544b 26. Cfr. C. Dumuolié, *Le désir*, Armand Colin/HER Éditeur, Paris 1999, tr. it. di S. Arecco, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002, 3.2 *Il godimento di Dio*, pp. 47-48.

14 Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 4, 1174b 9. A proposito della teoria aristotelica del tatto J.-L. Chrétien scrive: «[…] innanzitutto noi ci sentiamo essere, ed essere in vita, e godiamo dell'atto stesso di sentire umanamente. Un piacere del corpo tutto intero mi fa sentire il mio corpo come intero, nell'unità della sua vita e del suo atto» (*Le corps et le toucher*, in *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992, pp. 101-154, p. 133). Cfr. anche R. Brague nel suo *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris 1988, p. 477 e p. 493 e S. Natoli, *La felicità*, Feltrinelli, Milano 1992, cap. 4: "Il piacere", p. 203.

15 M. Ottosson, *Mangiare*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973, vol. I, tr. it. a cura di A Catastini-R. Contini, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1988, pp. 499-511.

16 G. Wallis, *Amore*, *ivi*, pp. 210-254.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 137

dimento, a certe condizioni, diviene veicolo di santificazione del mondo[17]. Quanto a Buber, non potrebbe essere più esplicito:

> La nostra autentica missione in questo mondo in cui siamo stati posti non può essere in alcun caso quella di voltare le spalle alle cose e agli esseri che incontriamo e che attirano il nostro cuore; al contrario, è proprio quella di entrare in contatto, attraverso la santificazione del legame che ci unisce a loro, con ciò che in essi si manifesta come bellezza, sensazione di benessere, godimento. Il chassidismo insegna che la gioia che si prova a contatto con il mondo conduce, se la santifichiamo con tutto il nostro essere, alla gioia in Dio[18].

La vita dunque è in primo luogo godimento. Ma rimarchiamo di nuovo la differenza specifica tra le due celebrazioni della gioia d'essere appena tratteggiate: nel primo caso il godimento si può descrivere come il compimento dell'essere secondo una dinamica per la quale il *télos* definisce l'autoregolatività del movimento ciclico della *physis*[19]; nel secondo caso rappresenta invece il veicolo di un vettore di trascendenza che produce una prima fuoriuscita dall'essere che abbiamo definito "santificazione". Si tratta ora di scavare – con Derrida – nelle due accezioni che abbiamo sommariamente delineato. Prima però vogliamo ricordare l'inquietudine che ci agitava all'inizio di questo saggio: con quale diritto tornare a parlare oggi, dopo le catastrofi del ventesimo secolo, del favore dell'essere, della sua generosità e della vita come di una benedizione? A prezzo di una operazione di risemantizzazione della nozione di godimento analoga a quella compiuta a proposito del termine generosità.

Lungo la *lignée* greca ci imbattiamo nelle letture decostruzioniste di Aristotele (*Le toucher*), Rousseau (*Della grammatologia*), Freud (*Speculare – su "Freud"*) e Lacan (*Il fattore della verità*); mentre per quanto riguarda la filosofia ebraica il riferimento quasi esclusivo riguardo al tema del godimento è certamente Lévinas (*Le toucher*).

L'intenzione derridiana consiste nel mostrare che lo schema classico di definizione della dinamica del godimento quale realizzazione dell'essere nella piena presenza a sé del presente – secondo la figura del contatto – è in realtà molto più articolata. La fase diaporetica dell'analitica del tatto sviluppata nel *Perì Psychès* di Aristotele, come spesso accade, di fatto non sfocia in alcuna euporia. L'attualità del contatto risulta in definitiva attraversata da una sincope o da una interruzione, è cioè possibile a condizione di mantenersi a distanza, ovvero di uno strutturale "non-poter-toccare". Tocca a condizione di non toccare. E così l'esperienza dell'essere – il gioire, il godimento dell'essere, del quale l'esperienza tattile ricapitola il motivo (*sentire* sarebbe sempre *acconsentire*, un dire di sì) – è in realtà esperienza di una frattura nel cuore dell'atto, della pienezza dell'essere stesso. Gioisce a condizione di questa lacerazione, come uno strappo nell'essere dal quale discendono piacere e dolore.

Lo schema concettuale qui proposto in realtà non è isolato. Si consideri ad esempio l'analisi dell'*Essai sur l'origine des langues*. Per Rousseau: «Il godimento di un presente conti-

17 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, The Hague, 1981, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, ad es. "Il mondo giudaico", p. 329.
18 M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, The Hague 1948, tr. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1990, pp. 30-31.
19 Cfr. S. Natoli, *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 18-29.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 140

senza", ma questa volta con una differenza che dà le vertigini, differenza tra due "al di là del possibile": l' «*Epekeìna tès ousìas* […] non è bene, non è il Bene»[30].

In conclusione, anche questo posizionamento è come sempre un crocevia. "*Jewgreek is greekjew*" significa un incrocio di decostruzioni che non si sintetizzano. E qui forse siamo noi.

3. *Una benedizione*

La vita è una benedizione. Benedizione è in primo luogo il "bene-dire", dove "dire il bene" – secondo la lettura che abbiamo proposto – si porta al di là dell'essere, dice un'uscita dall'essere che tuttavia non è un abbandono, perché precipita sempre di nuovo nella sua ambiguità.

Ti benedico: *khàire*, *salve*, *salut*, stai bene[31]. La benedizione è anche il saluto, l'apostrofe rivolta all'altro. È l'esperienza del linguaggio stesso che, superate le figure della verità come *adaequatio* e come *Unverborgenheit*, dice l'indicibile, ciò che sfugge al "sapere" e al "vedere" ("la" generosità, secondo la Cixous) o ciò che non si lascia contenere in alcuna figura della presenza a sé del presente ("il" godimento). È la movenza che percorre e giustifica ogni gesto linguistico, non l'intenzione comunicativa, ma, "prima" di essa e in essa, «[…] l'*osservazione* rispettosa di un comandamento, la riconoscenza prima della conoscenza, la gratitudine di ricevere [*recevoir*] prima di vedere [*voir*], la benedizione prima del sapere»[32].

L'affinità tra la figura concettuale della benedizione e quelle della generosità e del godimento può essere rilevata anche in riferimento alla tesi dell'*irriducibilità dialettica* dell'"esperienza" della grazia (*to be merciful* è già sempre *to be merciless*) e a quella dell'*impossibile quale condizione di possibilità* dell'"esperienza" della gioia dell'essere (*la jouissance même, s'il y en a!*). La benedizione è sempre e necessariamente un "dire-il-bene" (come la promessa per essere tale e non minaccia deve sempre promettere il bene), ma è anche un saluto, un lasciar andare e affidare all'altro (un dire addio?)[33]. E dun-

30 *Ivi*, p. 102.

31 Il riferimento al tema del favore dell'essere è evidente sia nel lessico greco e latino (*khàire* ha la stessa radice del *khàirein* del godimento e *salve* indica la salute e il benessere fisico) che in quello ebraico: la radice *brk*, da cui proviene *berakah* (benedizione) rimanda al ginocchio quale allusione alla sessualità maschile e alla generazione della vita (cfr. J. Scharbert, *Benedizione*, in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, cit., pp. 1646-1711.) Su questo punto cfr. anche M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Quai Voltaire, Paris 1989: «Ma cos'è il bene-dire? È un dire portatore di bene? Portatore d'etica ? Questione difficile, che è il senso stesso del Talmud nel suo insieme. Il Talmud è questo insieme di letture e riletture [*délires*/deliri] che cercano un'etica del Dire, una definizione impossibile del 'bene-dire'», p. 86.

32 J.Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et ses ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990, tr. it. di A. Cariolato-F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2003, p. 45. A questo punto sarebbe doveroso, ma è chiaramente impossibile, approfondire il nesso tra benedizione e traccia/scrittura. E. Jabès ce ne indica la direzione in *Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du Livre*, in "L'Arc", 1973, 45, pp. 59-64; cfr. anche É. Roudinesco, "- *Athos, Porthos, au revoir -, Aramis, à jamais, adieu!*", in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 431-436.

33 Derrida accenna a quest'altro significato del verbo *khàirein*, salutare/lasciar andare, citando il celebre passo del *Fedro* platonico (229c-230a) in cui Socrate invita a congedare i mitologemi perché possa

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 141

que un rischio. La promessa è già minaccia, l'elezione è già una colpa e la carezza è anche un colpo: «*béné-malédiction*»[34].

L'espressione "benedizione" – ciò che essa esprime: ti benedico, *salve*, stai bene – non si riferisce dunque ad un movimento di compimento dell'essere, ma neppure ad un movimento di evasione dall'essere. Come un'urgenza impellente sentiamo farsi avanti un altro senso della parola, una «benedizione ancora impensabile, una benedizione esasperata […] 'salute!', senza salvezza, salute a venire»[35]. Un *salve* che non è una soluzione, che, pur privo di una speranza di salvezza, non si abbandona alla disperazione.

Torniamo al principio. Perché correre il rischio di apparire osceni sostenendo oggi, testardamente, che la vita è generosità e godimento, una benedizione? Perché proprio questo è il compito al quale siamo consegnati, sul crinale che fa epoca: riaffermare, passando attraverso il travaglio della *bene-maledizione*, la grazia e la dolcezza del vivere.

E se fosse proprio questa la direzione da seguire senza paura per poter pensare quanto accade, il nostro essere precipitati di nuovo nel mondo (mondanizzazione/mondializzazione)?

aver luogo il discorso filosofico-veritativo (*La pharmacie de Platon*, in "Tel Quel", 1968, 32, pp. 3-48, e in "Tel Quel", 1968, 33, pp. 18-59, tr. it. di S. Petrosino, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1989, p. 49). Sarebbe interessante rileggere le analisi derridiane alla luce dell'interpretazione proposta in questo saggio.

34 J. Derrida, *Un ver à soie*, in *Voiles*, avec H. Cixous, Galilée, Paris 1998, pp. 23-85, p. 50.

35 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, cit., "Salve", pp. 337-348, p. 348.

Pubblichiamo come ultimo ‘intervento” la caricatura di Derrida disegnata da Leonardo Casini. che non aveva potuto partecipare al convegno, perché già malato. Ricordiamo qui che il convegno e la pubblicazione sono stati realizzati interno della ricerca da lui diretta.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 143

Coltivare l'amicizia

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 144

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 145

Francesca Brezzi

L'OCCHIO DELLA PIETÀ
Giustizia, compassione, *philia*

«L'incorporazione tenace, via via di un grado supplementare di compassione e di generosità in tutti i nostri codici – dal codice penale alle norme di giustizia sociale – costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile»[1].

Così Ricœur e assumiamo questa espressione quale filo conduttore di questa breve riflessione su una tematica che si offre con urgente pregnanza al nostro pensiero odierno, e si vuole sottolineare questa pregnanza e la necessità della riflessione, non per il gusto di seguire le mode, ma per evidenziare come la questione sia da affrontare con prospettiva filosofica, una filosofia che si pone tuttavia in ascolto e poi in dialogo con la politica e con il diritto; in altre parole se l'approccio è filosofico morale, quindi né politico né giuridico, quei contesti necessariamente sono lambiti e il tema consente di recuperare alla speculazione uno spazio che pure la chiama in causa se solo pensiamo alla illustre tradizione che dalla *Repubblica* di Platone e dalle *Etiche* di Aristotele, passando per Hobbes, Machiavelli, Adam Smith e via via Leibniz, Kant, Hegel ha "pensato" il diritto.

Il nostro proposito, tuttavia, di fronte ad una problematica di grande rilevanza è molto modesto, vorremmo delineare una morfologia essenziale e poi mostrare come i termini in questione, giustizia, *philia* e compassione, coniugati insieme esprimano una ricchezza di significati, quasi una sinfonia con molteplici e ricchi suoni.

1. *Giustizia e compassione*

Prendiamo come aiuto un bel numero monografico della rivista "La società degli individui" in cui, diacronicamente, i due concetti vengono rintracciati in momenti significativi della storia del pensiero[2].

1 P. Ricœur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 45. Il titolo del mio saggio mi è stato suggerito da un racconto di J. Amado, *Jubiabà*, e dal bel libro di Fabrizia Abbate dedicato a M. Nussbaum intitolato *L'occhio della compassione*, Studium, Roma 2005.

2 "La società degli individui", 2003/3, anno VI, 18 a cura di F. Andolfi, che nell'*Editoriale* spiega come l'impulso a riflettere su questo tema provenga dagli eventi guerreschi degli ultimi anni: «[…] nel corso dei quali si è assistito a un uso quanto meno dubbio del linguaggio della giustizia e a una liquidazione della compassione, di fatto e nella teoria» (*ivi*, p. 5). Il riferimento a questa rivista vuole essere il riconoscimento di un lavoro pluriennale e un invito alla lettura diretta.

Se il percorso inizia da Platone, ma si potrebbero intravedere richiami anche alla filosofia greca presocratica e alla tragedia, i testi di riferimento svelano la conflittualità e pluralità di *dike*, sostituita in Platone con *dikaiosyne*, operazione che «inaugura il nuovo lessico concettuale dell'etica filosofica»[3], laddove, sul versante della compassione, ineliminabile è il confronto con Buddha e il buddhismo, nel saggio di Giorgio Pasqualotto che, dopo aver presentato "l'equilibrio e la moderazione dell'Illuminato, alieno da ogni concezione estremista", acutamente delinea le differenze notevoli dal massimo teorico della compassione in Occidente, Schopenhauer, nel cui itinerario ascensionale e ascetico, tuttavia, è compresa la giustizia[4]. L'Illuminismo presenta il suo aspetto di Giano bifronte con le lettere di Condorcet e sua moglie Sophie de Grouchy, entrambi sostenitori della naturalità della compassione, considerata una "virtù come principio di una logica di solidarietà che coinvolge tutti i viventi", come ricorda Giuseppe Farinetti; non solo ma Sophie sostiene con chiarezza che se,

> […] non si può dire che la morale sia fondata solo sul sentimento, poiché è la ragione che ci mostra ciò che è giusto o ingiusto [...] (tuttavia) il giudizio della ragione è quasi sempre preceduto e seguito da un sentimento che lo preannuncia e che lo conferma [...] è in base al sentimento che la ragione acquisisce le idee morali e ne elabora i principi[5].

La seconda *facies* dell'Illuminismo è impersonata da Kant, molto ben analizzato da Marina Savi, quale momento nodale del rapporto giustizia-compassione: se si mostra da un lato la scarsa considerazione per questa ultima, dall'altro si scava significativamente nelle pagine, invero meno note, relative all'amicizia, quindi al rapporto con l'alterità, l'amico o il bisognoso, che consentono di delineare il regno dei fini come comunità relazionale fondata su parità e reciprocità.

Proseguendo il cammino cronologico si propone la paradossalità kierkegaardiana nel saggio di Alberto Siclari: se è la concezione dell'amore cristiano che viene qui chiamata in causa, l'autore, molto opportunamente, rileva l'eccentricità di esso, la radicalità di certe suggestive affermazioni, infine l'incongruenza presente nell'amore inutile, che Kierkegaard teorizza, scorgendolo in Socrate dapprima, che pone a nudo i limiti di ogni certezza, ma soprattutto nella vita del cristiano. Originale ed intrigante la posizione di Camus esaminata nel saggio di Maurice Weyembergh, nel quale si disegna la difficile doppia fedeltà di Camus: agli oppressi e ai francesi di Algeria, sì che l'esito ultimo sarà, anomalo per l'autore de *L'uomo in rivolta*, una affermazione di convergenza di giustizia e amore, in una situazione limite quale la guerra civile.

L'ultima autrice esaminata è Martha Nussbaum, e siamo al nostro oggi; la carrellata cronologica si conclude con una studiosa, a me molto cara, di grande significatività e rilevanza, su cui è necessario soffermarsi.

Nel bel saggio di Paolo Costa, *La compassione entro i limiti della ragione*, si confrontano le sue tesi con un'altra grande pensatrice, Hannah Arendt, evidenziando con acume le so-

3 F. de Luise, *La civiltà dell'anima*, in "La società degli individui", cit., p. 21.
4 Come ben argomenta F. Grigenti nel suo articolo: *Il contrasto dell'essere con se stesso. Giustizia e compassione in A. Schopenhauer*, (*ivi*, pp. 77-90).
5 S. de Grouchy, *Lettres sur la sympatie* in A. Smith, *Théorie des sentiments moraux..., in Œuvres*, t. 2, p. 356.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 147

miglianze e differenze: se per Arendt la compassione è momento prepolitico dell'esistenza, e quindi deve rimanere estranea allo spazio pubblico, in Nussbaum invece, come è noto, si elabora una ponderosa e articolata teoria delle emozioni, considerate rilevanti per la "*polis*".

Da qui emerge, fra le tante emozioni esaminate dalla filosofa statunitense, quali la pietà o la paura, l'amicizia o l'amore, la compassione come virtù socialmente importante e indispensabile per raggiungere un *ethos* condiviso che eviti rigidezze e chiusure e raggiunga un vero equilibrio, in nome della flessibilità insita nella fragilità del bene, manifestando in tal modo il bene della fragilità.

Ritornerò tra poco su Nussbaum, per approfondire ancora tale dimensione, ma vorrei ora tirare le conseguenze di questa lettura: innanzi tutto è emersa dalla contrapposizione dei due termini una tessitura, un intreccio che tenta di risolvere le aporie interne ai concetti in questione, ma l'approdo è difficile, dal momento che, – e questa può essere una prima conclusione – la giustizia via via scompare per lasciare molto più spazio alle elaborazioni intorno alla compassione; la tessitura infatti rivela una tela in cui insieme al disegno principale emergono tanti altri fili e disegni apparentemente più nascosti ma comunque presenti: accanto a giustizia troviamo obbligazione e rispetto in Kant, diritto in Camus, mentre a fianco di compassione troviamo amore inutile e gratuito, ancora in Kant, amicizia, relazionalità, ma anche grazia e pietà in Camus. Ma scomparsa della giustizia perché? perché fin dall'inizio si intravede quanto si mostrerà tra poco e cioè la forza e debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo e pertanto la necessità di coniugare la giustizia con altre categorie.

2. *Le aporie della giustizia*

Si può indagare sul concetto di giustizia seguendo la riflessione contemporanea, ma iniziando da Aristotele e dalla sua celebre definizione dell'equo:

> L'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente [...]. *Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto*[6].

Tenendo tale affermazione sullo sfondo, ci limitiamo a richiamare, nei nodi più significativi, il concetto di giustizia seguendo Paul Ricœur che ha analizzato il tema in *Sé come un altro*[7], poi ampliando il campo d'indagine nei saggi contenuti ne *Le Juste* e ne *Le Juste 2*: in queste pagine l'analisi passa dal piano etico a quello giudiziario, al livello delle istituzioni, nelle quali Ricœur si pone l'interrogativo relativo alla possibilità di conciliare l'argomentazione universale e l'interpretazione particolare, e ripropone il paradosso di una legge che non risolve i conflitti[8].

6 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10
7 Cfr., P. Ricoeur, *Soi-même come un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 290.
8 Cfr. P. Ricœur, *Le Juste*, Esprit-Seuil, Paris 1995, tr. it., *Il Giusto*, di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa (To) 2005; *Le Juste 2*, Esprit, Paris 2001. Si veda il mio saggio *Le aporie della giustizia fra etica e di-*

In *Sé come un altro*, come è noto, la giustizia è presentata dal filosofo nella "piccola etica", ovvero nei saggi centrali in cui si tratteggia il soggetto responsabile di un'azione che "merita di essere chiamato sé". Dovendo riassumere tesi molto conosciute, possiamo affermare che la giustizia è l'elemento presente nell'etica, come momento di passaggio da questa alla morale e rappresenta la dilatazione della prospettiva interpersonale espressa dall'amicizia, che impone un'ulteriore connotazione del sé, quella del ciascuno, come afferma Ricœur: "a ciascuno il suo diritto". La giustizia viene così a rappresentare dapprima l'esigenza di uguaglianza insita nelle istituzioni, e poi l'universalità della norma, ovvero il regime della legge nell'orizzonte della morale.

La giustizia dunque, come sostiene anche Rawls[9], a cui Ricœur si richiama in più occasioni, è la prima virtù delle istituzioni sociali (come la verità è la prima dei sistemi di pensiero), pertanto nella storia delle dottrine etico-politiche si è affermata, da Aristotele in poi, l'idea della giustizia distributiva, che si fonda sulla nozione di uguaglianza proporzionale: essa è la forma sostantivata del giusto, concezione ripetuta altresì da Rawls, e pertanto il giusto è promosso alla sommità della pratica e si "incontra" con l'idea del bene non essendo altro che l'estensione di questa al rapporto con l'altro[10]. Ma a tal proposito si manifestano profondi paradossi, non appena si voglia superare una visione formalizzante della giustizia, dal momento che, anche Ricœur lo mette in evidenza, il senso morale della giustizia è indissociabile, anzi è il presupposto, dei principi di giustizia, intesi in senso procedurale: «il conflitto è fra la pretesa universalistica e le limitazioni contestualistiche della regola di giustizia»[11].

Serrato il confronto di Ricœur con Rawls e Walzer per trovare risposte alle aporie che nascono: del primo ricorda e accetta la formula di "massimizzare la parte minimale", cioè «sarà giusta la divisione che, benché ineguale, equilibrerà l'aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti».

Ricœur coglie pertanto nella analisi di Rawls un possibile correttivo all'utilitarismo anglosassone (la giustizia è la ricerca del massimo vantaggio per il maggior numero di individui) nella preoccupazione per il più sfavorito, ma avverte il sottile conflitto che immediatamente nasce quando si supera una visione formalizzante della giustizia, e si inserisce il piano contenutistico del riconoscimento dell'altro come amico e quindi le relazioni interpersonali; con Michel Walzer allora si può parlare di sfere di giustizia che consentono di "smembrare" e re-integrare un concetto monolitico (unitario ed individibile) di giustizia, sulla base di tre principi distributivi, come è noto: libero scambio, merito e bisogno[12]. Se ad ognuno di questi piani corrisponde una sfera di giustizia, il pericolo di lacerazione ulterio-

ritto, in E. Bonan-C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.

9 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

10 Cfr. P. Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in E. Bonan-C.Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, cit., pp. 3-20. Il filosofo intraprenderà poi il cammino della giustizia non violenta. Si veda a questo proposito il mio saggio *In cammino verso una giustizia non violenta*, in "Per la Filosofia", 2004, anno XXI, 61, pp. 19-32.

11 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 357.

12 Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

Babel OnLine 2 23-10-2006 18:46 Pagina 149

re, secondo Ricœur, sarà da ricercare nel possibile sconfinamento dell'una nell'altra e nell'arbitraggio, postulato dalla eventuale concorrenza di tali sfere, sconfinamento che può comportare un'opposizione, e questo esprime il senso vero della nozione di conflitto sociale[13].

Lacerazione, conflitto, tutti termini che nella prospettiva ricœuriana si possono ri-assumere nel concetto di paradosso, paradosso politico presente nel contrasto tra la forma e la forza, che genera la violenza legittima esercitata dallo Stato, o nell'antinomia tra la dimensione verticale e gerarchica della dominazione e la dimensione orizzontale e consensuale del voler vivere insieme, infine nella contraddizione centrale del potere politico negli stati democratici moderni che hanno perso la sacralità.

L'analisi lucida e senza veli degli enigmi politici, delle aporie insite nel concetto di giustizia non è tuttavia l'ultima parola di Ricœur, il quale anzi al termine di essa ribadisce lo stretto legame, di più la necessità del rapporto tra politica ed etica, che eviti ogni forma di ipostatizzazione del politico, nel momento che ne evidenzia la fragilità "fragilità dei suoi concetti (libertà, fraternità, uguaglianza) e del suo linguaggio (la retorica della competizione)".

Ricœur in *Sé come un altro*, come noto, propone una circolarità ermeneutica secondo la quale dopo la contrapposizione di etica e morale, ovvero dopo il vaglio di quella attraverso la norma si può ritornare alla *phronesis* o saggezza pratica in situazione, intesa come momento di mediazione tra le esigenze dell'universalità e quelle del contestualismo. Ma Ricœur, studioso attento fin dagli anni '50 alla ricchezza di senso offerta da quei contenuti che si situano "alle frontiere della filosofia", coglie un'ultima aporia di fronte all'etica e alla morale, l'irruzione del tragico: il filosofo rilegge l'*Antigone* come esempio paradigmatico di una tragicità che resiste alla risoluzione nell'etica, di un conflitto che nessuna catarsi riuscirà a superare se non sul piano della saggezza pratica in situazione[14].

Consegue un ulteriore passaggio, o meglio il ritorno ad Aristotele: se l'universalità della norma si scontra con i paradossi del soggetto chiamato in causa dalla nozione di giustizia, già lo Stagirita aveva colto una possibile soluzione nella sua definizione di equo, sopra ricordata, *di un equo migliore di un certo tipo di giusto,* a questa definizione Ricœur riconduce la saggezza pratica come piano in cui si esercita il giudizio in situazione[15].

3. Philia *e giustizia*

Dopo giustizia e compassione un ulteriore e più paradossale termine della morfologia rimane da esaminare per poi intrecciare con i precedenti, l'amore, ancora in compagnia di Ricœur e di un suo prezioso testo[16]; balza in primo piano il soggetto etico, non creatore as-

13 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 358.

14 Sul rapporto Ricœurtragico e sull'analisi dell'*Antigone* mi permetto di rinviare al mio testo *Antigone e la philia*. Le passioni tra etica e politica. FrancoAngeli, Milano 2004.

15 «[…] resta da dare un nome al giusto sul piano della saggezza pratica. Propongo la risposta: il giusto non è né il buono né il legale, ma è l'equo. L'equo è la figura che l'idea di giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*» (P. Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 20).

16 P. Ricœur, *Amore e giustizia*, cit.

soluto del proprio destino, né padrone della natura, ma l'uomo di cui Pascal affermava: "gettato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che non mi conoscono, ne sono spaventato", soggetto tuttavia la cui azione (politica), come dice Arendt ne *La condizione umana*, costituisce la risposta all'essere nato; aggiungendo che si tratta di una risposta e non di un prolungamento – biologico e meccanicistico –, di iniziative che si inseriranno nel consenso del vivere insieme politico.

Ricordando quanto detto nell'*Editoriale* sulla storia della *philia* e sulla sua polisemanticità, consapevoli che la traduzione con amore non rende pienamente la ricchezza del vocabolo, prima di coglierne il legame con la giustizia è necessario brevemente richiamare la concezione di *philia* secondo Aristotele, aiutandomi con la rilettura compiuta da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene*[17].

In via generale si può ricordare come sia questo un tema molto avvertito dallo Stagirita, il quale vi dedica un quinto delle sue *Etiche*, cioè uno spazio superiore a qualsiasi altra problematica; e se nell'*Etica Eudemia* inserisce l'amicizia nella discussione sulla reciproca dinamicità dei beni, bene in sé, in senso integrale e beni per ciascuno (e viceversa), il filosofo dichiara che nell'amicizia si realizza qualcosa di molto più profondo di una semplice aggregazione: la consonanza di proprio e comune – sia nel piano politico che in quello dell'amicizia – afferma Aristotele, rappresenta un modello ideale per la comunità politica.

Nell'*Etica Nicomachea*, libro VIII Aristotele definisce subito "l'amicizia come virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù" (1155a1-2), qualcosa comunque sommamente necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi. *Philia* appare quale elemento di cerniera tra la virtù e la contemplazione, tra felicità umana e "divina", tra attività etica e teoretica, insomma si manifesta la doppia polarità dell'amicizia nei confronti dell'idea del bene, cioè la polarità personale-riflessiva e la polarità assoluta, il voler bene a se stessi e all'altro. Espressione di questa concordanza è rintracciabile nel *phronimos*, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù, il quale diversamente da quanto auspicato da Platone non contempla il bene in sé, ma fa combaciare il bene proprio e il bene comune.

Circa le caratteristiche della *philia* possiamo solo lanciare delle sonde, dapprima sotto forma di chiarificazioni terminologiche e poi contenutistiche, chiedendoci: cosa intendevano i Greci per *philia* e chi erano i *philoi*? Con tali vocaboli non si vuole significare semplicemente amicizia e amico, ma una galassia di relazioni quali l'amore tra madre e figlio, i legami familiari, i rapporti intessuti di un profondo accordo sentimentale ed anche carichi di componenti emotive e sessuali; per Aristotele *philia* non implica solo desiderio intenso e passionale, ma altresì aiuto disinteressato, una condivisione e reciprocità, in altre parole esprime un raro tipo di equilibrio e di armonia; si può pertanto riassumere con *philia* un insieme di relazioni con alto contenuto affettivo, la cui traduzione più appropriata può essere amore, dando a questo termine una valenza in certo senso dilatata[18].

Chiarita la polisemanticità del termine, entriamo nel cuore dell'argomentazione: secondo Nussbaum due sono le caratteristiche della *philia* presenti nei testi aristotelici, che con-

17 M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996.

18 *Ivi*, p. 639.