

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE

Dipartimento di Filosofia



Pensare il dono

Figure dell'impossibile in Jacques Derrida

Dottorato di ricerca in
Filosofia e Teoria delle Scienze Umane
XX Ciclo

Esame finale anno 2007

Coordinatore del Dottorato
prof. Paolo D'Angelo

Docente guida
prof.ssa Claudia Dovolich

Candidato
Paolo Mulè

INDICE

◦

INTRODUZIONE

<i>Le ragioni del dono</i>	1
----------------------------------	---

CAPITOLO I – L’ORIZZONTE TRASVERSALE DEL DONO

1. <i>Su di una presunta «svolta etica» nella decostruzione</i>	14
2. <i>Nuove ottiche, nuove prospettive</i>	19
3. <i>Il filo rosso dell’aporia</i>	22
4. <i>Una apor-etica dell’impossibile</i>	31
5. <i>La colpa: debito d’origine</i>	35
6. <i>Jewgreek is greekjew</i>	42
7. <i>Oltre il debito: lo spazio del dono</i>	44

CAPITOLO II – DAL DATO AL DONO: LA DI-PARTITA DELL’EGO

1. <i>Il darsi del dato fenomenico</i>	57
2. <i>Il “fuori logos” come luogo dell’alterità</i>	65
3. <i>L’altro: il dono, la follia</i>	71
4. <i>Con Levinas, verso un altro “altro”</i>	80
5. <i>Il rovesciamento dei piani</i>	85
6. <i>Tertium datur: ciò che si dà</i>	98

CAPITOLO III – LA FENOMENOLOGIA DELLA DONAZIONE

1. <i>Una fenomenologia inapparente</i>	100
---	-----

2. <i>La semantica della donazione nella fenomenologia</i>	114
3. <i>A chi donare? Obiezioni a Jean-Luc Marion</i>	125
4. <i>Ai margini della fenomenologia: la legge del dono</i>	128
5. <i>Dare tempo</i>	132
6. <i>Due livelli di dono: la metafisica e l'antropologia</i>	140
7. <i>Il dono: una traccia che si cancella da sé</i>	147

CAPITOLO IV – DONARE: IL VINCOLO SOCIALE

1. <i>Il dono, uno scambio utile: Marcel Mauss</i>	152
2. <i>Dono, interesse e riconoscimento</i>	162
3. <i>Il terzo paradigma di Caillé e la critica a Derrida</i>	166
4. <i>La mano che pensa-dona: da Heidegger a Leroi-Gourhan</i>	170
5. <i>Dono e philia / Bisogno e koinonìa</i>	175
6. <i>Sacrificio e dispendio: offrire la vita-donare la morte</i>	177

EXITUS

<i>L'utopia della fuoriuscita</i>	181
---	-----

o

EX ERGON

<i>Il senso 'comune' del dono: un intrico semantico</i>	183
---	-----

BIBLIOGRAFIA

<i>Testi di Jacques Derrida</i>	193
<i>Sul tema del dono</i>	198
<i>Generale</i>	201
<i>Secondaria</i>	207

Anche se il dono non fosse mai altro che un simulacro, è necessario comunque render conto della possibilità di questo simulacro e del desiderio che spinge a questo simulacro. Ed è necessario anche render conto del desiderio di rendere conto. Si tratta di rispondere fedelmente ma il più rigorosamente possibile all'ingiunzione o all'ordine del dono come all'ingiunzione o all'ordine del senso: sappi ancora ciò che donare vuol dire, sappi donare, sappi ciò che vuoi e vuoi dire quando doni, sappi ciò che hai intenzione di donare, sappi come il dono si annulla, impegnati, anche se l'impegno è distruzione del dono per mezzo del dono, dai, tu, la tua possibilità all'economia.

J. Derrida

INTRODUZIONE

LE RAGIONI DEL DONO

Che cos'è un dono? Cosa significa donare? Quali concetti si offrono al pensiero attraverso simili parole?

Nelle righe iniziali di un saggio intitolato a questi temi si legge che «il termine 'dono' sembra indicare a prima vista il trasferimento di un oggetto da una persona a un'altra persona»¹. Stando a tale preliminare definizione l'atto del donare non sembra differenziarsi dall'atto del dare puro e semplice, che pure descrive un trasferimento di oggetti fra persone. Tuttavia, se è vero che un oggetto trasferito attraverso il dono diviene proprietà di colui che lo riceve, lo stesso non può dirsi a priori dell'oggetto semplicemente dato. Si traccia così una prima linea di demarcazione fra 'dare' e "dare in dono", e si comprende che quando parla di 'trasferimento' l'autore del saggio descrive un mutamento relativo tanto alle proprietà fisiche *dell'oggetto* (la sua collocazione spazio-temporale), quanto alle sue proprietà *nel* soggetto (di cui l'oggetto diviene, appunto, attributo o proprietà). Ma anche ciò è vero soltanto *a prima vista*, poiché nella distinzione fra dato e dono entra in gioco perlomeno un altro fattore: 'donare' significa, sì, trasferire un bene e la sua proprietà ad altri, ma in un modo ben preciso. E cioè un dono, per potersi dire tale, deve essere libero da qualsiasi coercizione,

¹ P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert e S. Petrosino, *Il dono*, Melangolo, Genova 2001, p. 11. La struttura triadica del dono è stata descritta da Jacques Derrida, cui Gilbert fa riferimento, con la formula «A dona B a C», in J. Derrida, *Donner le Temps, 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris; tr. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 13.

svincolato da ogni genere di obbligo e del tutto privo di interesse. In sintesi, chiamiamo dono quell'atto attraverso cui un soggetto trasferisce, in modo spontaneo e gratuito, un oggetto e la sua proprietà ad un altro soggetto.

L'aver così definito il termine 'dono' dà luogo però a tutta un'altra serie di domande. Prendendo per buona una simile definizione, viene infatti naturale chiedersi se sia effettivamente possibile praticare qualcosa del genere. Se sia possibile farne esperienza diretta. Se sia possibile anche solo testimoniare negli altri. A ben vedere, infatti, raramente che ciò che si presenta sotto il nome di dono è davvero tale. Quasi sempre, invece, esso risulta frustrato dalla presenza, più o meno riflessa, di una molteplicità elementi inficianti: la volontà nascosta di ingraziarsi il prossimo, o addirittura di indebitarlo; la corrispettiva necessità di sdebitarsi di un prestito o di un qualsiasi genere di prestazione di cui si sia precedentemente beneficiato, facendo mostra di un *surplus* di riconoscenza e gratitudine che annulli il "carico pendente"; la brama di stabilire una gerarchia economica e morale per cui il più potente, donando nella maniera più prodiga e dispendiosa, possa mettere l'altro in uno stato di asservimento e sudditanza psichica, prima ancora che pecuniaria, traendone vantaggio².

A questo punto si obietterà che vi è comunque una vasta serie di

² Come ricorda Jacques Godbout, lo scrittore americano Dale B. Carnegie ha visto nell'uso strumentale del dono la chiave del successo economico e mercantile. La sua opera del 1936 *How to Win Friends and Influence People* è in tal senso un'ode a quella morale mercantile che informa, in maniera analoga, le logiche attraverso cui opera la mafia. Il paradosso logico, fa notare Godbout, consiste però nel fatto che anche questo genere di dono, per funzionare produttivamente all'interno di una rete di interesse ed affari privati, deve essere esteso, secondo Carnegie, in modo *sinceramente* disinteressato: «In realtà, tutta l'ambiguità dell'utilitarismo nei confronti del dono è contenuta in questo libro: "Per fare molti soldi, pensa il mercante che si serve del dono, bisogna cominciare col fare dei regali, che poi si fanno pagare molto cari". Ma [...] il mercante deve essere sincero nel fare il suo regalo se vuole che ciò frutti in seguito!» [J. Godbout, *L'Esprit du don*, in collaborazione con A. Caillé, La Découverte, Paris/du Boréal, Montréal 1992; tr. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 e 2002, p. 104].

casi in cui il dono non riproduce affatto il genere di dinamiche ora elencate: emblematici in tal senso, secondo Jacques Godbout e Alain Caillé, sono sia il dono ad estranei (donazione di sangue, donazione di organi, elemosina, volontariato, prestazione gratuita di competenze attraverso l'istituto delle cosiddette "banche del tempo") che, su di un opposto versante, il dono offerto dai genitori ai propri figli³. Eppure, in tutti questi casi così diversi fra loro (ma l'ultimo elencato è in effetti più delicato e complesso), un medesimo fattore sembra poter rendere il dono imperfetto: infatti la sensazione narcisistica di autocompiacimento che nasce nel donatore consapevole della propria prodigalità genera un profitto individuale che invalida la gratuità del dono, macchiando la purezza di un gesto oblativo che dovrebbe, *in teoria*, non conoscere alcun genere di rientro. La "buona coscienza" del donatore, usando un'espressione cara a Friedrich Nietzsche, introduce quindi nel dono un elemento di interesse che, con un unico colpo di spugna, cancella tanto il valore di gratuità quanto quello di spontaneità. Dall'altro lato, colui che accetta il dono, lo riceve e quindi *ricosce* come tale, si ritrova in debito morale col proprio benefattore; la sua "riconoscenza", in quanto si scontra con l'asimmetria e la mancanza di reciprocità, risulta però frustrata a priori e ciò, per dirla con Mary Douglas, «ferisce» l'orgoglio e la dignità del donatario⁴. Il dono, infatti, accetta di essere contraccambiato solo in rarissimi casi "istituzionalizzati", e comunque mai con la garanzia dell'equivalenza economica, poiché altrimenti esso si ridurrebbe a scambio mercantile. Come sottolinea il *Dictionnaire de*

³ Cfr. J. Godbout e Alain Caillé, cit., pp. 83-85, 220-sgg.

⁴ Simili convinzioni animano il saggio di Mary Douglas *No Free Gifts* (1989) che introduce la corrente edizione inglese dell'*Essai sur le don* di Marcel Mauss (*On Gift*, Routledge, London 1990); il saggio è ora in M. Douglas, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, London 1992. Scrive Douglas: «Ciò che non va nel cosiddetto "dono gratuito" è l'intenzione del donatore di essere esente da contro-doni provenienti dal donatario. Rifiutare la corrispondenza colloca l'atto del dare/donare (*giving*) fuori da ogni mutuo legame. Una volta dato, il dono gratuito non comporta alcun ulteriore diritto per il donatario» [Ivi, p. 155].

sociologie di Raymond Boudon, «il diritto di esigere una controparte caratterizza lo scambio e manca al dono. Donare significa dunque privarsi del diritto di reclamare qualcosa in contraccambio»⁵.

La nostra iniziale definizione si arricchisce così di importanti elementi ulteriori: il vero dono non garantisce come tale il contraccambio; soprattutto non lo garantisce nella forma dell'equivalenza economica e del bilancio dare/avere, poiché il valore dell'oggetto donato è essenzialmente, per quanto non esclusivamente, simbolico. Il dono ha infatti a che fare, come insegna Marcel Mauss, con il trasferimento dello spirito del donatore nelle mani del donatario: il soggetto consegna all'altro una parte di sé, veicolandola simbolicamente tramite l'oggetto trasferito, il cui vero valore consiste pertanto, secondo la definizione degli esponenti del *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, in un «valore di legame». Eppure, in quanto un simile gesto è animato dall'interesse del soggetto a “farsi presente” allo spirito dell'altro, a restare presente alla sua coscienza attraverso ciò che si chiama, non a caso, un “presente”, risulta minato quel valore di gratuità che ci era parso determinare la vera essenza del dono.

Secondo Jacques Derrida, infatti, è la coscienza stessa – al di là del suo connotarsi come “buona” o “cattiva” – a *tradire* l'essenza del dono: questo, nell'istante in cui viene trasmesso (*trans-datum, tràditum*), trasferito, tradotto (*trans-ductum*) intenzionalmente da atto a concetto, si annulla. Per restare integro il dono dovrebbe quindi avere la memoria corta, essere dimentico di sé, soffrire di un'amnesia che lo colga nel momento stesso in cui si offre. Per restare integro il dono dovrebbe essere “preterintenzionale”, “incosciente”: dovrebbe cioè non *apparire*

⁵ R. Boudon, *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, Paris 2003 [voce 'Don']. Questa definizione sembra confermare peraltro le posizioni di Mary Douglas: se donare significa «privarsi del diritto di reclamare un contraccambio», è evidente che il donatore deve avere la consapevolezza o «l'intenzione di essere esente da contro-doni».

come tale alla coscienza dei soggetti coinvolti.

Se prima il dono ci sembrava qualcosa di raro, esso *appare* ora, nell'*ottica* paradossale di Derrida, come qualcosa che di fatto *non può darsi a vedere*. Tale limitazione, più che a un divieto o a una prescrizione iconoclasta orientata a preservarne il mistero, risponde ad un'inadeguatezza strutturale: il dono non è libero di mostrarsi come fenomeno poiché esso, se esposto alla luce del sole, si "dis-integra", si scioglie come cera. Condannato a questa sorte di clausura, segretezza e segregazione, del dono non si può allora *rendere conto*, né prendere atto; tanto meno lo si può riprodurre sulla base di uno schema operativo fatto di gesti preordinati: la fredda sequenza di procedure con cui si tenta di farne operazione, sviscerandolo, lo lascia esangue, senza vita. Del dono dunque non c'è opera, non c'è schema, non c'è applicazione dovuta. L'unico precetto che lo riguarda, semmai, è quello che gli impone di *non dovere nulla*.

Si delinea così un'idea di dono del tutto aporetica. Un'idea di dono la cui stessa definizione pare impossibile. E proprio questo è il modo in cui Jacques Derrida definisce il dono: non "impossibile", ma «l'impossibile». «Questo è l'impossibile! – scrive Carlo Michelstaedter – poiché il possibile è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni [...]»⁶: come risultato di un donare il cui compimento resta sospeso all'infinito, il dono si colloca quindi al di qua del dato, ovvero al di qua della soglia del possibile, indefinitamente *differito* da una *différance* costitutiva che non gli consente di richiudersi su se stesso, che non gli permette di dirsi finito, esaurito, *dato una volta per tutte*. Espressioni paradossali come "donare il tempo" e "donare la morte", in quanto evocano oggetti che pur "appartenendo" a ciascun essere umano si sottraggono alla logica del *proprium*, alla legge della appropriabilità, in tanto sono *figure di un'impossibilità* che si annuncia proprio nella forma del dono. Come

⁶ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 1982, p. 81.

pensare un dono che doni ciò che sfugge a ogni “presa” di mano e di concetto? Pure, sostiene Derrida, se dono c’è esso non può che donare l’impossibile, donare ciò che non si può prendere/dare: «si sarebbe persino tentati di dire che un soggetto come tale non dona né riceve mai un dono. Esso si costituisce al contrario allo scopo di dominare, attraverso il calcolo e lo scambio, la forza di quella *hybris* o di quell’impossibile che si annuncia nella promessa del dono. Lì dove ci sono soggetto e oggetto, il dono sarebbe escluso»⁷. In quanto coscienza calcolante e materia calcolabile, il soggetto e l’oggetto rappresentano “la fine” di un ‘donare’, che da (verbo) infinito si stigmatizza in un dono/dato sostantivato, congelato nello schema di calcolo di quella economia fondamentale che tutto pesa e soppesa. Potremmo allora “definire” il dono, con Derrida, come la risultante, mai data una volta per tutte, di un donare incosciente e privo di oggetto. I soli “oggetti” che *paiono prestarsi* ad essere donati non possono in effetti dirsi *ob-jecti* nel senso stretto del termine (*Gegenständen*) giacché essi non “stanno” di fronte a noi, e invero non stanno da nessuna parte, *non stanno affatto*, sottraendosi pertanto alla possibilità di essere afferrati (*begriffen*) pesati, calcolati, commisurati: tali sono il tempo e la morte. «L’enigma – scrive Derrida – si concentra [...] in quel dono che dona senza donare niente e senza che nessuno doni niente – niente se non l’essere e il tempo (che non sono niente)»⁸.

⁷ J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 26.

⁸ Ivi, p. 22. Come si misura il tempo soggettivo? Come lo si pesa, come lo si pensa, se esso sfugge come tale a una presa di coscienza che possa dirsi certa e definitiva? In senso analogo, cosa si può dire di sensato riguardo alla morte, riguardo alla *propria* morte? Cos’è, se esiste, “la propria morte”? Come si può farne esperienza soggettiva se dove essa comincia, proprio lì finisce l’io? Se dove “c’è” morte non c’è quella coscienza che permette in prima istanza di dire che qualcosa “c’è” o “non c’è”? Questo paradosso è ciò che Heidegger chiama «*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*», la possibilità dell’impossibilità. Derrida, partendo da ciò per muovere oltre, ricava l’idea di una più generale esperienza dell’impossibile: l’idea di un evento che ci attende e riguarda tutti in prima persona ma che, proprio come la morte, non può essere *di fatto* “esperito”. La stessa decostruzione, afferma Derrida, è esperienza dell’impossibile, esperienza di un *pensare* che eccede le

Pertanto, che cosa è il dono? Così descritto, in effetti, esso non sembra rientrare a pieno titolo nell'ambito di ciò che si predica attraverso il verbo essere, ciò di cui si dice "è"; sembra piuttosto ciò che può solo e soltanto *darsi*, ogni volta imprevisto, singolare, irripetibile. Si tratta, scrive Derrida, di «*un dono che non è un presente, il dono di qualcosa che resta inaccessibile, dunque non presentabile e di conseguenza segreto [nascosto, occulto, criptato, absconditus]*»⁹. In ragione di ciò, quindi, sarebbe forse più appropriato chiedersi se nella storia dell'uomo *si sia mai dato* in piena presenza (e possa, *eventualmente*, darsi di nuovo) qualcosa che sopporti il nome, solitamente proferito senza farsi tutte queste domande, di dono¹⁰.

possibilità del conoscere, esperienza di un pensiero iper-fenomenologico che trasgredisce i confini di ogni *possibile* gnoseologia, lavorando proprio su quelle figure attraverso cui l'impossibile si annuncia, attraverso un movimento *spettrale* che si sottrae alla conoscenza ma *si offre* al pensiero. Nondimeno, come ammette Derrida, 'pensare' non è *forse* la parola più giusta per significare questo scarto dalla conoscenza in quanto tale [cfr. 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. 60]. Nonostante l'indicazione, tuttavia, Derrida si attiene quasi rigorosamente alla parola 'pensare': qui, al contrario, non faremo che insistere sulla sua strutturale inadeguatezza, proprio nel tentativo di metterla in crisi e problematizzarla radicalmente. Il titolo *Pensare il dono* si "presenta" in tal senso come un'ulteriore figura (dell'esperienza) dell'impossibile, giacché dono e pensiero vi si oppongono come i termini estremi di una sincope, come due concetti che non possono *comunicare*: come la morte, come il tempo, così anche il dono non può essere pesato, misurato, pensato, poiché ciò significherebbe poterlo riassorbire nelle strutture dell'economia, significherebbe poterne annullare la specificità di dono. D'altro canto, mettendo fra parentesi, con Derrida, l'inadeguatezza della parola "pensare", sembra anche di poter affermare che, pur essendo il dono *inconoscibile* come tale, tuttavia esso si dà e non può che darsi a pensare.

⁹ J. Derrida, *Donner la Mort*, Galilée, Paris 1999, p. 50 (traduzione mia, P.M.); tr. it. *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.

¹⁰ «*S'il y en a*» è la formula utilizzata da Derrida per esprimere l'incertezza che avvolge il dono, apparentemente inconoscibile come tale. Tale espressione viene abitualmente tradotta in italiano nella forma "se ce n'è". Essa fa riferimento, come vedremo, all'espressione "*es gibt*" che in tedesco vuol dire «c'è». Quest'ultima è usata da Heidegger, in *Essere e tempo*, per esprimere lo statuto non-ontologico di ciò che si sottrae alla predicazione tramite verbo essere: infatti, secondo Heidegger, mentre l'ente è, altrettanto non si può dire dell'Essere: questo, piuttosto che "essere", *c'è (es gibt)*. Anche in francese, *l'es gibt* tedesco è normalmente tradotto con «*il y a*», e tale esso rimane anche nella versione francese di *Sein und Zeit*. Simili traduzioni, come si sarà notato, obliterano del tutto il senso di donatività veicolato dal verbo '*geben*', il cui plusvalore semantico e concettuale, in effetti, fra le pagine di *Essere e tempo*, non veniva in alcun modo sottolineato. Solo più tardi a

Il presente lavoro, attraverso l'idea paradossale di un "presente" che sfugge alla legge della presenza, si sforza di offrire una chiave di lettura – piuttosto che una risposta ultima e definitiva – alle questioni di cui si è detto: ma se esso in un terreno così sdruciolevole, cedesse alla tentazione di una forma tetica e affermativa si esporrebbe a esiti necessariamente rovinosi, contraddicendo inoltre all'intento decostruttivo che lo anima. Se quindi il filo d'Arianna sarà rappresentato dal labirintico percorso filosofico di Jacques Derrida, scandagliato al fine di ritrovarvi le tracce di un pensiero del dono largamente frainteso per via di letture spesso riduttive, ciò non vuol dire che mancherà lo spazio per avanzare, in maniera provvisoria, una serie di conclusioni dal carattere, tuttavia, necessariamente aporetico¹¹.

D'altro canto, l'unica certezza che abbiamo sembra consistere in quell'indicazione di carattere negativo annunciata sin dalle prime battute: il dono, *se ce n'è*, non è un momento nella dialettica dello scambio economico *do ut des* (dare/avere o, meglio ancora, come si è

proposito dell'*Ereignis* (evento) Heidegger affermerà che esso si mostra o ci appare attraverso una struttura che è quella del dono, enfatizzando il valore del verbo '*geben*': *es gibt*, si traduce allora come «ciò dà» (o piuttosto «si dà») in italiano, «*cela* (o '*ça*') *donne*» in francese. In tal senso, però, la formula utilizzata da Derrida sarebbe meglio tradotta con «se può darsi», in quanto questa tiene conto del valore semantico di *es gibt*. Nella medesima direzione, oggi, lavora Jean-Luc Marion, il quale recupera il tema fenomenologico della *Gegebenheit* (datità) proprio alla luce dello *es gibt* heideggeriano, quindi traducendo il concetto fenomenologico di *Gegebenheit* con la parola 'donazione'.

¹¹ Nessuna filosofia potrebbe dirsi onesta laddove tentasse a priori di mettersi al riparo dall'aporia che ne costituisce la scintilla propulsiva ed il cuore problematico. Se il pensiero razionale è, come tale, fondato sulla logica, esso non può certo sperare di scalzare l'aporia senza con ciò annullare quel contenuto vitale che ne rappresenta la necessaria scaturigine. Un pensiero che cancellasse l'aporia a colpi di *dialettica*, questa la nostra convinzione, perderebbe ogni legame con la vita, dal cui orizzonte la filosofia sorge come unione della logica con qualcosa d'altro: qualcosa che forse si sottrae alla possibilità stessa di essere detto, conosciuto e pensato; qualcosa che può solo esporsi da sé, darsi da sé. Tale è la legge aporetica della logica, la legge dell'aporia *nella* logica: un dono misterioso che l'esistenza offre al pensiero. E un pensiero che rifiutasse di accogliere il dono dell'aporia non sarebbe altro che un freddo esperimento da laboratorio di dissezione, una tanatologia. Qualsiasi tautologia è invece più reale, più vera dell'ostinata logica risolutiva che ispira ogni dialettica (per tacere del fatto che la dialettica stessa, com'è stata formalizzata da Hegel, resta un sistema tautologico che trae fondamento dalla propria indimostrabile *conclusione di principio*, salvo poi rinviare l'aporia, la *mise en abyme* che essa stessa produce).

visto, dare/“dare”). E tuttavia come si è visto anch’essa non può essere data per scontata. Se dunque ciò fosse vero, se il dono fosse effettivamente legato a quelle pratiche di scambio sulla cui base *la* società sorge e si sorregge, che senso avrebbe seguire Derrida nell’idea che possa esistere un altro tipo di dono, che da quello si scarta infinitamente? In tale quesito si cela tutto la problematicità della questione, cui si tenta di offrire risposta attraverso una serie di considerazioni la cui presentazione viene a definire la struttura del lavoro, secondo la sua divisione in capitoli.

1. Poiché è nostra intenzione mostrare come la riflessione di Derrida si sia sviluppata in maniera del tutto coerente e unitaria nell’arco di quasi cinquant’anni, prenderemo le mosse dall’analisi di un concetto che nella sua riflessione rappresenta un elemento di assoluta continuità: l’aporia. Tale nozione, come si è detto, non è senza rapporto a quello del dono, anzi, se la decostruzione di quest’ultimo ha un senso, è proprio per via del suo contenuto irriducibilmente aporetico. L’aporia, in quanto concetto limite della logica e della ragione dialettica, rappresenta quindi il ponte che permette di prendere in considerazione il rapporto di “filiazione spirituale” che lega Derrida a Friederich Nietzsche: la genesi del concetto di colpa come derivante da quello di debito, il pensiero di una prodigalità dispendiosa, di una follia dionisiaca, la ricerca di una filosofia che non si riduca alla luce apollinea del pensiero dialettico ma si integri con qualcos’altro, assieme con l’idea dell’eterno ritorno giocano un ruolo fondamentale nel dare forma e sostanza, in Derrida, a un pensiero del dono inteso come ciò che può mettere in crisi la logica circolare del *do ut des*.

2. Sembra infatti esservi, nell’essere umano, un’inclinazione (o piuttosto una coazione) ad *accogliere* i fenomeni del reale entro una griglia interpretativa di natura economica; una tendenza ad

interpretare tutto ciò che accade secondo le strutture della coppia oppositiva “dare/avere”. La prova più evidente di ciò viene dal mondo delle scienze esatte: la scienza si edifica come tale sul concetto fondamentale di “dato” (*donnée, data, Angabe*), termine che descrive un contenuto epistemico che si *prende, riceve* ed *afferra* (‘concetto’ è detto in tedesco *Begriff*) attraverso le “prese di coscienza”¹². Da questo punto di vista la fenomenologia husserliana, in quanto intendeva rifondare la filosofia conferendole lo statuto di esattezza delle scienze positive, risulta emblematica: il suo gergo è infatti letteralmente pervaso dal lessico della donazione. Poiché i primi approcci di Derrida alla filosofia sono avvenuti proprio in un orizzonte di pensiero fenomenologico, e poiché il concetto aporetico di dono fa segno oltre i confini di un tale orizzonte, il confronto con l’eredità husserliana costituirà un tassello fondamentale del presente lavoro. Muovendo poi oltre l’orizzonte fenomenologico, Derrida incontra Lévinas: lentamente distaccandosi dagli insegnamenti Heidegger, egli si avvicina sempre di più ad un pensiero dell’alterità il quale, più che in una prospettiva rigorosamente

¹² Locuzioni come “dato che...”, “*étant donné que...*”, “*given that...*” traggono senso proprio da una logica di questo tipo. Vi è poi tutta una sequela di espressioni di senso comune, largamente diffuse negli idiomi occidentali, che di ciò *offre* ulteriore testimonianza: così, in italiano, l’incertezza che avvolge un determinato fenomeno si esprime con la formula “non è dato sapere”; di un fatto puramente eventuale si dice che esso “può darsi”; di un preciso momento storico, passato, presente o futuro, si dice che esso costituisce “una data”; di un talento, poi, si dice che esso è “una dote”; di un abito si dice che esso “ci dona” o “non ci dona”. E analogamente in altre lingue: una particolare abilità è detta “*gift*”, in inglese; in tedesco, di una cosa esistente si dice che “*es gibt*” (c’è), di una cosa accaduta che “*es begab sich*” (si è data). Per non parlare, poi, di tutti quei modi di dire in cui questa economia mostra di esigere un contraccambio, un rientro in termini equo bilancio: in francese il presentarsi in un dato luogo, ad una data ora è detto “*se rendre*” (rendersi); così come venire a conoscenza di una qual cosa è detto “*se rendre compte*”, “rendersi conto”; in italiano, poi, *dedicarsi* ad una particolare attività che si prevede, per un motivo o per l’altro, remunerativa è detto “spendersi in essa”; investire il proprio tempo in qualcosa nella speranza di trarne un ricavato si dice “spendere il proprio tempo”, “*to spend his own time*” (per la coscienza popolare, d’altronde, il tempo va investito come fosse denaro). Simili circostanze non costituiscono, a nostro avviso, una semplice serie di coincidenze, ma sono piuttosto l’indice di come la razionalità umana si sia edificata su strutture di carattere economico, e sia dunque “condannata” ad applicare quello stesso genere di modello ermeneutico ad ogni fenomeno della realtà.

etica, traccia le linee di una rinnovata riflessione «iper-fenomenologica». Derrida intende in tal senso problematizzare l'opposizione classica "io/altro", "soggetto/oggetto", la quale fonda ogni epistemologia: quanto alla loro costituzione ontologica *ego* e *alter* restano essenzialmente "co-implicati", senza che sia possibile stabilire alcuna gerarchia dialettica fra i due termini. Nel confronto critico con la riflessione di Lévinas, quindi, Derrida giunge a ridefinire il rapporto di costituzione fra *ego* e *alter* nel senso di un dono mutuo e reciproco, e cioè nella forma di un dare/avere: si tratta, in altre parole, del problema di una ragione che si definisce come auto-coscienza linguistica, ma che può emergere unicamente nella dimensione della intersoggettività. Se io e altro si costituiscono assieme, come prodotti di un medesimo evento, pure la legge dell'altro sembra precedere (non già logicamente, bensì materialmente) quella dell'io.

3. Nonostante ogni fenomeno sia interpretabile – e venga di fatto interpretato, come dimostrano ad esempio molte pagine husserliane – secondo la logica del dare/avere, ossia secondo i meccanismi dello scambio e della restituzione simbolica del dato, l'essere umano resta portato a figurarsi la possibilità di un dono assolutamente puro e gratuito. Ma se i doni di cui si fa esperienza nel quotidiano non sono, come si è detto, autenticamente tali, giacché nascondono in effetti una serie di implicazioni che li rendono spurii, come mai ci si ostina a credere nella possibilità di un dono esente da qualsiasi vincolo? Perché, ancorché impossibile, il dono iperbolico si dà a pensare? A cosa risponde una simile esigenza? Ciò cui Derrida si riferisce parlando del dono, infatti, è un'iperbole, un atto di *hybris* estrema che trasgredisce ogni calcolo o ragione; simile dono, da un certo punto di vista, può apparire folle, poiché aderisce a una logica, se così la si può ancora chiamare, di puro dispendio, ovvero perché trasgredisce e deflagra ogni logica. Come pensare un dono di questo genere? Come

riconoscerlo? Il problema, *a ben vedere*, risiede nel fatto che quanto si annuncia sotto le spoglie di un simile dono iperbolico non è propriamente un “fenomeno”, ma l’altro dal *phainòmenon*: l’invisibile, ciò che non si manifesta nel mondo dell’empiria, che si sottrae alla possibilità di essere dimostrato attraverso le leggi della fisica, della logica, dell’economia: l’impossibile. Quella di Derrida è allora un’indagine ai *margini* della fenomenologia, tutta giocata nello scarto fra ciò che è possibile e conoscibile nella forma del fenomeno e ciò che, pur non assumendo forma fenomenica, si dà a pensare come figura dell’impossibile, come concetto limite: concetto aporetico che porta la ragione stessa ai suoi limiti. Muovendo da simili presupposti ma aprendosi a esiti differenti, Jean-Luc Marion tenta di reimpostare l’intera questione fenomenologica della *Gegebenheit* nei termini di una metafisica della donazione.

4. Il quarto capitolo è dedicato alle conseguenze pratiche, ovvero etico-politiche della decostruzione del concetto di dono operata da Jacques Derrida. Partendo dalle posizioni “riduzioniste” che Marcel Mauss esprime nel *Saggio sul dono* si passano dunque in breve rassegna le posizioni di alcuni suoi più o meno fedeli seguaci, mostrando come tutti i pensieri del dono che si rifanno alle teorie antropologiche restino necessariamente ed espressamente vincolate ad una concezione “modesta” di quel fenomeno. Basandosi sull’assunto che il dono – qualsiasi cosa esso sia – descriva un movimento di *fuoriuscita da sé*, si sostiene che il proprio dell’umano consiste non tanto nel fatto di “essere presente” a sé stesso, bensì nella sua facoltà di uscire dall’immanenza del qui ed ora, verso l’altro, verso l’assente: ciò che Derrida chiama la *différance*. Essa conferisce all’essere razionale la capacità di pensare ciò che non c’è, ciò che non è presente *qui e ora*, ovvero ciò di cui secondo Heidegger non si può dire altro che “*es gibt*”. Il dono iperbolico descritto da Derrida è una figura, forse una delle più

emblematiche, di questa possibile impossibilità. Dunque ciò che egli chiama “*le propre de l’homme*” viene a identificarsi con la sua stessa facoltà di *pensare il dono*, ossia con la facoltà di “figurarsi” un dono che trasgredisce ogni legge fenomenica. Heidegger non è stato il solo pensatore ad affermare che il pensiero è “questione di mano”: tutto nell’essere umano (il suo essere “sociale”, dunque il suo essere “razionale”) è reso possibile dalla fondamentale facoltà prensile, dalla capacità di afferrare per valutare, pesare, ponderare, pensare: dalla capacità di afferrare/rilasciare, di prendere/dare con un unico gesto. Come esito complesso e inestricabile di queste facoltà si apre nell’uomo la capacità simbolica. Essa è, come tale, la capacità di trasgredire la legge dell’immanenza, della presenza, del qui ed ora in cui resta confinato l’animale *non-razionale, non-munito* di linguaggio, proprio come l’infante, la cui esistenza irriflessa si esaurisce e consuma nella stigmatica puntualità dell’istante. Il simbolico – l’essenza *meta-forica* del linguaggio – è questa capacità di uscire da sé per portarsi verso l’altro da sé. Proprio il dono/presente, il dono “modesto” in quanto gesto che muove da sé, fuori di sé verso l’altro, al fine di lasciare una traccia della *propria* presenza nell’assenza (come esito di una *différance*) è la manifestazione più *compiuta* dell’esistenza nell’uomo di un ordine simbolico: è l’essenza dinamica e inessenziale stessa. L’essere umano è l’unico animale al mondo capace di donare, di dare *intenzionalmente* fuori di sé, di uscire di sé, deliberatamente, verso l’altro, pur rimanendo entro un movimento di ritorno circolare a sé, in un viaggio odisseo che sembra non poter trasgredire le barriere del *proprium*. La logica del *do ut des* che anima il dono/scambio ne è la prova: l’economia del sé è la risorsa più grande dell’umano, il suo più grande limite.

CAPITOLO I

L'ORIZZONTE TRASVERSALE DEL DONO

1. *Su di una presunta «svolta etica» nella decostruzione*

Considerando nell'insieme il complesso itinerario filosofico di Jacques Derrida, si può avere l'impressione che nel corso dei quasi quarant'anni che intercorrono fra il 1967 e il 2004¹ esso abbia subito una netta deviazione. Questa si rivelerebbe nel progressivo abbandono dell'orizzonte fenomenologico in cui il suo pensiero aveva preso forma² e in un corrispondente, accresciuto interesse per le questioni dell'etica e della filosofia politica: in ragione di ciò, come accade per filosofi quali Wittgenstein e Heidegger, capita talvolta di sentir parlare di un "secondo" o "ultimo" Derrida. Su questa stessa base, molti interpreti sono portati a individuare nella nona decade

¹ Il 1967 rappresenta una tappa fondamentale per la riflessione di Derrida (e per la riflessione filosofica contemporanea in genere): in quello stesso anno furono infatti pubblicate tre fra le sue opere dal contenuto più dirimpente, ovvero *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (P.U.F., Paris 1967; tr. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968); *De la grammatologie* (Minuit, Paris 1967; tr. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969); e infine *L'écriture et la différence* (Seuil, Paris 1967; tr. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971), volume che raccoglieva una serie di saggi redatti e pubblicati fra il 1959 ed il 1966. Essendo il 2004 l'anno della scomparsa di Jackie Elie Derrida – questo il nome completo del pensatore di El Biar –, si può dire che questo quarantennio copre tutto l'arco della sua produzione filosofica ufficiale.

² Al principio degli anni sessanta, Jacques Derrida aveva curato l'introduzione e la traduzione dal tedesco di un inedito husserliano intitolato, da lui stesso, *L'origine de la géométrie* (*Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, PUF, 1962; tr. it. *Introduzione a "L'origine de la geometria" di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987); ma, già otto anni prima di questa pubblicazione, nel 1954, egli aveva consacrato al pensiero di Husserl il proprio *mémoire d'études*, l'equivalente francese della tesi di laurea: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990; tr. it. *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1994.

del secolo scorso il momento di una vera e propria «svolta»³ che avrebbe modificato in maniera definitiva l'assetto dell'interrogazione filosofica di questo pensatore, quasi a suddividerla in due filoni contrapposti.

Tale schematizzazione, così consueta nella storiografia filosofica, rende conto in verità di quella che l'intelletto umano applica come norma nel conoscere: la logica binaria su cui esso si fonda induce infatti ad interpretare i fenomeni, perlomeno in un primo momento, come sequenze di opposizioni e di contrasti⁴. Da ciò non può che risultare, nella maggior parte dei casi, un eccesso di semplificazione. Simile esito, tuttavia, è in questo caso doppiamente significativo: Derrida, infatti, non ha mai smesso di interrogare e problematizzare la tendenza naturale dell'uomo a giudicare e classificare la realtà attraverso una griglia rigidamente dualista, riconoscendosi debitore, in tale premessa concettuale, di uno Hegel il quale si era, forse più di ogni altro, dichiarato insoddisfatto dell'epistemologia tradizionale,

³ Con riguardo all'opera di Derrida, l'espressione «svolta etica» viene adottata al giorno d'oggi in maniera abbastanza diffusa, apparendo, a dire il vero, quasi sempre in contesti che sembrano far riferimento ad una sorta di «*vulgata*» della sua riflessione. Si veda, per esempio, P. Barone, *Strutturalismo di passaggio*, Il Manifesto, 30 aprile 2003, recensione di un volume dedicato ai risvolti etici del pensiero post-strutturalista in autori come Deleuze, Barthes, Derrida, Nancy, Lyotard, Foucault, in Francia, e Vattimo, Rovatti, Agamben, in Italia: D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, Raffaello Cortina, Milano 2003. Il fatto, poi, che nell'ampia sezione dedicata a Jacques Derrida dalla versione internazionale della più nota enciclopedia *on-line* (Wikipedia) vi sia una voce intitolata proprio «*political and ethical "turns"*», non fa che confermare questa impressione.

⁴ Una simile idea, se in qualche modo era già stata intuita, duemilacinquecento anni or sono, da Eraclito, stava alla base del pensiero strutturalista francese, nel cui *milieu* il giovane Derrida si era formato: Lévi-Strauss l'aveva infatti esplicitata fra le pagine de *Il pensiero selvaggio* (cfr. *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964). La stessa conclusione, tuttavia, trova conferma oggi nei risultati delle neuroscienze: l'emisfero sinistro del cervello, dominante rispetto all'altro che ne esegue i comandi, è responsabile dello svolgimento di processi di ragionamento sequenziale, basati cioè su di una logica differenziale o di contrasto; l'emisfero destro, al contrario, è il solo in grado di effettuare ragionamenti in parallelo, ed è quindi il responsabile di un'intelligenza che possiamo definire olistica o comparativa. In altre parole, quindi, se l'emisfero sinistro identifica e distingue, quello destro invece confronta, soppesa e sceglie. È facile notare, d'altronde, come questa stessa schematizzazione, affidandosi a termini oppositivi come «destra» e «sinistra», non fa altro che mettere in funzione la medesima logica che tenta di descrivere.

così come essa era stata formalizzata da Kant nella *Critica della ragion pura*.

È essenziale avvertire sin d'ora che se qualcosa come il dono esiste, vi è o, semplicemente, *si dà*, anch'esso sembra non poter sfuggire, almeno in prima istanza, a questo genere di classificazione. Anzi, se esso ha assunto rilevanza nel dibattito contemporaneo, ciò è avvenuto proprio sulla base della sua capacità, più o meno presunta – è quello che cercheremo di capire –, di contrapporsi in linea di principio a qualcosa d'altro cui non dovrebbe teoricamente ridursi mai: altro dal dono sarebbero, in tal senso, la logica del capitale, o logica del debito, e più in generale la ragione economica.

Di fatto la storia della filosofia, almeno per quell'ampia porzione che si presenta come pensiero dialettico, coincide con la storia di quel dualismo con cui si sancì, nella Grecia dell'età classica, la separazione definitiva fra ciò che è pensiero e ciò che non lo è; fra ciò che ha senso e ciò che non ne ha; fra ciò che ha un peso e ciò che, al contrario, è “leggero” ed “inconsistente”⁵. L'accostamento di peso e pensiero non è legittimato da ragioni di mero ordine etimologico⁶, al contrario: la profonda ed intrinseca connessione dei due concetti sta alla base di quella logica che gli infiniti discorsi sul

⁵ Affermando ciò, evidentemente, accogliamo se non altro a livello di premessa la nota interpretazione che Friederich Nietzsche ha proposto nelle pagine de *La nascita della tragedia*: quella per cui i termini ‘apollineo’ e ‘dionisiaco’ farebbero riferimento a due mondi antitetici, «i mondi artistici separati del sogno e dell'ebbrezza», i quali a loro volta corrisponderebbero, quanto alla conoscenza delle cose, al mondo del pensiero razionale e a quello dell'estasi mistica. Il ruolo chiave che questa classificazione opposizionale gioca nella nostra “trattazione” (sempre ammesso che qualcosa come il dono possa essere “reso” oggetto di una trattazione – o trattativa – scientifica e calcolante) apparirà più chiaramente nel corso dell'opera. Per il momento, nel tentativo di segnalare una via possibile, ci limitiamo a citare quanto segue: «L'uomo filosofico ha il presentimento che anche sotto questa realtà in cui viviamo e siamo ce ne sia nascosta una seconda affatto diversa, che cioè anch'essa sia un'illusione; e Schopenhauer indica addirittura come segno distintivo dell'attitudine filosofica il *dono naturale* per cui a qualcuno gli uomini e tutte le cose appaiono a volte come meri fantasmi e immagini di sogno. Ora, come il filosofo si comporta con la *realtà* dell'esistenza, così l'uomo artisticamente eccitabile si comporta con la *realtà* del sogno [corsivi miei, P.M.]» [F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 1871; tr. it. *La nascita della tragedia*, in Opere, Vol. III, Tomo I, Adelphi, Milano 1972, pp. 21, 22].

dono, la cui retorica si è espansa negli ultimi anni sino all'inverosimile, sognano di trasgredire. Ma una tale ambizione sarebbe frustrata in partenza se non si *tenesse conto* del fatto che ogni cosa *si presta ad essere monetizzata* solo ed esclusivamente in quanto *ha peso*; e che, inversamente, più una cosa pesa, meno facilmente essa si presta ad *essere donata*⁷.

Per cominciare questa "trattazione", bisognerebbe allora domandarsi che peso possa avere un pensiero apparentemente distante dalle logiche dominanti la nostra *epistême*, come lo è quello del dono:

Per noi pensiero è qui un nome perfettamente neutro, un bianco testuale, l'indice necessariamente indeterminato di un'epoca a venire della differenza. In un certo modo, il "pensiero" non vuol dire nulla. Come

⁶ Il verbo latino "*pensare*" nasce come forma intensiva di "*pendere*" (pesare). Il pensiero, in altri termini, è sempre qualcosa che ha a che fare con la misura, il calcolo ed il peso. Nel verbo "ponderare" tale origine è più chiaramente leggibile: esso deriva infatti dal lemma latino "*pondus*", che significa per l'appunto "peso". Lo stesso vale per il tedesco "*erwägen*", connesso al termine "*waga*", "bilancia". Se, come si diceva, l'intelletto opera anzitutto (per quanto, certo, non esclusivamente) sulla base di una logica di tipo opposizionale, l'atto del soppesare fra loro termini opposti e contrastanti vi svolgerà necessariamente un ruolo *capitale*. Quanto detto dovrebbe metterci in guardia sin d'ora circa il fatto che la storia dell'economia e quella del pensiero – in quanto economia del senso – sono in realtà inseparabili in linea di principio. All'interno di questa storia, evidentemente, il primo e fondamentale contrasto è proprio quello costituito dalla coppia oppositiva Senso/Non-senso. Per quanto confinato nello spazio di una nota, simile rilievo è tutt'altro che marginale nell'economia di un lavoro sul dono: quest'ultimo, infatti, si gioca tutto nello scarto che eventualmente sussiste fra i due termini del binomio pensare/pesare.

⁷ Commentando un titolo di Nancy (*Le poids d'une pensée*, le Griffon d'argile, Québec 1991), Derrida, al quale neppure era sfuggita la difficoltà di principio sollevata da simile circostanza formale, scrive quanto segue: «Come tradurre in inglese o in tedesco l'affinità tra *pensare* e *pesare*? [...] Per esempio, quanto al pensiero, l'affinità tra *denken*, *danken*, *thinking* e *thanking* ('pensare' e 'ringraziare', rispettivamente in tedesco e in inglese)? [...] Spesso c'è chi si accontenta di un riferimento ammirato, confidente, perfino incantatorio, alla meraviglia delle lingue tedesca e inglese, dove *pensiero* e *gratitudine* riconoscono uno stesso dono [Derrida gioca qui sull'ambivalente parentela semantica fra riconoscimento e riconoscenza], e prima di tutto qui, un dono delle lingue, la *chance*, diceva Hegel, di un idioma originariamente speculativo. [...] 1) Transitività: il pensiero *pesa*, e pesando esamina e soppesa quello che pesa, valuta esattamente il senso, ne indica il peso esatto. 2) Intransitività: il pensiero *pesa*, è pesante tanto quanto è pensante, ha il peso del senso, pesa esso stesso ciò che pesa il senso, né più né meno, esattamente» [J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000; tr. it. *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova-Milano 2007, pp. 100-101].

ogni apertura, questo indice appartiene, per quella sua faccia che si lascia vedere, al dentro di un'epoca passata. *Questo pensiero non ha peso*. Pensare, è ciò che sappiamo di non aver ancora cominciato a fare: [...] questo pensiero si tratterebbe ancora murato nella presenza [corsivi miei, P.M.]⁸.

La contrapposizione fra una logica del capitale ed un'altra del dono ("logica" – se così la si può definire – peculiare, poiché tenta di sottrarsi *alla legge della presenza*) non sembra inserirsi come un semplice tassello fra gli altri, entro il mosaico di quel dualismo su cui si struttura la nostra razionalità, bensì come suo momento fondamentale: da una parte (la destra, la dritta, la "via retta") dimorano infatti il pensiero, il lume della ragione, e con esse l'economia della *giusta distribuzione*; dall'altra (la parte "sinistra", manca, *maledetta* – citando Bataille) sono confinate la follia, l'oscura insensatezza, e con esse il dono. Quest'ultimo, infatti, con la sua folle prodigalità sembra poter contravvenire a ogni logica. Rispetto a tale stato di cose, scrive Derrida, si tratterebbe tuttavia di riunire qualcosa che è stato solo surrettiziamente disgiunto:

Si tratta di retrocedere verso un punto in cui ogni contraddizione *determinata* sotto la forma di una certa struttura storica può apparire [...] come relativa a quel punto-zero in cui il senso e il non-senso determinati si ricongiungono nella loro origine comune⁹.

Ora, ritornare al punto in cui i termini estremi di *ogni* contraddizione determinata «si ricongiungono nella loro origine comune» significa mettere in questione il dualismo, o meglio la logica che ad esso sottende, fin nel suo principio. A quel medesimo impulso classificatorio si può infatti ascrivere tutta la serie di tassonomie che da sempre operano riduttivamente all'interno della filosofia: non ultima, proprio quella fra pensiero pratico e pensiero

⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., ed. 1998, p. 139.

⁹ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, conferenza pronunciata il 4 marzo 1963 al Collège philosophique; pubblicata in «Revue de Métaphisique et de Morale», 1963, nn. 3 e 4. Successivamente inserita in *La scrittura e la differenza*, cit., ed. 2002, p. 70.

teoretico, resa istituzionale da Aristotele e trasmessasi incontestata, per la via di Kant, sino ai giorni nostri¹⁰. Sotto questo profilo, quindi, la separazione fra ragione teoretica e pratica, fra metafisica e morale, fra ontologia ed etica non rappresenta una contrapposizione fra le altre: essa è, piuttosto, l'antitesi filosofica per eccellenza.

Ciò dovrebbe spiegare come mai, pensando al percorso di Derrida, molti ritengono di poter parlare di una «svolta» dal campo del pensiero teoretico a quello dell'etica. Ma se il lavoro della decostruzione ci insegna qualcosa, è proprio che una simile separazione non sarà mai così netta o pacifica: ogni epistemologia, interrogando come tale i modi dell'interazione fra soggetto e oggetto, pone di fatto una questione tanto ontologica quanto etica.

2. *Nuove ottiche, nuove prospettive*

È vero, d'altronde, che al principio degli anni ottanta, con la conferenza *Les fins de l'homme*, una serie di connotazioni lungamente

¹⁰ Già secondo lo Stagirita, soltanto l'ontologia, poi denominata "Metafisica", può assurgere al rango di filosofia prima, poiché l'etica, seppur regolata da quella virtù dianoetica che è la "*sophrosyne*" (saggezza) sarebbe "corrotta" dalla partecipazione della sfera dei sentimenti, dall'ingerenza del "*phrèn*", del diaframma. Sebbene un'opera come l'*Etica Nicomachea* sia tutta costruita attorno all'idea che la saggezza, in quanto regola gli aspetti sociali dell'esistenza umana, è la virtù più importante per la vita dello *zōon politikon*, il X libro (la cui attribuzione ad Aristotele è rimasta non a caso incerta per molto tempo) ribalta diametralmente il punto di vista dei precedenti, riconoscendo infine che la virtù maggiormente degna di rispetto è proprio quella che permette di contemplare le verità eterne ed immutabili del cosmo: la *sophia* che, in quanto pura, intrattiene con il dominio della metafisica un rapporto del tutto privilegiato. Simile impostazione esercitava un'influenza determinante ancora presso Heidegger, e solo con gli anni sessanta del secolo scorso si assistette infine ad una inversione di tendenza, la quale peraltro non faceva che ribaltare la situazione precedente senza mettere minimamente in discussione la struttura che continuava ad agire al fondo di una simile classificazione gerarchica. Per quanto riguarda il progressivo passaggio, nella Grecia antica, da una sapienza di tipo emotivo ad una di tipo puro, logico, si vedano i lavori di R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, cit.; e di B. Snell, *Die Entdeckung Des Geistes*, Claassen, Hamburg 1955; tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.

marginalizzate della decostruzione, il cui nome stava infine trovando una certa eco anche in Europa, venne inequivocabilmente alla luce, grazie alle indicazioni offerte in tal senso da una ristretta cerchia di amici e colleghi di Derrida¹¹. Fino ad allora, difatti, la prospettiva «più-che-ermeneutica» (come lui stesso usava definirla) del pensatore di El Biar aveva ottenuto consensi esclusivamente oltreoceano, presso alcuni dipartimenti di letteratura e di psicologia: responsabili della diffusione dell'approccio decostruttivo negli Stati Uniti erano stati in particolare Paul de Man e Harold Bloom, fondatori della cosiddetta Scuola di Yale.

Il fatto, però, che la corrente cosiddetta “decostruzionista” si fosse affermata nell'ambito specifico e, tutto sommato, ristretto della critica letteraria su suolo statunitense, aveva giocato un ruolo determinante nell'ostacolare una più profonda comprensione delle questioni filosofiche che Derrida intendeva sollevare: in Europa, infatti, queste furono oscurate dal luogo comune, alimentato da più di un illustre oppositore, secondo cui la decostruzione altro non era che uno sterile esercizio letterario, autoreferenziale e fine a se stesso¹². Il riverbero di tali fraintendimenti, dovuti molto spesso,

¹¹ Il convegno *Les fins de l'homme – À partir du travail de Jacques Derrida*, voluto da Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, si svolse nel luglio del 1980 a Cerisy-la-Salle, e vide la partecipazione, fra gli altri, di Luce Irigaray, Jean-François Lyotard, Sarah Kofman, Rodolphe Gasché e Alain Renault. Gli atti del colloquio sono stati raccolti e pubblicati da Galiléé nel 1981 in un volume omonimo.

¹² Uno dei maggiori responsabili del fraintendimento generalizzato della decostruzione resta in tal senso Jürgen Habermas il quale, nel 1985, fu capace di scrivere che «quando il pensiero filosofico, conformemente alle raccomandazioni di Derrida, viene esonerato dal dovere di risolvere problemi, e rifunzionalizzato come critica letteraria, è privato non soltanto della sua serietà, bensì anche della sua produttività e capacità di prestazione» (vedi *Excursus sul livellamento della differenza specifica tra filosofia e letteratura*, in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 213). Il breve saggio intitolato *Fichus – Discours de Francfort* (Paris, Galiléé, 2002; trad. it. *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano, 2003) è la trascrizione del discorso di ringraziamento che Derrida tenne poi nel settembre del 2001 a Francoforte, in occasione della ricezione del premio Adorno, la cui consegna, proposta dallo stesso Habermas, intervenne a siglare ufficialmente la fine dell'antica polemica. Di notevole portata fu poi il dibattito sorto fra Jacques Derrida e John Searle a seguito della

come lo stesso Derrida sottolineava, a una lettura superficiale dei testi, restò vivo per decenni nel vecchio continente, e segnatamente in Francia, producendo una serie di effetti negativi, i cui strascichi sono tuttora visibili, a livello della ricezione accademica della decostruzione.

Anche a causa di ciò, quando parte dei pregiudizi circa un qualche supposto metodo decostruzionista (quanto di più lontano vi fosse, cioè, dagli intendimenti di Derrida) prese finalmente a cadere, le molte implicazioni della sua riflessione si fecero via via più evidenti. Questa fase coincise con la pubblicazione, da parte dell'autore, di alcuni fra i saggi nei quali le questioni etiche e politiche assumevano un carattere più marcato: *Oggi l'Europa, Spettri di Marx, Politiche dell'amicizia*, per citare alcuni fra i più significativi¹³.

Certo sarebbe difficile, se non impossibile, negare il rilievo che tali tematiche hanno gradualmente acquisito entro la riflessione di Derrida, da allora in avanti. Oltretutto, nel 1984 egli aveva ottenuto l'incarico di direttore di studi presso l'*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* di Parigi: i suoi scritti non potevano quindi non risentire dell'influenza del lavoro svolto in sede seminariale, rappresentandone anzi molto spesso la naturale evoluzione. Nondimeno, sarebbe riduttivo vedere in ciò il risultato di una qualche deliberata «svolta etica», e se continuiamo ad adottare simile espressione è essenzialmente per ragioni economiche, dunque

presentazione da parte del primo, a Montreal nel 1971, del saggio *Signature événement contexte*, le cui posizioni circa la teoria degli *Speech Acts* di Austin furono dallo stesso Searle giudicate «completamente errate». Il saggio di Derrida, tradotto in Italia come *Firma evento contesto*, sebbene contenuto in *Marges – de la philosophie* (Minuit, Paris 1972; trad. it. *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997) era apparso in origine all'interno di «Aut Aut», n. 217-218, gennaio-aprile 1987, pp. 177-199, unitamente alla risposta di Searle (*Reiterating the differences. A reply to Derrida*, pp. 200-210). Le diverse tappe del dibattito possono oggi essere interamente ripercorse nel volume *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990; tr. it. *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

¹³ *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991; ed. it. Garzanti, Milano 1991. *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; ed. it. Raffaello Cortina, Milano 1994. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; ed. it. Raffaello Cortina, Milano 1995.

mantenendo a riguardo una certa riserva che scioglieremo via a via, in corso d'opera.

C'è da dire che tale cambio di rotta, anche laddove avesse ad essere certificato, non darebbe comunque luogo a spaccature di alcun genere: i suoi esiti restano infatti leggibili a chiare lettere nelle premesse stesse della decostruzione. Esso sarebbe, anzi, quanto di meno sorprendente ci si possa attendere da un pensiero sfaccettato, ma pur sempre coerente, come quello di Jacques Derrida. Per questo, nel seguirne il percorso sarà opportuno predisporre, più che a un vero e proprio dirottamento, al continuo cambio di prospettiva. Adottando il lessico della fotografia, l'evoluzione nel suo pensiero verrebbe meglio compresa come conseguenza della messa a fuoco di dettagli sempre differenti entro un medesimo quadro di ricorrenti questioni, che pure restano irresolubili in via definitiva¹⁴. Sforziamoci pertanto di comprendere a fondo cosa ci autorizza ad esprimere un simile giudizio di continuità, almeno in prima istanza altrettanto apodittico di quello che ci si sta adoperando per confutare.

3. *Il filo rosso dell'aporia*

Il cammino della riflessione, filosofica e non, è disseminato di strettoie e strozzature (*pòroi*) che impediscono o quantomeno ostacolano la piena, pacifica e lineare penetrazione nei fenomeni attraverso la logica. Il fatto che tale scontro si produca in maniera

¹⁴ Se nell'ambito del pensiero strutturalista era stato Roland Barthes a dedicare un bel testo a tale soggetto (*La chambre claire*, Seuil, Paris 1980; tr. it. *La camera chiara, Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980), pure il riferimento a qualcosa come la *foto-grafia* non è qui pretestuoso, né dettato da ragioni puramente retoriche: nel lavoro filosofico di Derrida, ancora più che altrove, la storia della grafia si lega infatti saldamente a quella del *lògos*, della luce, del fuoco e del *focus*. Al tema della scrittura in quanto vittima dell'ostracismo di un *lògos* inteso unicamente come parola viva e parlata furono infatti dedicati i suoi primi lavori, tra cui la già citata tesi di dottorato *De la grammatologie*.

costante ed inevitabile conferisce al pensiero una dote: esso, per dirla con il gergo della donazione, ha una caratteristica naturale, un “dono” specifico¹⁵, quello di esporre le aporie piuttosto che nasconderle. Tuttavia la filosofia, o perlomeno la filosofia in quanto dialettica, da sempre ha manifestato la volontà di risolvere la contraddizione, di balzare oltre l’aporia. Pertanto la sua storia, al di là di quelle eccezioni che trovano un modello esemplare proprio nei dialoghi giovanili di colui che inaugurò l’arte dialettica (dialoghi detti non a caso “aporetici”), si configura spesso come storia dell’occultamento, della copertura e della cancellazione dell’aporia. Persino Nietzsche riconosceva in questa capacità di «balzare oltre» il talento peculiare del pensiero filosofico:

Che cos’è dunque che spinge così rapidamente il pensiero filosofico al suo scopo? Il pensiero filosofico si distingue forse dal *pensiero che calcola e misura* solo per il fatto di percorrere più rapidamente gli spazi? No, perché il suo piede è spinto da una forza estranea, *illogica*, la fantasia. Spinto da questa, il pensiero filosofico *balza oltre*, di possibilità in possibilità, possibilità che vengono assunte provvisoriamente come sicurezze [...]. Ma la forza della fantasia è possente soprattutto nell’*afferrare* e illuminare fulmineamente le somiglianze [corsivi miei, P.M.]¹⁶.

Evocando l’«illogica» forza della fantasia di *illuminare* le somiglianze» e quindi, per converso, i contrasti, Nietzsche non fa

¹⁵ Anche in inglese, per indicare il fatto di essere naturalmente *dotati* di un particolare talento, si usa un termine che ha strettamente a che fare con il dono: “*gifted*”. D’altra parte, in quello stesso idioma, una capacità specifica può essere indicata, oltre che con la forma “*to be able to*” anche con quella “*to be given to*”, letteralmente, “esser dato di”. Tale forma sopravvive, in italiano, nelle espressioni impersonali del genere “non è dato sapere”. Come anche, in positivo, in quella locuzione che significa “forse”, “può essere” e che si indica, in francese e in inglese, proprio come possibilità d’essere (*peut-être, maybe*): “*può darsi*”. La sfera semantica e concettuale dell’eventualità, dell’evento in quanto possibilità, è dunque affidata in italiano alla legge nominale del dono. Ora, se ci accontentassimo di una spiegazione socio-linguistica, potremmo giungere alla conclusione che la struttura dell’evento, la possibilità stessa dell’evento sia come tale dominata da un meccanismo di donazione. Ma l’empirismo linguistico, ci insegna Derrida, resterà sempre di per sé un indice: non sarà mai un criterio di spiegazione sufficiente.

¹⁶ F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen*, tr. it. in *Opere*, Vol. III, Tomo II, Adelphi, Milano 1973, p. 153.

altro che descrivere a modo proprio la capacità dell'intelletto (come 'noùs') di superare l'aporia e, balzando «di possibilità in possibilità», fare ciò che per il pensiero meramente logico calcolante resta *impossibile*. A sentir lui, infatti, la facoltà di balzare non riguarda il pensiero in genere, ma è piuttosto una prerogativa di ciò che egli definisce «pensiero filosofico». Pure Nietzsche, parlando di «fantasia», si installa volontariamente in quella zona liminare in cui il pensiero filosofico non è ancora, o non è più scisso da un pensiero di altro genere, che potremmo, con lui, definire «mistico», proprio giocando sul fastidioso attrito che si produce nel giustapporre quei due termini. D'altronde anche l'espressione utilizzata da Nietzsche, «pensiero filosofico», sembra dare luogo a una contraddizione in termini. E ci sarebbe poi da interrogare il termine 'fantasia', in particolare quanto al rapporto che esso intrattiene con il verbo 'phaînô', dunque con il fenomeno, con la luce che rende ogni cosa manifesta, ma anche con il fantasma, con lo spettro, con quanto di fantasmatico sembra potersi sottrarre alla presa di una fenomenologia, proprio come uno spettro immateriale. Questo genere di *fantasia* è per Nietzsche la caratteristica stessa della *filosofia*. E in fondo, l'idea della perfetta coesistenza dei due opposti impulsi apollineo e dionisiaco, che Nietzsche riteneva contraddistinguere l'epoca tragica dei Greci e trovare perfetta espressione nella figura di Eraclito, rispondeva proprio all'anelito di una filosofia in cui logica e mistica, luce ed oscurità, ragione e follia non viaggiassero più separate.

Da un punto di vista opposto, il compimento ultra-storico del sistema hegeliano, escogitato in origine per assumere, piuttosto che cancellare, il contrasto che emerge nel rapporto fra soggetto conoscente e mondo dei fenomeni (rapporto che secondo Hegel non può essere sensatamente spiegato attraverso categorie statiche come lo sono quelle di vero e di falso), rappresenta una vetta metafisica

insuperata. Per tutelarsi dalla *mise en abyme* derivante dall'infinito avvicinarsi di giudizi contraddittori circa i medesimi fenomeni, Hegel scelse di dirimere ogni aporia nel concetto dogmatico di Sapere Assoluto: soltanto così, attraverso l'azione retroattiva e palindroma dello Spirito, il suo sistema poteva a posteriori trovare fondamento e giustificazione, salvandosi dalla più irrazionale aporeticità. In altre parole, dall'esigenza realista che lo animava in principio, il gesto filosofico di Hegel si risolse in qualcosa che non era nient'altro che un puro atto di fede.

Sta di fatto che nell'arco degli oltre duemila anni che separano Parmenide dal massimo esponente dell'idealismo tedesco, la storia della filosofia in quanto metafisica dell'Uno o dell'identico non sembra aver subito particolari scossoni. Questa la sentenza che risuona dalle pagine di *Della grammatologia*:

Questo indice ed alcuni altri (in generale il trattamento del concetto di scrittura) ci danno già il mezzo sicuro di avviare la de-costruzione della *più grande totalità* – il concetto di *epistème* e la metafisica logocentrica – in cui si sono prodotti [...] tutti i metodi occidentali di analisi, di spiegazione, di lettura o di interpretazione¹⁷.

In quest'*ottica* (termine non causale, trattandosi qui di una metafisica che ha visto nell'*occhio* la principale, o unica, via di accesso alla conoscenza) de-costruire significa portare *alla luce* le mistificazioni che l'intero apparato del pensiero occidentale, in quanto «onto-teologia», non ha mai smesso di operare, badando però di non ricadere nella trappola di quell'illuminismo che da un certo Platone in poi, forse bisognerebbe dire da una certa tradizione platonica in poi, si è adoperato per demonizzare le zone oscure della conoscenza come irrazionali e sinistre¹⁸. De-costruire significa allora

¹⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 72.

¹⁸ Si rammenti il *Fedro* di Platone, il cui titolo si connette etimologicamente all'aggettivo *phaidròs*, che significa 'splendente': «La Bellezza [...] splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo *afferrata* ['colta', 'presa',

procedere lungo quella sottile linea d'ombra ove razionalismo e irrazionalismo non sono ancora stati separati: atto funambolico che già prima di Nietzsche aveva ispirato, secondo Derrida, quella che egli definisce «l'audacia folle del Cogito cartesiano, audacia che forse noi non comprendiamo più molto bene, e che consiste nel tornare verso un punto originario che non appartiene più alla coppia di una

'ricevuta', in greco *kateilêphamen*, *kata* + *lambânô*] con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto *risplende* in modo *luminosissimo*. Infatti, la *vista*, per noi, è *la più acuta* delle sensazioni che ci provengono per via del corpo. Ma con essa non si vede la Saggierezza [*phrônêsis*], perché, giungendo alla vista susciterebbe terribili amori, se concedesse una qualche chiara immagine di sé» [Platone, *Phaidros*; tr. it. *Fedro*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 250E-D], corsivi miei, P.M.]. La Bellezza, per Socrate, può essere colta attraverso la vista solo in quanto immagine o idolo riflesso di una Saggierezza la quale invece non è propriamente visibile, né afferrabile con mano: ne andrebbe in tal caso della sanità mentale degli uomini i quali, contemplandola, cadrebbero in uno stato di delirio (*mania*). Difatti, la vera scienza (*epistême*) può essere soltanto contemplata, osservata (*theômai*) con l'occhio della mente, con l'intelletto (*nous*): «L'essenza che realmente è, senza colore, priva di figura e non visibile, [...] può essere contemplata [*theatê*] solo con l'intelletto, guida dell'anima, da cui scaturisce la conoscenza vera» [247C]. L'essenza della verità non può essere afferrata o colta così come accade con ciò che tocca i nostri sensi, ma soltanto osservata con un senso superiore, tuttavia analogo alla vista. Vedremo nel prossimo capitolo, anche attraverso la figura di Platone, come un certo tipo di conoscenza provenga agli uomini quasi come in dono, attraverso l'intelletto. Per adesso limitiamoci a osservare che proprio il *Fedro* è il testo attraverso cui Derrida si confronta forse per la prima volta, pubblicamente, con la questione del dono. Al problema dell'etimologia tedesca del termine *Gift* (veleno) e alla sua sovrapposizione semantica con l'inglese *gift* (dono) è infatti dedicata la seconda parte della lunga nota 51 de *La farmacia di Platone*, saggio originariamente pubblicato in «Tel Quel», n. 32 e 33, nel 1968; nella nota Derrida si confronta *en passant* con la questione della *mêtis* (la ragione strumentale) così come essa era stata trattata da Vernant e Detienne e, soprattutto, con Marcel Mauss dal cui *Saggio sul dono* riporta per esteso la seguente citazione: «Ci hanno chiesto come mai non abbiamo esaminato l'etimologia *gift*, traduzione del latino *dosis*, a sua volta trascrizione del greco *dòsis*, dose, dose di veleno. Questa etimologia suppone che i dialetti alto e basso tedeschi abbiano riservato un nome erudito a una cosa di uso volgare; il che non rispetta la legge semantica abituale. E ancora, bisognerebbe spiegare la scelta della parola *gift* per questa traduzione e il tabù linguistico inverso che ha *pesato sul* senso 'dono' di questa parola in certe lingue germaniche [corsivi miei, P.M.]. Per finire, l'uso latino e soprattutto greco della parola *dòsis* nel senso di veleno prova che, presso gli Antichi, vi sono state associazioni di idee e di regole morali del genere di quelle che qui descriviamo. Abbiamo avvicinato l'incertezza del senso *gift* a quella del latino *venenum*, a quella di *philttron* ["termine non necessariamente *sinistro*", cfr. Mauss *Œuvres*, 3, Minuit, Paris 1969, p. 50; corsivo mio, P.M.] e di *phàrmakon*; bisognerebbe aggiungere l'avvicinamento [...] di *venia*, *venus*, *venum*, *vanati* (sanscrito, far piacere) e *gewinnen*, win (guadagnare) [...]» [J. Derrida, *La farmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972; tr. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 161. La citazione di Marcel

ragione e di una insensatezza *determinate*, alla loro opposizione o alla loro alternativa»¹⁹.

Al livello delle premesse teoriche, lo si è ormai compreso, Derrida non fa che rinnovare il gesto filosofico di Friederich Nietzsche e quello di Martin Heidegger, ai cui attacchi contro la rigida dogmaticità della tradizione l'idea di decostruzione deve infatti moltissimo. Non per niente il termine stesso *déconstruction* rappresenta un adeguamento del concetto heideggeriano di *Destruktio*, il quale a sua volta non potrebbe andare senza riferimento all'idea che Nietzsche aveva della filosofia: martello con cui distruggere gli obsoleti idoli della metafisica tradizionale.

Eppure, a dispetto di simili, riconosciute filiazioni, l'intento di Jacques Derrida non è mai stato quello di distruggere, rifondare o oltrepassare la tradizione²⁰: piuttosto, installandosi consapevolmente ai margini di essa, la decostruzione, nel cui nome e concetto *pars destruens e construens* si mostrano inscindibilmente fuse, procede obliqua sulla corda di un pensiero tanto problematico quanto lo è il

Mauss è invece tratta da *Id., Essai sur le don*, puf, Paris 1950; tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 1965, nota 1, p. 115]. Già nel 1968, per non dire prima, Derrida aveva quindi ben chiara l'entità dei paradossi legati alla questione del dono e all'intreccio di questo con il veleno, con il perdono (*venia*), con il guadagno, il piacere narcisista del bello (*Venus*), la vanità (*vanati*). Certo, in quel momento il suo interesse si focalizzava piuttosto sull'altro aspetto dell'ambivalenza, quello legato al *phàrmakon*, al rimedio/veleno. Tale, secondo l'argomentazione socratica presentata da Platone nel *Fedro*, era la scrittura, incapace di farsi *donatrice di senso* per via del suo opporsi in linea principio alla parola viva, al dialogo orale, unico in grado di far approdare gli uomini alla verità della filosofia. Sebbene in maniera implicita, pertanto, si preparava proprio qui quell'inversione di senso su cui sarebbero venute a costruirsi, circa dieci anni più tardi, le conferenze poi raccolte in *Donare il tempo*: la scrittura, come arte che si oppone in qualche modo alla rigida logica lineare del testo scientifico, è essa stessa un dono, proprio nella misura in cui essa elargisce un dono di senso impreveduto, incontrollabile, inesauribile. Torneremo in modo più esteso su queste riflessioni nelle prossime sezioni del presente lavoro.

¹⁹ J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, cit., p. 70.

²⁰ Scrive Derrida, sempre in *Della grammatologia* (pp. 28-29): «La razionalità – forse però occorrerebbe abbandonare questa parola – che comanda la scrittura in tal modo estesa e radicalizzata [...] inaugura la distruzione, non la demolizione ma la desedimentazione, la de-costruzione di tutte le significazioni che hanno la loro origine in quella di *lògos*».

rapporto fra il soggetto conoscente ed il mondo oggettuale circostante che esso si sforza ridurre²¹.

I movimenti di decostruzione non sollecitano le strutture dal di fuori. Essi sono possibili ed efficaci [...] proprio abitando queste strutture. Abitando in un *certo modo*, poiché si abita sempre e ancor di più quando non lo si sospetta. Operando necessariamente all'interno [...] l'impresa di decostruzione è sempre in certo modo prodotta dal suo stesso lavoro²².

La consapevolezza di non poter rompere una volta per tutte con la propria tradizione, di non poter compiere un balzo oltre i suoi confini, è forse ciò che distingue più nettamente il gesto filosofico di Derrida da quelli di Nietzsche e Heidegger. Tutto si gioca nello spazio di una certa, indefinibile modalità: in *un certo modo* di abitare i margini, di operare lasciando che la decostruzione si rifletta o si ripieghi anche su di sé. Non c'è nulla di sacro o di codificato, infatti, in quel metodo che non è un metodo; nulla di dogmatico in un pensiero che non concede spazio alle logiche operazionali che governano invece il sistema filosofico come tale. Ogni riduzione razionale, ivi compresa quindi quella messa in atto nella decostruzione, provoca giocoforza una perdita, una violenza che è ontologica ancor prima che etica (sempre ammesso che vi sia qualcosa come una violenza pre-etica), giacché si affida a quella «parola che schiaccia il suo altro ed il suo doppio e lavora a ridurre la sua differenza»²³.

Proprio in forza di una simile consapevolezza lo sforzo costante della decostruzione è stato quello di rimettere in gioco la differenza, di mantenerne e, anzi, ampliarne il movimento piuttosto che

²¹ Derrida segue Heidegger anche lungo la strada che porta ad abbandonare il vecchio concetto mimetico di verità, ancora operante in Husserl (*adaequatio rei ac intellectus*), in favore dell'idea di *Unverborgenheit, alêtheia*, verità come *non-nascondimento*, nel cui concetto il valore evenemenziale è molto più pronunciato: e la dimensione centrale dell'*evento* sta alla base di tutti gli sviluppi etici nel pensiero del nostro autore.

²² Ivi, p. 45.

²³ Ivi, p. 86.

rimuoverlo o rilevarlo (*aufgehoben*) con un atto sintetico (*Aufhebung*)²⁴. E il “gioco” della differenza diviene tanto più ampio e visibile quanto più angusti si fanno quei “diaframmi” logici che sono le aporie. In uno stesso prodotto fotografico ciò che varia al variare del diametro del diaframma non è l'inquadratura, bensì la profondità del campo focale: tanto minore è lo spazio concesso al passaggio della luce, tanto maggiore sarà la quantità di dettagli che risultano essere a fuoco. E il testo filosofico è pur sempre, in qualche modo, una “sintesi di luce e grafia”.

Pertanto, gli elementi di continuità nella riflessione di Jacques Derrida possono essere rintracciati semplicemente rilevando come egli, nel corso degli anni, abbia messo di volta in volta a fuoco particolari *differenti* nel quadro di una *medesima* istantanea filosofica che ritrae il pensiero dialettico intento a rilevare l'aporia, occultare la traccia, obliterare la differenza. E se si volesse a tutti i costi individuare l'indice di una qualche sistematicità nel suo approccio, l'esposizione dell'aporia resterebbe il solo cui fare riferimento. È l'aporia, infatti, a definire il tono della sua scrittura, a contrassegnarne la tonalità espressiva; ma l'aporia è anche il tema ricorrente, una forma che si fa sostanza e che, se messa a fuoco attraverso la struttura di particolari agenti detonatori, deflagra in tutta la sua potenza.

Uno di questi reagenti è proprio quel fenomeno problematico e paradossale che va sotto il nome di ‘dono’. *Donare il tempo*, primo volume che Derrida abbia interamente consacrato ad esso, si apre infatti nella maniera che segue:

²⁴ Come lo stesso Derrida ha più volte sottolineato, il termine francese *relever* traduce molto bene quello tedesco *aufheben*, poiché come quello mantiene esplicito il riferimento all'azione di rimozione operata attraverso un sistema di leve. Anche in italiano la traduzione che adotta il verbo rilevare è particolarmente felice, poiché capace di esporre quel peculiare doppio movimento di rimozione e mantenimento – direi quasi di archiviazione – che contraddistingue la *Aufhebung* hegeliana: rilevare, nel nostro idioma, significa tanto rimarcare, osservare, quanto appunto levare, sollevare, far subentrare.

Il percorso di questo lavoro, sia per i testi analizzati, sia per il procedimento “logico” – dovrei dire l’aporia –, corrisponde fedelmente a quello che avevo seguito nelle prime cinque sedute di un seminario tenuto con lo stesso titolo nel 1977-1978 all’*École normale supérieure*²⁵.

In realtà, tutti quei concetti indecidibili nella cui «analisi» Derrida si è impegnato negli anni sessanta e settanta (il *phàrmakon*, il supplemento, il margine, il gramma, la scrittura, l’imene, la disseminazione) e in tempi più recenti (il dono, il perdono, l’amicizia, l’ospitalità, la responsabilità), vanno interpretati come la differente espressione ma di un inedito, univoco modo di dar voce a ciò che entro il dominio di una metafisica dell’identico è stato marginalizzato come residuale: *l’altro*. Un modo di concedere un nuovo spazio di possibilità e di pensabilità a ciò che da sempre è stato confinato negli angoli più bui della nostra mentalità, proprio come è accaduto con la scrittura, l’analisi della cui sorte di ostracismo diede il via a ciò che oggi si chiama, spesso in maniera irriflessa, “decostruzione”²⁶: dai testi pubblicati negli anni sessanta a quelli degli anni ottanta e novanta, quindi, Derrida rivela una coerenza che difficilmente si mostrerebbe se nella sua riflessione fosse

²⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., p. 1. A proposito del titolo di questo saggio, ricordiamo che nell’italiano corrente si smarrisce l’ambivalenza di significato del termine ‘*donner*’ con cui si indica, in francese, tanto il dare quanto il donare. Piuttosto che insistere ogni volta su questa ambivalenza – come si tende a fare generalmente – però, tenterò nel presente lavoro di cancellarla, di obliterarla, appellandomi in ciò, peraltro, alla comune radice etimologica dei due termini: se c’è una qualche peculiarità del dono, ritengo che essa dovrebbe emergere con tanta più forza quanto più la sua possibilità resterà celata, segreta, imprevista, pronta ad irrompere da dietro le spoglie di un verbo – dare – solo apparentemente scevro della nozione di dono.

²⁶ Se proprio non è possibile rinunciare a questo termine, la cui fortuna sorprese negativamente un Derrida che ha sempre evitato di affidarsi a pochi *maître-mots* per riassumere la complessità di un pensiero, bisognerebbe se non altro sforzarsi di parlare, come da sua indicazione, di «decostruzioni», al plurale: non v’è nulla come una “Decostruzione”, singolare e maiuscola. Esistono, semmai, tante decostruzioni quante sono le occorrenze di quell’insieme non codificabile di pratiche di lettura, decontestualizzazione e riscrittura nelle quali ogni decostruzione si concretizza.

avvenuto, in quell'arco di tempo, qualcosa di più che un semplice mutamento prospettico.

Ora, pur non sussistendo fra le questioni sovra-elencate alcun ordine gerarchico o di importanza (esse, infatti, devono come tali mettere in crisi il concetto stesso di *-archia*, di *arkhê*), il dono sembra spiccare in maniera particolare, al punto da apparire non sempre come *primus inter pares*: questa, ammettiamolo, è la convinzione che ispira ogni pagina del presente lavoro. Che ruolo giocano dunque, nel terreno del dono, l'impossibile e l'aporia, i quali abbiamo affermato essere i fili rossi che ci possono guidarci attraverso il labirintico lavoro filosofico di Derrida?

4. *Una apor-etica dell'impossibile*

In effetti dono, perdono, amicizia, ospitalità e responsabilità esibiscono la medesima struttura paradossale e aporetica. Cioè a dire, ciascuna di esse sembra realizzarsi soltanto nell'esperienza della propria intrinseca impossibilità:

- Il dono, in questo senso, è tale soltanto se dona ciò di cui non dispone. Dono sarebbe allora quello del tempo, quello della morte, scrive emblematicamente Derrida, in quanto entrambe figure di ciò che non c'è, che non è presente, che anzi non è *tout court*, né mai sarà. Il solo dono che ha dinanzi a sé un avvenire sarebbe il dono che non ha e che non è (un) *presente*, ma che semplicemente, vedremo in che senso, *si dà*.

- Analogamente, si darebbe perdono soltanto ove ci si facesse carico del dovere di perdonare l'imperdonabile, non essendovi alcun perdono laddove si assolva l'altro in ciò che facilmente si è disposti a lasciar correre.

- Lo stesso genere di struttura paradossale investe poi la legge dell'ospitalità, la cui concezione è tutta giocata sulle ambiguità della catena semantica *hospes-hostis-host-guest-geist-ghost*, per cui l'ospite/*host* dovrebbe comprendere come concreta ed ineluttabile la possibilità di vedersi assediato, ossessionato (entrambi i verbi derivano dal latino *obsidère*), preso in ostaggio in casa propria dallo ospite/*guest*, straniero dalle sembianze nemiche e spettrali (*hostis, ghost*).

- Il tutto nel quadro di una responsabilità che è urgenza per il soggetto, sempre necessariamente in-relazione, di offrire risposta a quella richiesta d'ascolto che dall'altro, da ogni altro gli arriva. Richiesta che è già una promessa e una resa, la quale non rende nulla ma piuttosto si arrende e abbandona alla necessità vitale e inaggirabile della relazione stessa. Urgenza capitale, ché in essa ne va della sopravvivenza stessa dell'umano, di far rotta in direzione di quell'altra riva, di quell'altra sponda che, con un azzardo etimologico, è già in gioco in ogni promessa come in ogni risposta²⁷. Urgenza etica e politica, vale a dire, di concepire – proprio attraverso la strada della fenomenologia ma oltre i suoi limiti e le sue chiusure – un nuovo modo di rapportarsi all'alterità, aprendosi all'evento concreto ed urtante dell'altro, e disponendosi all'accoglienza (forse utopica, forse impossibile, ma proprio per questo da ricercare) nel modo di un'apertura che, in linea di principio, si oppone non tanto alla logica come tale quanto ai suoi presupposti egocentrici.

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

²⁷ L'azzardo, evidentemente, consiste nell'aver connesso, attraverso un legame di semplice assonanza, di mera apparenza acustica – quello sussistente in latino fra l'etimo di *sponda* ed il verbo *spondeo* (*spondere* significa “promettere”, mentre *respondere* “impegnarsi a propria volta”) – le differenti maglie della catena semantica composta dalle parole *riva, sponda, risposta*; nonostante l'arbitrarietà di un gesto simile, tuttavia, è giusto ricordare che esse intrattengono tutte, in un modo o nell'altro, un effettivo e stretto rapporto con l'idea d'alterità.

cercare qualcos'altro. Non solo per cercare, al modo della ricerca, dell'analisi, del sapere e della filosofia [...] 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 venga da tutt'altra sponda [...]. Certo è difficile. È persino impossibile concepire una responsabilità che consista nel rispondere di due leggi o a due ingiunzioni contraddittorie. Certo. Ma non c'è responsabilità che non sia esperienza dell'impossibile²⁸.

Quella tratteggiata da Jacques Derrida si configura quindi come un'etica dell'impossibile o, più semplicemente, una *apor-etica*, in quanto essa chiama ogni singolo individuo, in ogni ambito di relazione e dunque in ogni ambito dell'esistenza, a *fare i conti* con l'impossibile: perdonare l'imperdonabile, donare oltre i propri beni (diciamo pure al di là del concetto stesso di bene, di ricchezza e di proprietà), aprire la propria dimora allo straniero, riconoscendolo come simile al di là dei vincoli di sangue e fratellanza²⁹. Impossibile è, da questo punto di vista, tutto quanto sia concesso fare, poiché ciò che è invece necessario, dovuto e calcolabile, in quanto *già dato*, risulta già sempre sottratto alla sfera di ciò che resta invece ancora a venire, ancora da *darsi*.

Il *dato* (in quanto fenomeno già avvenuto, *debito*, possibile e certificabile) ed il *dono* (in quanto evento impossibile, ancora preso nella sfera di ciò che resta *a venire*) si fronteggiano qui come i due estremi di un contrasto che, se pure apparente, comunque si installa alle fondamenta di tutta la nostra metafisica: il contrasto, cioè, fra *Ipse* e *alter*, fra lo Stesso e l'altro, fra il principio identitario e la sua antitesi la quale, più che riflesso speculare, ne è la condizione di possibilità o, se si preferisce, la *chance* trascendentale. Un contrasto,

²⁸ J. Derrida, *Oggi l'Europa*, cit., pp. 47, 33.

²⁹ In tutto ciò, evidentemente, il primo passo doveva essere – e fu effettivamente – quello del ripensamento del concetto stesso di 'proprio', di *proprium* e di proprietà in quanto caratteristiche fondanti il soggetto tradizionale, al cui ripensamento Derrida si era dedicato sin dal principio del proprio percorso, facendosi a suo modo promotore di quello stesso spirito che animava pensatori del calibro di Michel Foucault e Gilles Deleuze.

dicevamo, che probabilmente non c'è, di certo non è né esiste ma, appunto, ugualmente *si dà a pensare* come il frutto più ancestrale del nostro intelletto: quella logica che organizza i dati fenomenici su base binaria.

Come si può pretendere, allora, di separare il campo dell'etica da quello dell'ontologia e dell'epistemologia, se l'*altro*, ogni altro, in quanto evento che libera la questione (dell') etica, fa la sua comparsa per la via di un gesto linguistico/intellettuale che opera con violenza fragorosa e categorizzante sul tessuto di una realtà in cui tutto è, invece, necessariamente co-implicato³⁰?

Questa esperienza ha affinato la mia ponderata diffidenza nei confronti delle frontiere e delle distinzioni opposizionali (concettuali o meno) e mi ha dunque spinto a elaborare una decostruzione, ma anche un'etica della decisione o della responsabilità esposta alla resistenza dell'indecidibile, alla legge della *mia* decisione come decisione dell'*altro* in me, votata all'aporia, al non-potere o al non-dovere fidarsi di una frontiera opposizionale tra due, per esempio tra due concetti all'*apparenza* dissociabili [ultimo corsivo mio, P.M.]³¹.

Tutta la posta grava su questa apparentemente innocua e innocente parola «apparenza» che in italiano resta la traduzione più letterale del termine tedesco *Erscheinung*, “fenomeno”. Mettiamo tuttavia tale questione fra parentesi per un istante: vi ritorneremo nel prossimo capitolo, quando il terreno della questione fenomenologica sarà pronto per essere dissodato.

³⁰ L'evento, che in quanto evento dell'altro sempre coinvolge tanto la sfera dell'etica che quella dell'epistemologia, è di per sé qualcosa di inatteso ed incalcolabile: è «ogni volta unico e irripetibile», alla stregua della morte (esperienza dell'impossibile per eccellenza, ogni volta unica, irripetibile e mai propria né appropriabile). Per questo motivo la legge e il diritto positivo non saranno mai capaci di rispondere efficacemente alle esigenze di una simile, *singolare* etica. Essi dovranno, al contrario, lasciarsi costantemente ispirare da ciò che Derrida chiama con il nome di «giustizia»: quella sorta di ragionevole inclinazione ad una rettitudine “superiore” che sola può veicolare le esigenze di un'etica dell'impossibile all'interno delle leggi positive del diritto.

³¹ J. Derrida, *Abraham, l'autre*, Galilée, Paris 2003; tr. it. *Abraham, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005, pp. 59-60.

5. *La colpa: debito d'origine*

Il fatto di rimettere senza sosta in questione la sacralità e la stabilità di quel tempio chiamato Occidente, nel quale noi greci-ebrei (*jewgreeks* o *greekjews*, per dirla con Joyce) siamo stati dati alla luce e ove oggi sembriamo destinati a spegnerci, ecco il filo d'Arianna che attraversa tutti i testi di Jacques Derrida, senza eccezione. Quella della “filosofia occidentale” (pleonasma che si potrebbe evitare, essendo la *filo-sofia* come tale un prodotto dell'Occidente) è infatti la storia di un cammino di luce o, come l'ha definita Georges Bataille, *storia dell'occhio*: parabola, nei due sensi del termine, di una sapienza oftalmica che Platone ha dichiarato essere il Bene supremo – la suprema virtù, chiosava Aristotele – integrando una volta per tutte i valori della morale nel campo di un pensiero che fino ad allora aveva limitato il proprio interesse al dominio della fisica, vale a dire della natura³².

«Un obbligo di conoscere il *lògos*, per il fatto di essere uomo, non esiste», scrive Nietzsche pensando ad Eraclito: «si tratta di un giuoco, non prendete tutto ciò troppo pateticamente, e soprattutto non intendetelo in senso morale!» Queste parole egli si immaginava venir

³² Al tempo dei pre-socratici il sostantivo “*phýsis*”, costruito sulla forma generativa del verbo essere (*phýô*), indicava l'esatto contrario di un concetto statico come quello che, ipostatizzato, ha dato contenuto al principio metafisico di un Dio eterno ed immutabile, motore immobile, Uno-tutto. Per questo si dovrebbe recuperare al termine “natura” quel non casuale valore dinamico conferito in latino dalla perifrastica attiva, la quale faceva sì che il suo significato fosse non tanto “ciò che è”, quanto piuttosto “ciò che sta per essere, divenire, nascere”. È interessante notare, almeno di sfuggita, come lo stesso senso dinamico sia rinvenibile nella criptica risposta che YHWH offre a Mosè sul Sinai, in Esodo 3:14, per rispondere al quesito riguardante il Suo nome: «*Ehyeh asher ehyeh*», ossia non già «io sono colui che sono» (traduzione derivante dalla versione greca dei *Septuaginta* «*eimì to ôn*»: io sono “l'essente”, “ciò che è”, in inglese «*I am that I am*»), bensì «io sarò ciò che sarò, diverrò ciò diverrò», essendo anche nell'originale ebraico utilizzato il verbo essere nella sua forma futura (“*ehyeh*”, prima persona singolare). La traduzione greca utilizzata nella versione dei *Septuaginta* testimonia dunque di un impianto metafisico già totalmente improntato all'idea di un principio Unico, Statico, Immobile, Indefinito, al punto da non poter forse neppure concepire l'idea di un principio dinamico, imprevedibile e non ipostatizzabile come quello che la formula ebraica sembrerebbe stare con forza ad indicare.

proferite dal sapiente di Efeso per rispondere alla questione della giustizia³³.

Eppure, già prima di Socrate e Platone la morale prendeva ad insinuarsi fra le pieghe della riflessione dei fisici: in Anassimandro, il quale riteneva che il destino di transitorietà degli esseri viventi, il loro esser presi nella «maledizione del divenire» non fosse altro che la necessaria espiazione di una colpa originaria:

Che *valore* ha la vostra esistenza? E se non ha alcun *valore*, perché voi esistete? È per vostra *colpa*, lo so, che vi trattenete in questa esistenza. Dovrete *espiare* questa *colpa* con la morte [...]. Già ora il fuoco distrugge il vostro mondo e alla fine esso si dissolverà in fumo e vapore. Ma sempre si ricostituirà nuovamente in siffatto mondo transeunte. Chi mai potrà *redimervi* dalla maledizione del divenire [corsivi miei, P.M.]³⁴?

E nello stesso Eraclito, per il quale Nietzsche aveva nutrito la più grande ammirazione: persino il suo «sguardo glaciale» sembrava per un istante aver ceduto alla troppo umana tentazione di leggere in termini morali il mistero del divenire:

Supponiamo di intendere seriamente questo pensiero: alla sua luce si trasforma dinanzi ai nostri occhi il volto di Eraclito, si spegne il lampo orgoglioso dei suoi occhi e si imprime in quel viso una profonda ruga di dolorosa rinuncia e di impotenza; ci sembra allora di sapere perché l'antichità tarda l'abbia chiamato il "filosofo che piange". L'intero processo cosmico non si presenta come un atto di *punizione* per la *hybris*? La pluralità è dunque il risultato di un *delitto*? La trasformazione del puro nell'impuro è allora una conseguenza dell'*ingiustizia*? La *colpa* non viene forse introdotta ora nel nucleo delle cose [corsivi miei, P.M.]³⁵?

In questa concezione della *hybris* si individua ciò che Nietzsche definisce «la pietra di paragone per ogni seguace di Eraclito». Come dire che solo su questa base si può distinguere chi lo abbia veramente compreso – spingendosi *al di là del bene e del male* – da chi

³³ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 174.

³⁴ Ivi, p. 160.

³⁵ Ivi, pp. 173-174.

invece ne ha interpretato gli insegnamenti con sguardo limitato, rimanendo preso nelle soffocanti spire di un pensiero moralista:

In questo mondo esiste la colpa, l'ingiustizia, il dolore? Sì, esclama Eraclito, ma soltanto per l'uomo limitato che guarda le cose staccate e non riunite, non già per il dio che intuisce il tutto: per quest'ultimo tutte le cose contrastanti si riuniscono in un'unica armonia [...]. Di fronte al suo sguardo di fuoco, non rimane più nessuna goccia di ingiustizia nel mondo³⁶.

Il contrasto, la colpa, l'ingiustizia sono illusioni per colui che coglie la verità attraverso l'intuizione, e non già «arrampicandovisi con la scala di corda della logica»; illusioni per colui che «conosce ma non calcola»; per colui che con un «balzo mistico» si lascia alle spalle le aporie del «pensiero che misura». Questo almeno è quanto vuole affermare Nietzsche attraverso la figura di Eraclito. E tuttavia, per quanto l'eredità nietzscheana, dunque in qualche modo eraclitea, sia impressa a chiare lettere nel bagaglio filosofico di Derrida, non si può certo dire che egli ne accetti integralmente le conseguenze: per quanto non cessi di fare segno verso altro, difatti, quello di Derrida non è mai interpretabile come un pensiero mistico o irrazionalista e, anzi, proprio in virtù del suo posizionarsi al margine fra due estremi, egli può riconoscersi tanto «votato all'aporia» quanto restio a «fidarsi di una frontiera opposizionale tra due concetti all'apparenza dissociabili».

Peraltro, si dirà, questa immagine di Eraclito, così come quella di Anassimandro, giunge filtrata dallo sguardo assolutamente parziale di Nietzsche – tale almeno il verdetto di Colli e Montinari, secondo i quali un Eraclito così presentato, essendo frutto di una pura «divinazione», risulta «banalizzato» e appiattito sulla linea di una certa opinione corrente, «neppure troppo originale»³⁷. Altrettanto

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Cfr. G. Colli e M. Montinari, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e gli scritti dal 1870 al 1873 nell'opera di Nietzsche – Nota introduttiva*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca*

correttamente si osserverà che il gergo adottato da Nietzsche, laddove inneggia a qualcosa come lo «sguardo di fuoco di Eraclito» o decanta la capacità della filosofia di «illuminare le somiglianze», resta ancora interamente imbevuto di quella metafisica della luce che vorrebbe contestare; non solo, tale terminologia sarebbe più che adeguata per descrivere la situazione di quello schiavo che, nel mito platonico, sfugge dal buio della caverna e giunge a contemplare la verità delle cose nel loro fulgido, smagliante bagliore: emblema di quell'illuminismo che proprio Nietzsche non fa che deprecare.

Al di là di simili notazioni, resta comunque il fatto che i concetti morali di colpa e di debito, e quindi i relativi concetti di redenzione, grazia e dono, sembrano affondare le loro intrecciate radici in un territorio che data ben più in là degli «illuministi» Socrate e Platone. È allora chiaro che nel decostruire questa storia, di cui volenti o nolenti restiamo gli eredi diretti, non si potrà mai tenere separato il campo dell'etica o della morale da quello dell'ontologia se non a costo di un atto arbitrario e falsificante (lo stesso che permette di scindere una ragione teoretica da un'altra di ordine pratico) poiché, in effetti, esse sono le due facce inseparabili di una medesima medaglia: quella di un dualismo radicatosi inestirpabilmente nel suolo della nostra razionalità grazie alla coesione di due diverse tradizioni culturali, quella platonica e quella ebraica, le quali hanno finito col fare corpo unico nel cristianesimo. E d'altro canto la pervicace insistenza di Nietzsche sul concetto di colpa non faceva, nel saggio citato finora, che preparare il terreno per quel testo con cui egli avrebbe scagliato il suo primo, violento anatema contro la morale ebraico-cristiana presa nel suo insieme.

Se quindi decostruire vuol dire, come si è detto, impegnarsi nella demistificazione di quelle istituzioni arcaiche su cui si regge tutto un impianto culturale, sarebbe stato impossibile per Derrida non

tragica dei Greci, cit., p. XVII.

soffermarsi, e a lungo per giunta, su ciò che Nietzsche aveva per primo additato come una morale del debito (o del dovere: i due termini hanno radice comune), nelle pagine della *Genealogia della morale*; ciò significava, in negativo, esaminare i termini in cui fosse eventualmente possibile disfarsi del fardello di doveri sostanziali e formali con cui rispettivamente la legge mosaica e l'imperativo kantiano avevano gravato la morale dominante; e, in positivo, preconizzare una rinnovata etica – o almeno tematizzarne la necessità – che fosse finalmente libera da quei vincoli di carattere economico che regolano le relazioni umane sui termini utilitaristici dello scambio mercantile piuttosto che sui valori della gratuità e dell'incondizionatezza.

Procediamo direttamente, *senza svolta obliqua*, senza astuzie e *senza calcolo*: si tratta del concetto di dovere, e di sapere se e sino a qual punto ci si può fidare di lui, che cosa esso struttura nell'ordine della cultura, della morale, della politica, del diritto e persino dell'economia (*specialmente quanto al rapporto fra il debito e il dovere*) [corsivi miei, P.M.]; cioè sino a qual punto ci si può fidare del fatto che il concetto di dovere detenga una funzione dominante in ogni discorso responsabile sulla decisione responsabile, in ogni discorso, ogni logica, ogni retorica *della responsabilità*³⁸.

Non si fa menzione dell'etica, qui. Silenzio eloquente, verrebbe da dire. Non tanto perché esso spiega o giustifica un desiderio d'omissione, quanto perché indica con forza il fatto che ogni volta che si nomina la parola "responsabilità", la sua retorica, la sua logica, si è già interamente calati nel territorio semantico e pragmatico dell'etica. Si tratta allora di chiedersi quale funzione il concetto di dovere detenga – se una funzione esso ancora detiene – entro una tale etica della responsabilità: un'«etica del dono», così definita in contrasto con la vecchia morale del debito che con essa si vorrebbe scalzare.

³⁸ J. Derrida, *Passions «L'offrande oblique»*, Galilée, Paris 1993; tr. it. *Passioni. «L'offerta obliqua»*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 96-97.

Valutare le possibilità offerte da un'etica così ripensata, cercando di mostrare in che senso essa rientri nel campo più generale di ciò che Derrida descrive come una certa «esperienza dell'impossibile», si pone quindi come l'intento centrale, per quanto alle volte criptato, del presente lavoro. Criptato per via del fatto che, lavorando in tale prospettiva, saremo necessariamente indotti a trascendere – come annunciato – la separazione fra l'ambito della ragione pratica e quello della ragione teoretica, e con ciò a contestare la presunta cesura cui l'emergere di questioni etiche avrebbe dato luogo entro lo svolgimento mai lineare ma, *al contrario*, sempre espressamente frammentario della decostruzione³⁹. Pur rimanendo evidentemente legati ad un lessico opposizionale da cui sarebbe folle pensare di potersi emancipare, non cesseremo quindi di mettere in questione tutte le schematizzazioni dualiste cui troppo spesso e troppo semplicisticamente il pensiero dialettico si affida: ivi compresa, dunque, quella fra un certo modo di essere greco ed un certo modo di essere ebreo, i quali *in fin dei conti* non si escluderebbero come si sarebbe portati a pensare, ma anzi sembrerebbero condividere molto più del previsto.

Siamo Ebrei? Siamo Greci? Noi viviamo nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che forse è l'unità di quello che si chiama la storia. Viviamo nella e della differenza, cioè nell'*ipocrisia*, di cui Lévinas così profondamente dice che è «non soltanto uno sgradevole effetto contingente dell'uomo, ma la lacerazione profonda di un mondo legato nello stesso tempo ai filosofi e ai profeti» (*TI*). Siamo Greci? Siamo Ebrei? Ma chi, noi? Qual è la legittimità, il senso della *copula* in questa proposizione del più hegeliano, forse, tra i romanzieri moderni: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*» (J. Joyce, *Ulisse*)⁴⁰?

³⁹ Il frammento disseminato rappresenta la forma stessa dell'aporia, *nella sua opposizione di principio* a quella placida linearità che, come scriveva André Leroi-Gourhan, è certo «penetrante e di lunga portata, ma sottile come un filo» (A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris 1964; tr. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977; p. 233, vol. 1, *Tecnica e linguaggio*). Il lavoro di questo antropologo francese ispira moltissime pagine della *Grammatologia*, fornendo spesso un fondamento di natura scientifica alle perturbanti intuizioni filosofiche di Derrida.

⁴⁰ J. Derrida, *Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel. Lévinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1964, nn. 3 e 4, poi incluso in *L'écriture et la différence*,

6. *Jewgreek is greekjew*

La *risposta* che un'etica della *promessa* e della *responsabilità* offre alla violenza urlante ed urtante di quella «parola che schiaccia l'altro» la si dovrebbe cercare dunque nel silenzio di una distanza incolmabile: «un silenzio deciso dall'altro che è in me»⁴¹.

Una simile affermazione ci proietta entro l'orizzonte del pensiero di Emmanuel Lévinas: nella relazione con la riflessione di questi e nel rapporto estremamente conflittuale e silenzioso con la propria appartenenza ebraica⁴², incancellabile poiché marcata per sottrazione attraverso la circoncisione, si individua infatti l'*altro* dei due grandi solchi concettuali lungo i quali è possibile, forse inevitabile, svolgere un'esposizione coerente e, per quanto concesso, sistematica della nozione di dono/debito nella prospettiva di quel *jewgreek* che è Jacques Derrida. Se infatti, per un verso, è impensabile che nel confronto con la metafisica Derrida potesse evitare di fare i conti anche con l'etica, è d'altro canto interessante notare come tutti i nuclei etico-politici che egli si impegna a decostruire si trovino in qualche complesso ma esemplare rapporto con la tradizione giudaica, prima ancora che greca⁴³.

cit.; tr. it. *Violenza e metafisica – Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *La scrittura e la differenza.*, cit., p. 197. Il saggio, peraltro, è una delle testimonianze più lampanti di come le implicazioni etiche di problematiche non immediatamente tali fossero da sempre ben presenti allo spirito del nostro autore.

⁴¹ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., p. 43.

⁴² Verso di essa Derrida si è sempre definito un «marrano», ma pure, nonostante ciò, «più ebreo dell'ebreo».

⁴³ Dunque il dono come ciò che interviene a spezzare il circolo economico entro una società che si è edificata sul commercio; il perdono che, inteso come perdono (dell')impossibile, mina alle fondamenta un sistema giudiziario fondato sulla legge del taglione in quanto giustizia economica e re-distributiva; il radicale ripensamento delle leggi dell'ospitalità in relazione alle usanze di un popolo errante sulla eterna via del ritorno ad una presunta casa/terra originaria; il tentativo di sottoporre a decostruzione l'idea stessa di comunità (ebraica e non) a partire da un nuovo concetto di amicizia non più intesa nel senso di fratellanza e prossimità (tema che peraltro già affiorava sul finire degli anni cinquanta nel saggio *Edmond Jabès e la interrogazione del libro*, contenuto in *La scrittura e la differenza*); per non parlare, appunto, della questione della scrittura, da sempre centrale e solo apparentemente avulsa dal campo dell'etica (moltissimo si

Da una parte, ogni volta che ho dovuto trattare in modo serio, in un altro modo, nella storia della filosofia o dell'onto-teologia, per esempio in Nietzsche, Heidegger o Lévinas, ma anche in tanti altri, questo tema di una colpevolizzazione o di una responsabilità (*Schuldigsein*, come i tedeschi hanno la fortuna di poter dire usando una sola parola), il tema di un debito, di un indebitamento [...], ogni volta che mi addentravo in questa grande problematica filosofica, vedevo ritornare, dal fondo senza fondo della memoria, questa esperienza dell'assegnazione asimmetrica dell'essere ebreo, la vedevo andare avanti di pari passo con quel che è diventato per me una risorsa immensa [...]. Qui, l'esemplarismo consisterebbe nel riconoscere o nel pretendere di identificare, in quel che viene chiamato l'Ebreo, la figura esemplare di una struttura del vivente umano, ovvero questo essere originariamente indebitato, responsabile, colpevole⁴⁴.

Eccoci catapultati nel malfermo territorio semantico e concettuale in cui il debito, la colpa, il grazie, la grazia ed il dono non sono più separabili con certezza. Il terreno della genesi di un intero popolo, l'Eden di tutta una razionalità. Potremmo dire, forse, il terreno di *un'Genesis*, ossia di un libro sacro che segna l'inizio della nostra storia culturale proprio attraverso la narrazione di un dono del tutto anomalo, un dono finito male su cui si abbatté una condanna capitale, e che dalla notte dei tempi ci marchia e macchia di una colpa originaria.

È però doveroso ricordare come Derrida, a differenza di altri, non permette mai che il proprio discorso si lasci incasellare nel binario di un'unica tradizione filosofica, linguistica, religiosa; nondimeno il rapporto di marrano/parricida nei confronti della propria filiazione ebraico/greca rimane sempre individuabile fra le righe, come una traccia che percorre tutta l'opera lungo il margine, poiché tale è *la sua* tradizione: l'unica che egli possa impegnarsi a decostruire dall'interno o meglio, come si è già tante volte ripetuto, dai margini.

potrebbe dire su di un'etica della scrittura, senza dover necessariamente entrare nel dettaglio dei pur espliciti riferimenti di Derrida ad essa in quanto pratica massimamente ebraica).

⁴⁴ J. Derrida, *Abramo, l'altro*, cit., pp. 49-50.

Anche questa circostanza risulta capitale in un discorso sul dono come quello che stiamo cercando di impostare, di *impostare altrimenti* – ammettiamolo una volta per tutte – rispetto alla mole dei discorsi sul dono che negli ultimi anni hanno invaso le accademie di tutto il mondo, finendo così riassorbiti entro quella logica che speravano di mettere in questione.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, a questa traccia ebraica fa da sfondo più o meno visibile, ma pur sempre presente, quel “greco tragico” che per primo aveva denunciato come perversa e masochista la morale ebraico-cristiana ed ellenistica dominante l’Occidente. Prima di entrare nel vivo del complicato rapporto con Lévinas, pertanto, seguiamo questa prima traccia, forse più originaria, poiché è proprio attorno ad essa che la decostruzione dei valori etici proposta da Jacques Derrida sembra prendere forma.

7. Oltre il debito: lo spazio del dono

Nel tentativo di percorrere la strada che conduce eventualmente ad una rinnovata etica del dono, Derrida muove dalla diagnosi che Nietzsche opera nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, intitolata *Colpa, cattiva coscienza e simili*: la nostra società – forse si dovrebbe dire “la società” in genere – si erige, almeno in una prima fase comunque a tutt’oggi operante, sui rapporti di debito che intercorrono fra i suoi componenti, fondando ogni relazione.

Nonostante Derrida faccia proprie tali premesse, a suo dire qualcosa che trasgredisce un simile confine economico si dà insistentemente a pensare: si dà a pensare nella forma di un dono che, come vedremo, assilla ed ossessiona non solo la riflessione, ma la relazione stessa fra individui. Una lunga e densa nota di *Passioni*. «*L’offerta obliqua*» rende conto di quanto il punto di vista

nietzscheano sia, almeno in un primo momento, importante per il pensiero di Derrida. Pur rimandando ad essa non possiamo esimerci dal riportarne un ampio stralcio, sì da offrire le esatte coordinate di questo complesso rapporto di filiazione:

Si dovrebbe non dovere far qui [...] l'economia di una lenta, indiretta, incerta analisi di ciò che, in *certe* aree linguistiche e culturali determinate, radica il dovere nel debito [...]. Sentiamo bene questo paradosso: un gesto resterebbe *amorale* (resterebbe al di qua dell'affermazione donatrice illimitata, incalcolabile o incalcolante, senza riappropriazione possibile, alla quale si deve misurare l'eticità o la moralità dell'etica), se esso è realizzato per *dovere* nel senso di «dovere di restituzione», da un dovere che si ridurrebbe al pagamento di un debito, da un dovere come un dover-rendere ciò che è stato prestato o preso in prestito da qualcuno. La moralità pura deve eccedere tutti i calcoli, coscienti o inconsci, tutte le mire, tutti i progetti di restituzione o riappropriazione. Questo stesso sentimento ci *dice*, forse senza *dettare* alcunché [si noti che il dovere ed il debito, "*dette*" in francese, si legano assieme nella parola *dettare* – N.d.A.], che bisogna andare al di là del dovere, almeno del *dovere in quanto debito*: il dovere non deve niente, non deve dover niente, dovrebbe in ogni caso niente dovere. Ma c'è un dovere senza debito? Come intendere, come tradurre un *dire* che ci dice che un dovere deve non dovere per essere o fare ciò che deve essere o ciò che deve fare, cioè un dovere, il suo dovere? Qui si annuncia una rottura discreta e silenziosa con la cultura ed il linguaggio [...].

Ma se il debito, *l'economia del debito*, continua ad assillare ogni dovere, diremo noi che il dovere ordina di portarsi al di là del dovere? [...] Ora chi dimostrerà che questa ossessione del debito può o deve mai cessare di preoccupare il sentimento del dovere? Questa inquietudine non deve pervenirci indefinitamente contro la buona coscienza? Non ci detta il primo o l'ultimo dovere? È qui che la coscienza o la conoscenza etimologico-semantiche sono indispensabili, anche se esse non devono avere in quanto tali, l'ultima parola [...]. Una traiettoria molto accidentata farebbe delle andate e dei ritorni fra [...] la determinazione del debito e della colpevolezza nella metafisica kantiana del diritto e [...] la seconda dissertazione di *Genealogia della morale* su "colpa" ("*Schuld*"), "cattiva coscienza" ("*Schlechtäsgewissen*") e simili (*und Verwandtes*)⁴⁵.

Oltre il dominio di quella buona coscienza che nel nome del dono non fa altro che ripagare, restituire, indebitare, ingraziarsi qualcuno o acquistarsi qualcosa, vi sarebbe dunque spazio per una «affermazione donatrice illimitata, incalcolabile o incalcolante»: ad

⁴⁵ J. Derrida, *Passioni. «L'offerta obliqua»*, cit., pp. 96-97.

essa, soltanto ad essa andrebbe commisurata «l'eticità o la moralità dell'etica», ammesso che sia possibile trasgredire le leggi del debito, del calcolo e della misura per poi tornare a misurare in qualche modo l'eticità di una tale trasgressione. In questo scenario di debito, di dovere e di calcolo, il dono sarebbe ciò che, come la decostruzione, lavora ai margini di un intero sistema, sfiancandolo e mettendolo in crisi. Sarebbe, cioè, la figura di una trasgressione impossibile: la manifestazione spettrale di ciò che non si lascia riassorbire in quella logica di calcolo su cui la razionalità occidentale, in quanto *ratio*, ha sempre contato per rendicontare il valore delle cose, e ridistribuirne il sopravanzo secondo il principio della ragione equa e proporzionata.

Se qualcuno ha saputo illustrare in quale maniera dovere e debito si inscrivono negli atti fondativi della nostra cultura, quel qualcuno è stato proprio Friederich Nietzsche. Tuttavia, se l'intersezione storica e concettuale fra dovere e debito emerge con forza dalle pagine della *Genealogia della morale* (trovando ulteriore conforto nell'approfondimento etimologico-semanticò che lo stesso Derrida persegue nella citata nota, facendo riferimento agli studi di Benveniste e Malamoud), altrettanto non si può dire per il dono, la cui presenza, come quella di uno spettro, vi resta sempre diafana e difficilmente ravvisabile.

Ripercorriamo allora brevemente le argomentazioni della seconda dissertazione, cercando di tirare i fili di quella donatività mistificata e mistificante che sembra emergere da un sistema fondato sul debito: a detta di Nietzsche, le masse sono tenute in uno stato di perenne assoggettamento psichico grazie al senso di colpa che viene fatto pendere sulle loro teste per mano di quella che egli chiama la «casta sacerdotale». La memoria di tale originaria colpevolezza (*Schuldigsein*) e dell'ineluttabile stato di sudditanza che ne deriva viene mantenuta viva attraverso quello che è «il più potente

coadiuvante della mnemonica, il dolore»⁴⁶: martirî e sacrifici, «ivi compresi quelli dei primogeniti» (sul cui archetipo biblico avremo modo di soffermarci nell'ultima sezione del lavoro, assieme a Kierkegaard, Bataille e Derrida) sarebbero una maniera, per i potenti, di mantenere asserviti i deboli.

Per cogliere l'essenza originaria del concetto di colpa, tuttavia, Nietzsche, ne investiga la genesi storico-concettuale. Si domanda a proposito, retoricamente:

Questi genealogisti della morale si sono mai, sino a oggi, anche solo lontanamente immaginati che, per esempio, quel basilare concetto morale di "colpa" ha preso origine dal concetto molto materiale di "debito"⁴⁷?

In effetti, nella voce germanica '*Schuld*' si radicano tanto la colpa quanto il debito. Pertanto è interessante considerare come in ogni società economicamente e giuridicamente evoluta il debitore si trovi nei confronti del suo creditore in uno stato di mancanza o colpevolezza sanzionabile e che, viceversa, il colpevole contragga una sorta di debito morale nei confronti del soggetto offeso, al punto che tutti i sistemi di diritto positivo (ammesso che esista qualcosa come il diritto naturale), dal più elementare al più complesso, hanno da sempre, dettagliatamente stabilito le equivalenze fra torti subiti e risarcimenti dovuti attraverso «precise valutazioni»: la legge mosaica, la legge del taglione, il diritto romano, le dodici tavole si basano tutti su questo stesso principio. La logica circolare del *do ut des*, in quanto essenza di quell'economia e di quella giurisprudenza che contraddistinguono la civiltà come tale, starebbe quindi a fondamento di ogni rapporto sociale, a fondamento di quella troppa umana umanità che, secondo Nietzsche, è necessario sopravanzare. Tutto, difatti, rientra nel piano di quella «dottrina della

⁴⁶ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887; tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, Vol. VI, Tomo II Adelphi, Milano 1968, p. 49.

⁴⁷ Ivi, p. 51.

rassegnazione» per cui, sotto la falsa apparenza della gratuità, si lavora per mantenere inalterato lo *status quo*: «“Si dà” – è anche questa una dottrina della rassegnazione. Ma io vi dico, amanti del comodo: si toglie, e sempre più vi si toglierà»⁴⁸.

Non soltanto, però, le relazioni “orizzontali”, quelle fra individui o soggetti sovra-individuali, sono improntate ad essa, ma anche e soprattutto quelle “verticali”: quelle che intercorrono, cioè, fra le generazioni viventi e le più antiche, nei confronti delle quali, scrive Nietzsche, le prime si riconoscono di volta in volta in uno stato di «obbligazione giuridica»⁴⁹. Ai progenitori, infatti, *si deve* tutto ciò che si ha: il benessere, la rigogliosità, la vita stessa. E il verbo “dovere”, che deriva dal latino *debeo* (formato dall’unione della particella *de* più il verbo *habeo*) significa anzitutto “rendere”, “restituire”, “dovere come compensazione»⁵⁰. Proprio qui, paradossalmente, entra in gioco la struttura circolare del dono, sebbene trasfigurata in ciò che si chiama correntemente “sacrificio”: in apparenza dono a perdere, unilaterale. In verità, affare di pura restituzione.

Conformemente ai *dettami* di una morale economica del debito, ogni cosa va ripagata con pari moneta. La vita, quindi, ricevuta in dono dagli avi, non può che essere ripagata con un dono equivalente, vale a dire con il dono del sangue, della morte. Lo stesso Nietzsche sembra a tratti sensibile a tale modo economico di concepire l’esistenza:

Così sono le anime nobili: non vogliono avere niente per *niente*, e tanto meno la vita. Chi appartiene al volgo vuol vivere gratis; ma noi, a cui la vita s’è donata, sempre riflettiamo a ciò che potremmo dare di meglio in

⁴⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883/1885; tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Vol. VI, Tomo I, Adelphi, Milano 1968 (edizione utilizzata, Mursia, Milano 1965, p. 151).

⁴⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 78.

⁵⁰ Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee – I. Economia, parentela, società*, pp. 140-142.

cambio! Ed è nobile parola quella che dice: «Ciò che *ci* promise la vita lo vogliamo mantenere verso la vita»⁵¹.

Se il sistema del debito è la chiave del legame sociale nella sua forma orizzontale, il sacrificio espiatorio ne rappresenta l'analogo nel rapporto verticale: il rito sacrificale condiviso a livello sociale, ossia la pratica religiosa, è allora ciò che permette agli individui di riconoscersi come fratelli di sangue, figli di un unico padre cui il sangue stesso, in un modo o nell'altro, appartiene, e cui dovrà infine, come ogni altra cosa, più o meno simbolicamente ritornare.

Con il passare dei secoli e l'avvicinarsi delle generazioni, difatti, gli avi perdono progressivamente i loro tratti storici e terreni, trasfigurandosi prima in esseri mitologici, poi in vere e proprie divinità: il debito nei loro confronti si fa in tal modo infinito, incolmabile, al punto che non v'è più alcun modo di estinguerlo. Se un tale debito trascendentale potesse essere estinto, d'altra parte, la società in quanto sistema di legami e obbligazioni (il termine inglese *'bond'* mantiene vivo e connesso quel duplice significato) crollerebbe, si sfalderebbe.

Il concetto di peccato originale, di colpa non scontabile, di debito infinito ed inestinguibile nei confronti del padre, del creatore, del creditore più prodigo nasce e si sviluppa esattamente per questa ragione. E la religione, in quanto codificazione meticolosa dei sacrifici debiti o dovuti, diviene così la principale garanzia della stabilità e dell'identità di una società: non per niente *religio* è ciò che lega insieme diversi individui sotto un'unica egida, ciò che li *ob-liga* nei confronti di un nome (foss'anche innominabile) o di un Principio Supremo che poi è la Società stessa, il Legame, il Sangue. Il mito greco di Ifigenia e quello ebraico di Abramo ed Isacco descrivono in tal senso una medesimo ordine: tutto è dovuto al Padre, ogni sua è

⁵¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.175.

richiesta legittima, persino la più efferata ed incomprensibile, quella che chiede in dono (o in cambio) la vita, il sangue, la morte. Così forte è il debito che incatena le generazioni viventi a quelle passate, che la discendenza stessa della stirpe può essere da queste ultime pretesa in sacrificio, in quanto ad esse appartiene in prima istanza. Il sangue stesso, il sangue *dello* stesso *deve* essere versato, cioè reso, nel nome del Sangue.

In un sistema economico e morale così fondato, pertanto, una stessa struttura agisce contemporaneamente su due piani, verticale ed orizzontale, obbligando indistintamente gli individui gli uni nei confronti degli altri e degli Altri. Questo, perlomeno, se si accettano le conseguenze di una lettura come quella proposta da Nietzsche.

Ma in un sistema edificato sul debito e sulla restituzione circolare dei beni, non sorprenderà che anche ciò che si chiama abitualmente “dono” (che esso descriva una traiettoria orizzontale o verticale non fa alcuna differenza, dacché la struttura di fondo rimane appunto la stessa) in quanto si dà in tanto, come ogni altra cosa, deve necessariamente ritornare: ed è proprio una simile, dissonante convinzione quella che sembra oggi influenzare larga parte delle riflessioni sul dono, in particolare quelle ispirate all’opera di Marcel Mauss e facenti riferimento alla cosiddetta «concezione modesta del dono»⁵².

Laddove, secondo Derrida, proprio nel dono sembrerebbe sprigionarsi invece la forza di una *hýbris*, l’eccesso di quella prodigalità che osa spingersi al di là di ogni legge morale

⁵² «Nell’*Esprit du don*, Jacques Godbout e io siamo partiti dalla seguente definizione ristretta: “Definiamo dono ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di sostituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone” (J. Godbout e A. Caillé, 1992, cit., p. 30) [...]. Qualifichiamo tale definizione come definizione *modesta* del dono. È modesta in particolare perché non fa del “disinteresse” la condizione *sine qua non* del dono e della generosità». A. Caillé, *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Desclée de Brouwer, Paris 2000; tr. it *Il terzo paradigma, Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 79, 81. Ritourneremo ampiamente su queste argomentazioni nel quarto capitolo.

determinata: se non altro di quella morale aristotelica del giusto mezzo per cui, ad esempio, la pratica della munificenza (*megaloprèpeia*) resta una virtù etica encomiabile solo finché ci si mantenga entro i limiti di un'elargizione appropriata e non "sconveniente"⁵³.

Cominciano così ad emergere alcuni dei tanti paradossi che sembrano inficiare il dono nella sua stessa possibilità:

Si sarebbe tentati di dire che un soggetto come tale non dona né riceve mai un dono. Esso si costituisce al contrario allo scopo di dominare, attraverso il calcolo e attraverso lo scambio, la forza di quella *hybris* o di quell'impossibilità che si annuncia nella promessa del dono⁵⁴.

Riecheggia, in questo accenno alla *hybris* che si annuncia nella promessa o nell'aspirazione al dono, la voce di Zarathustra:

Chi mai saprebbe trovare il vero nome che renda giustizia a tale ispirazione! «Virtù che dona»: così una volta Zarathustra chiamò questa innominata. E allora accadde pure – e in verità per la prima volta! – che la sua parola lodò *l'egoismo*, il santo e buon egoismo che scaturisce dall'anima potente⁵⁵.

La virtù che dona sarebbe tanto iperbolica da risultare egoista: in essa gli estremi di egoismo ed altruismo verrebbero a confondersi, a toccarsi, a perdersi come tali. *Extremes meet: ego e alter*, nella virtù che dona, sembrerebbero perdersi *l'uno nell'altro*.

⁵³ Il riferimento, peraltro, è ben presente a Marcel Mauss il quale, nel *Saggio sul dono*, confessa: «Si cerca di dimostrare con tutto ciò liberalità, autonomia e, nello stesso tempo, grandezza. Eppure agiscono, in fondo, meccanismi obbligatori, anzi meccanismi obbligatori attraverso le cose»; e da lì, rimandando a piè di pagina, nota: «Eccezionalmente, accenneremo che si possono raffrontare queste norme morali con i bei paragrafi dell'*Etica a Nicomaco* sulla *megaloprèpeia* e *l'eleutheria*» [M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 36]. Questo è forse il solo, *eccezionale* riferimento di Mauss ad un orizzonte storico filosofico propriamente inteso. Le ragioni del suo silenzio, spezzato per rilevare la somiglianza fra alcuni aspetti della pratica circolare del *Kula* presso le isole Trobriand e le norme etiche della morale aristotelica, restano ancora tutte da investigare.

⁵⁴ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 26.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 167.

Pure, scrive Nietzsche, è necessario trovare il vero nome che *renda giustizia* a tale aspirazione, perché la giustizia si rende: anch'essa, forse anzi più di ogni altra cosa, è questione di debito, di dovere, di *do ut des*. In questa storia di *Schuld*, di colpa e di debito, di dovere e di calcolo, lo spazio di quella gratuità che si iscrive come grazia nello *Enschuldigung*, nel ringraziamento e nel «grazie» farà la sua comparsa molto più tardi: forse non l'ha ancora mai fatta. Ma è proprio nella direzione di questa gratuità promessa, la quale non ha più *interesse ad ingraziarsi* alcunché, e nulla sente di dovere più a nessuno, poiché un debito infinito non è in effetti un debito ma si annulla invece come tale, che convergono tutte le strade di dono che abbiamo sin qui indicate: quella di Derrida, quella di Nietzsche, quella di Bataille e forse finanche quella di Mauss. Forse.

Se il dono, dal momento in cui appare *come* dono o dal momento in cui *si* significa *come* dono, si annulla nell'odissea economica del circolo, non c'è più logica del dono. Si potrebbe giungere sino a dire che un libro così monumentale come il *Saggio sul dono*, di Marcel Mauss, parla di tutto tranne che del dono: esso tratta dell'economia, dello scambio, del contratto (*do ut des*), del rilancio, del sacrificio, del dono *e* del contro-dono, in breve di tutto ciò che, nella cosa stessa, spinge al dono *e* ad annullare il dono [...]. Questa figura del dono è del resto richiamata letteralmente da Mauss⁵⁶.

Sacrificio, *dono-e-contro-dono*: entrambi, in quanto dominati da una logica circolare, sembrano in definitiva non aver nulla a che *spartire* con il dono⁵⁷. Qual è, dunque, lo spazio che si riserva alla gratuità, ammesso che ve ne sia, entro questo cammino circolare del *do ut des*?

Il dono diviene qui, per Derrida, la figura fantasmatica e inafferrabile di un'impossibilità che si colloca al di qua della soggetto.

⁵⁶ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 27.

⁵⁷ Anche Nietzsche, a dire il vero, introduce una distinzione cruciale fra dono e sacrificio, una distinzione che sembra annunciare una certa logica del dispendio sulla quale dovremo ritornare: «Che sacrificio! Io prodigo ciò che mi fu donato, io, prodigo dalle mille mani: come potrei chiamar ciò sacrificio?» (*Così parlò Zarathustra*, cit., p. 208).

Esso sarebbe ciò che addirittura precede e contrassegna la separazione concettuale fra soggetto e oggetto, fra io e altro, fra *ego* e *alter*, scomparendo o arrestandosi proprio nel momento in cui quei due termini emergono, contrapponendosi l'un l'altro: la costituzione epistemologica della soggettività, l'emergere di un "proprio" del soggetto, per dirla in altre parole, sembrerebbe avere il potere di interrompere il vero dono, e con esso ogni eticità, ammesso appunto che esista una eticità pre-concettuale o pre-linguistica.

Li dove ci sono soggetto e oggetto, il dono sarebbe escluso. Un soggetto non donerà mai un oggetto a un altro soggetto. Ma il soggetto e l'oggetto sono effetti arrestati del dono: arresti del dono. *Alla velocità nulla o infinita del circolo* [corsivi miei, P.M.]⁵⁸.

Al tempo stesso, quindi, il dono (forse un altro genere di dono, che potremmo definire "modesto"), si fa immagine di un tempo che scorre nella forma del circolo. La figura «odisseica»⁵⁹, cioè, di un tempo vissuto/esperito dal soggetto stesso come eterno ritorno, il tempo di una soggettività che non fuoriesce mai da sé, se non per farvi ritorno: una soggettività che si richiude su se stessa, fa corpo con se stessa, come totalità assoluta e negatrice dell'altro. Il dono, almeno nella sua forma mondana ed attuale, ricorda cioè quel serpente palindromo (detto *Oroboros* dagli antichi greci) che divora la sua stessa la coda. Il tempo di un simile dono, autarchico e autoreferenziale, sarebbe il tempo circolare di un'economia del debito che pretende che esso dono, in un modo o nell'altro, ritorni sempre al suo primo estensore.

Soggetto, oggetto, tempo circolare, eterno ritorno, economia del debito: nel nome del dono infinite questioni vengono ad aggrovigliarsi, al punto da farci disperare per un attimo di poter ritrovare il bandolo di una sì intricata matassa. Proprio questa

⁵⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 26.

⁵⁹ Ivi, p. 8.

sembra essere, d'altronde, la perturbante proprietà del dono: il fatto di tenere assieme, con un'unica presa, le questioni dell'etica, dell'epistemologia, della fenomenologia, dell'ontologia. Ciò che chiamiamo "dono", difatti, perlomeno nel modo in cui *si offre* alla conoscenza, esibisce alcune costanti: ovvero il fatto di doversi dare sempre e indistintamente *nel tempo, ad altri*, inaugurando così un percorso di *circolazione* dal quale, prima o poi, ritornerà simbolicamente – e cioè in altra forma – all'origine.

Che ruolo giocano, in questo *nòstos*, in questo «cerchio chiuso la cui avventura si risolve sempre nella sua totalità»⁶⁰ le figure finora soltanto evocate del tempo e dell'altro? V'è un qualche spazio di possibilità per un tempo del dono che non si riduca alla figura rigidamente chiusa e, dunque, totalitaria del circolo?

Per offrire risposta a questo genere di domande, e far eventualmente emergere nella loro cornice un'altra concezione del dono, è necessario richiamare ora un altro nome; il nome di quell'altro pensatore la cui influenza segnò un punto di non ritorno (nonché, forse, di distacco definitivo rispetto a certe eredità heideggeriane) nel cammino filosofico di Jacques Derrida: Emmanuel Lévinas. «Il tempo – scriveva quest'ultimo – non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri [*autrui*]»⁶¹.

Ma se vi è lo spazio per un'altra concezione del tempo che trasgredisca la norma, il *nòmos* e il *nòstos* di un soggetto – chiamiamolo pure Odisseo – che sempre fa ritorno a sé, alla propria dimora, alla propria *oikìa*; se dunque un'altra legge, dettata da *altri*, si dà a pensare al di fuori dell'*economia*, dell'economia del debito, del

⁶⁰ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 197, nota 2.

⁶¹ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, puf, Paris, 1983; tr. it. *Il tempo e l'altro*, Melangolo, Genova 1993, p. 17. Il testo riproduce lo stenogramma di quattro conferenze tenute nel 1946/47 al *Collège Philosophique*. Il saggio apparve poi nel 1948 nel volume collettivo intitolato *Le Choix, le Monde, L'Existence*, primo dei «*Cahiers du Collège Philosophique*».

dovere e del *do ut des*, forse allora esiste anche uno spazio di possibilità *effettiva* per un dono che si dia a pensare *altrimenti*.

Un dono *altro* che, forse, in qualche modo, *si dà*.

CAPITOLO II

DAL DATO AL DONO: LA DI-PARTITA DELL'EGO

Il primo confronto pubblico fra Derrida e Lévinas ebbe luogo nel 1964, con la comparsa in «*Revue de Métaphysique et de Morale*» del già citato saggio *Violenza e metafisica*, successivamente inserito nella raccolta *La scrittura e la differenza*. L'incontro fra i due pensatori era però avvenuto diversi anni prima, per via di quella fenomenologia che era stata introdotta in Francia, fra gli altri, proprio da Lévinas, traduttore insieme a Gabrielle Peiffer delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. È proprio nello spazio della frattura prodottasi fra quest'ultimo e il suo allievo Heidegger che *Violenza e metafisica* viene a incunarsi, come saggio sul pensiero di chi, nella disputa fra fenomenologia e ontologia, era intenzionato a percorrere una strada *radicalmente altra*: attraverso un'inedita prospettiva che qui, per brevità, chiameremo "eterocentrica", Lévinas riteneva di poter aprire una breccia nelle mura "egotistiche" e autoreferenziali in cui il metodo fenomenologico si era, a detta sua e di molti altri, autoconfinato. Derrida, che all'interno di quell'orizzonte concettuale aveva avuto la propria formazione filosofica⁶², replicò con una critica serrata nei confronti della proposta lévinasiana. Fra le numerose e complesse tracce che si imprimono nelle pagine di *Violenza e*

⁶² Prima de *La voce e il fenomeno*, Jacques Derrida aveva già consacrato al pensiero di Husserl due lavori, ossia il menzionato *mémoire d'études* dal titolo *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, scritto nel 1954 e pubblicato solo nel 1990, e l'*Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl* [P.U.F., Paris 1962 (1974² riveduta e corretta); tr. it. *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987].

metafisica dovremo, tuttavia, limitarci a seguire quelle che ci permetteranno di comprendere in che senso si possa affermare, in un'ottica fenomenologica, che *si dà* dono. A questo scopo è necessario ricapitolare almeno brevemente quelli che sono gli assunti fondamentali della metodologia husserliana.

1. *Il darsi del dato fenomenico*

È noto quali fossero per Husserl, che proveniva da studi matematici, il senso e la direzione della riflessione filosofica: il motto «tornare alle “cose stesse”» ha assunto a riguardo una valenza paradigmatica. Muovendo dalla cognizione del carattere ideale, universale e necessario dell'oggetto matematico, vero a prescindere dal soggetto che lo pensa, Husserl intendeva render conto della possibilità di cogliere, attraverso quell'atto concreto e reale che è l'intuizione, l'essenza ideale ed immutabile dell'oggetto in genere. Questo non coincide con ciò che si chiama “fenomeno”, il cui nome descrive piuttosto il contenuto di una *Erlebnis*: l'esperienza vissuta in cui l'oggetto appare, in cui esso *si dà* a conoscere nella sua *apparenza*. Fenomeno è, in tal senso, il modo di apparire dell'oggetto nella rappresentazione: esso non coincide né con un oggetto esterno né con un oggetto interno, ma si caratterizza invece come relazione intenzionale fra un contenuto psichico e un contenuto reale (*real*) che colpisce i sensi del soggetto. Se un'intuizione dà luogo a vera conoscenza, gli oggetti generali (nel senso delle *eide*) *si danno* allora, secondo Husserl, nella loro *presenza autentica*.

Gli atti intuitivi hanno bensì una pienezza, ma secondo gradi diversi di “maggiore” e “minore”, e ciò già all'interno della sfera dell'immaginazione. Ma per quanto un'immaginazione possa essere compiuta, continua a sussistere una differenza rispetto alla percezione: essa non *dà* l'oggetto stesso, nemmeno in parte, ma solo la sua immagine che, nella misura in cui

è un'immagine, non è mai la cosa stessa. Di quest'ultima siamo *debitori* [*diese verdanken wir*] alla percezione. Anch'essa "dà" [*gibt*] l'oggetto secondo diversi livelli di compiutezza, in diversi gradi di "adombramento" [*Abschattung*]. Il carattere intenzionale della percezione è il *rendere* presente (il presentare) [*Gegenwärtigen (Präsentieren)*], a differenza del mero presentificare [*Vergegenwärtigen*] dell'immagine [corsivi miei, P.M.]⁶³.

La percezione dell'oggetto si realizza quindi, per Husserl, secondo gradi diversi, che vanno dal mero "adombramento" (*Abschattung*) sino a quel termine ultimo che coincide con il pieno coglimento dell'essenza. «Il *riempimento definitivo ed ultimo*» della percezione degli elementi oggettuali nella loro «stessità assoluta» (*das absolute Selbst*, "lo Stesso assoluto") «produce allora l'autentica *adaequatio rei et intellectus*», e «il contenuto rappresentante e quello rappresentato vengono a formare un'unità identica». Qui, «l'oggettualità è effettivamente "*presente*" o "*data*" [*gegenwärtig*" oder "*gegeben*"] proprio così com'è stata intenzionata» [corsivi miei, P.M.]⁶⁴.

Come si vede, la prospettiva gnoseologica husserliana è dominata dal lessico della donazione, il che sembrerebbe rispondere a una scelta non soltanto voluta, ma addirittura irrinunciabile. Il contenuto

⁶³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen – Zweiter band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), tr. it. condotta sulla III edizione pubblicata da M. Niemeyer, Halle 1922, *Ricerche Logiche – Volume secondo*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 417. I termini tedeschi utilizzati da Husserl per indicare "presentazione" e "presentificazione" sono rispettivamente *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung*. È interessante come lo stesso vocabolario sia stato poi ripreso da Heidegger, il quale lo adotta però in maniera sfumatamente diversa. Pietro Chiodi, nelle appendici dell'edizione di *Essere e tempo* da lui tradotta e curata, ne rende conto in maniera dettagliata: «PRESENTAZIONE (*Gegenwärtigung*). È il presente inautentico. La rappresentazione (*Vergegenwärtigung*) non è che un modo della presentazione. Il presente autentico è una *Entgegenwärtigung* (de-presentazione, disattualizzazione)». Quest'ultima «è la forma che assume il presente autentico, in quanto attimo (*Augenblick*) [...], colpo d'occhio autentico contrapposto all'istante (*Jetzt*)», il quale si caratterizza invece come forma del prendersi cura *utilizzante* rivolto alle cose (*Besorgen*, a sua volta contrapposto alla *Fürsorge* che è invece «la cura nei rapporti con gli Altri»). Cfr. *Glossario*, a cura di P. Chiodi, in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 546-547, 541, 545, 542.

⁶⁴ E. Husserl, *Ricerche Logiche – Volume secondo*, cit., pp. 418-419.

dell'oggetto, infatti, *si dà* a conoscere in una sorta di circolazione "economica", una relazione fondata sul principio dello scambio e della restituzione simbolica, al punto che Husserl può spingersi ad affermare che, quanto alla conoscenza della «cosa stessa», il soggetto ne è «debitore», "la deve" [*verdanken*] alla percezione da cui la riceve. Si sarebbe tentati di investigare il perché di simile scelta terminologica, per esempio connettendo, alla luce di quanto esposto nel capitolo precedente, il tema del debito "conoscitivo" (*Schuld*) richiamato da Husserl con quello di una colpevolezza originaria (*Schuldigsein*) che, nella nostra tradizione, si lega proprio all'evento gnoseologico: la capacità di discernere il bene dal male, conquistata dai nostri più antichi progenitori attraverso l'ingestione del frutto di un albero di conoscenza che era stato offerto loro nella forma di un dono vincolato, inservibile, inutile.

Ora, un'indagine socio-psicologica che tentasse di ritrovare le motivazioni di una simile scelta lessicale facendo appello all'origine ebraica dello scienziato Edmund Husserl sarebbe necessariamente aleatoria; per di più, essa ci porterebbe in un territorio a prima vista distante dalle questioni che stiamo affrontando in questa sede. A ben vedere, peraltro, Husserl non fa che servirsi di una terminologia che nel XIX secolo era penetrata ormai del tutto nel linguaggio delle scienze cosiddette esatte. Partendo dall'assunto che l'idea stessa di scienza si è costruita, nella modernità, sul concetto fondamentale di "dato" (*datum, data, donée, Angabe*), sarebbe allora utile interrogare questo radicamento della logica economica del dare/avere nella razionalità occidentale in genere. Di fatto la logica della scienza, in particolare di quella scienza che studia i modi della conoscenza scientifica, i modi di acquisizione dell'*epistême*, l'epistemologia – cioè *la logica* stessa – sembrerebbe non poter fare a meno del riferimento a modelli interpretativi di carattere economico.

Si può, nondimeno, approfittare della lettera husserliana per sottolineare un intreccio semantico che sembra sintomatico di una circostanza altrettanto paradossale. Con il riempimento della percezione, scrive Husserl, l'oggettualità è *data* (*Gegeben*) al soggetto; una cosa, tuttavia, può dirsi "data" soltanto nella misura in cui è stata, parallelamente, ricevuta; altrimenti, infatti, la si dovrebbe dire, piuttosto, "abbandonata". Ciò significa che il soggetto conoscente deve cogliere, accogliere o ricevere quanto la percezione offre alla sua coscienza, per farne un "dato". Con questo tipo di movimento, spiega Husserl, il contenuto rappresentativo dell'oggetto si fa *presente* (*gegenwärtig*) al soggetto. "Presente", però, è in italiano (così come in inglese e francese) un modo fra altri di nominare il dono. E similmente in tedesco, dove dono si dice tanto "*Geschenk*" quanto "*Präsent*". Scrive a tale proposito Derrida:

Il rapporto del dono con il "presente", in tutti i sensi di questo termine [...] costituirà uno dei nodi essenziali nell'intreccio di questo discorso [...]. Che si chiami un dono un presente, che "*donner*", "donare", si dica anche "fare (un) presente", "*faire présent*", "donare un presente", "*donner un présent*" (in francese come in inglese, per esempio), non sarà per noi solo un indizio verbale, un caso fortunato o un azzardo linguistico⁶⁵.

Di fatto, è interessante notare che una proprietà del dono – se non *la* sua proprietà – è proprio quella di *rendere* simbolicamente "presente", con la sua presenza materiale", ciò che non è lì in quel momento, ciò che altrimenti non si darebbe in piena presenza: lo spirito del donatore o, semplicemente, il valore simbolico legato all'oggetto donato. Il dono è, allora, *sýmbolon* per eccellenza, poiché "mantiene assieme" ciò che è separato.

Supponiamo dunque una intenzione-di-donare: qualc-"uno" vuole o desidera donare. Se l'intreccio di questa formula è già complesso, la nostra lingua o la nostra logica corrente ci porterà a intenderlo come incompleto.

⁶⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, p. 11.

Lo completeremo dicendo: “qualc-‘uno’ (A) ha l’intenzione-di-donare B a C”, qualc-“uno” ha l’intenzione-di-donare o dona “qualcosa” a “qualcun altro”. Questo “qualcosa” *può non essere una cosa* nel senso corrente, ma un *oggetto simbolico*; il donatario può essere un oggetto collettivo, come il donatore, ma in ogni caso A dona B a C. Questi tre elementi, identici a se stessi o in via d’identificazione con se stessi, sembrano presupposti da ogni evento di dono [corsivi miei, P.M.]⁶⁶.

Nel caso di Husserl, pertanto, la percezione (A) dona il contenuto eidetico (B) al soggetto (C). Non ci spingeremo, tuttavia, a sostenere qui che il soggetto riceva l’essenza dell’oggetto “in dono”. Non lo faremo ancora. Di certo, non lo faremo prima di aver interpellato un certo passo platonico, tratto da un testo fondamentale per la storia di Jacques Derrida, nel quale la conoscenza viene descritta letteralmente come un «dono divino». L’idea di *dato*, inteso come risultato di un atto di donazione, come esito di un *dono ricevuto* “con mano”, sembra quindi essere alla base di tutta la gnoseologia occidentale, fin dai suoi albori: infatti la si ritrova tanto nella tradizione religiosa ebraica (*Genesi*, 3:14), quanto in quella filosofica greca, ove si è trasmessa in modo pressoché inalterato da Platone sino a Husserl.

L’ipotesi che prendiamo qui a sussurrare discretamente, forse prematuramente, prima che tutti gli elementi necessari per supportarla siano stati esposti, prima *del tempo* e prima ancora che la questione del tempo sia stata esplicitamente tematizzata, nel tentativo di indirizzare il discorso in tal senso, è che la logica o quantomeno la simbologia dello scambio informi la razionalità umana *in quanto tale*. Lo scambio, tratto esclusivo e costante di tutte le società degli esseri umani (unici fra gli animali ad essere muniti di mano prensile e pollice opponibile, unici fra gli animali ad avere la facoltà di *prendere/dare*), sarebbe cioè la condizione di possibilità materiale della formazione di una razionalità costituita sull’impianto

⁶⁶ Ivi, pp. 12-13.

logico-formale dell'economia. Il pensiero razionale, *la mente* sarebbero in altri termini il prodotto di una struttura economica fondamentale: quella del dare/avere, aperta nell'essere umano dalla facoltà di prensione. E il pensiero verrebbe quindi a definirsi esso stesso come economia. Daremo fondamento a questa ipotesi nell'arco del lavoro, in particolare nel quarto capitolo, facendo riferimento alla tesi antropologiche di André Leroi-Gourhan e vedendo in che modo esse comunicano con gli assunti di *Della Grammatologia* e con certi aspetti del pensiero di Heidegger, i quali emergono sia *Essere e tempo* che dal più tardo *Che cosa è metafisica*, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo.

Affermando che il *pensiero è essenzialmente economia*, intendiamo dire precisamente che esso è il segno, l'indice, la "manifestazione semantica" di quella presa manuale che caratterizza come tale l'*ànthrôpos*: una presa che consente di osservare, valutare, soppesare gli oggetti del mondo circostante e sottoporli al vaglio di uno sguardo più acuto e ravvicinato⁶⁷. D'altra parte, il gesto che consiste

⁶⁷ Attraverso l'analisi etimologica di tutti quei termini che rientrano nel campo semantico della razionalità ci si può fare un'idea della stretta relazione che quest'ultima intrattiene con l'ambito dell'economia. Chiaramente, l'evidenza che si può trarre da una tale analisi non è in grado di dimostrare alcunché in maniera ultima e definitiva quanto alla nostra ipotesi, ma resta pur sempre l'indice di come un certo tipo di mentalità sussista o sia sussistita, in determinati momenti storici, entro le aree geografiche in cui le parole che andremo ad analizzare si sono sviluppate. Si tratta, ovviamente, dell'area linguistica e culturale in cui sono sorte le lingue di matrice indoeuropea.

MENTE. Come il corrispettivo inglese *mind*, il termine deriva da una radice indoeuropea "mâ-" che sta alla base di un'infinita catena semantica legata alla ragione economica e strumentale: *manthânô*, *métis*, *mnême*, *memento*, *mensura*, metro, materia, *mater*, madre, matrice, misura, mese, mensa, menzogna, menzione, meditazione, *modus*, modo, morale, mano. Persino la voce germanica *Mensch* (e l'inglese *Man*), come Nietzsche illustra, deriva dalla stessa radice: «Forse la nostra parola "*Mensch*" (*manas*) esprime ancora qualcosa di questo senso di sé: l'uomo si caratterizzava come la creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure in quanto "animale apprezzante in sé". Compera e vendita, unitamente ai loro accessori psicologici, sono più antiche degli stessi cominciamenti di qualsiasi forma d'organizzazione sociale e di qualsivoglia consociazione: il germogliante sentimento di scambio, contratto, debito, diritto, dovere, compensazione, si è invece in primo luogo *trasferito* dalla forma più rudimentale del diritto personale ai più grezzi e primitivi complessi comunitari [...] assieme alla consuetudine di confrontare potenza a potenza, di stabilirne la misura e farne il computo. L'occhio era ormai adattato a questa prospettiva [...]» [F. Nietzsche,

nell'afferrare – sia che si tratti di presa *di mano* o *di pensiero*⁶⁸ – non può essere pensato senza l'opposto che lo completa e compensa: il gesto di *alienazione*. Ciò vuol dire che si prende si dà *solo in quanto* si prende, o meglio che la facoltà di prendere e la facoltà di dare sono correlative. Esse non sono che i due opposti versi, ma totalmente implicati l'uno nell'altro, di uno stesso atto manuale: la presa di mano (in latino *manu captatio*) dà infatti il nome a quell'istituto

Genealogia della morale, cit., p. 59]. Uomo è dunque colui che tutto *pesa, pondera e misura* attraverso la *ragione* dell'occhio; la stessa voce sembrerebbe radicarsi nella parola “u-man-o”, indicandone pertanto la specificità di “essere che misura”. Già Protagora aveva definito l'uomo, non a caso, «la misura di tutte le cose». Tale etimo è però fittizio: l'essenza del vocabolo si legherebbe invece al sanscrito “bhü-” (“*bhuman*”), radice corrispondente a quella forma greca “*phy*” che abbiamo già trovato all'origine della parola greca *phýsis* e del verbo latino *fiolfieri* (divenire) nonché delle forme *future* del verbo essere: umano sarebbe in tal senso da intendersi come “creatura”, “essere generato”, “generante” o “diveniente”. Emile Benveniste, in realtà, distingue nettamente i derivati della radice **med-* (*medeor, meditor, mēdomai*) da quelli della radice **men-* (*manthànō, mensura, mens*); i due gruppi, a suo dire, si riferiscono alla nozione di misura in modo differente: «Di solito, si traduce **med-* con ‘pensare, riflettere’, e si fanno derivare un certo numero di valori tecnici: ‘pesare, misurare, giudicare’ o ‘curare un malato’, o ancora ‘governare [...]’. Ora è ben chiaro qui che il senso delle forme che abbiamo citato non permette di confondere **med-* con **men-*. Poiché **med-* non indica solo un’attività mentale, un processo di riflessione, come fa **men-* [...]. Il latino [*modus*] ci aiuta a capire che se **med-* vuol dire ‘misura’, è in modo del tutto diverso da **mē-* [**mā-*] da cui proviene l’i.e. **mens* ‘luna’, lat. *mensis* ‘mese’, misura di dimensioni, qualità fissa e come passiva il cui emblema sarà la luna che misura il mese. Vediamo tutt’altra cosa in *modus*: una misura di costrizione, che presuppone riflessione, premeditazione, e che si applica a una situazione disordinata» [Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, vol. II, cit., pp. 378-380]. La misura, il conteggio, il calcolo e la riflessione, tuttavia, per quanto Benveniste si sforzi di distinguere, restano il minimo comun denominatore di entrambi questi gruppi. Il passo citato, inoltre, ha il merito di introdurre nel nostro discorso la dimensione del tempo, la misurazione del tempo come momento costitutivo della ragione: questa neppure si darebbe prima della possibilità di commisurare il tempo soggettivo allo scorrere di quel tempo “oggettivo” che appare dal movimento ciclico della natura e si calcola attraverso l’alternanza mensile dei cicli lunari o *menstruali*.

PENSIERO. Abbiamo già analizzato l’etimo di questa parola, connessa all’atto specifico del pesare, cui si legano anche il verbo *ponderare* e derivati (cfr. nota 6, par. 1, cap. I).

RAGIONE. Questo termine deriva dal latino *ratio*, che significa calcolo, conto, misura, regola. Ragionamento e razionamento sono quindi due distinti esiti semantici di una medesima voce. L’animale *razionale*, ossia l’umano (*Mensch*) è colui che misura, calcola, ordina, raziona, distribuisce (con mano). Il *Lògos*, in quanto luce divina il cui avvento (o avvenimento) permette di superare lo stato di indistinta confusione del *chàos* pre-linguistico, si definisce anzitutto come possibilità di un retto discernimento. Simile definizione vale tanto per i presocratici, che per Socrate e Platone, che per il racconto ebraico della *Genesi* in cui YHWH ordina alla luce di divenire («*Fiat lux!*»): l’intero orizzonte culturale ebraico-greco è letteralmente pervaso da questa metafisica o

giuridico che nel diritto romano è tanto un atto di compra/vendita quanto di alienazione – la *mancipatio*⁶⁹.

Così facendo, abbiamo definitivamente introdotta nel nostro orizzonte concettuale la nozione di alterità e assieme ad essa, in quanto l'alienazione descrive qui una traiettoria che va in direzione dell'*altro soggetto*, quella di intersoggettività.

Torniamo a Husserl.

metaforica della luce.

Si osservi, tuttavia, che in quanto traduzione della definizione aristotelica *zôon lògon èkhon*, l'espressione latina *animal rationale* risulta in qualche modo inesatta, giacché riduce il vasto plesso concettuale evocato dal termine *lògos* a quello ben più ristretto di una *ratio* distributiva che invece in greco era significata dai derivati del verbo *manthànô* e della voce *nòmos* (che unitamente a *oikos*, casa, dà origine infatti al termine "economia"). Secondo la tassonomia platonica *ònoma* e *lògos* non possono affatto confondersi in quanto, rispetto alla conoscenza scientifica (*epistême*) essi rappresentano rispettivamente il primo ed il secondo di tre momenti distinti e successivi: il *lògos*, per la precisione, consiste nell'unione coordinata di più *ònomata*; il terzo mezzo per il raggiungimento della conoscenza è l'immagine, in greco *eidolon* (cfr. Platone, *Lettera settima – Excursus filosofico*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 341B-342D). Si dirà, forse, che altro è il *lògos* in quanto "discorso" o "definizione", altro il *Lògos* in quanto principio supremo e divino in cui tutto si riunisce, declinato da Eraclito, Socrate e Platone in termini di Luce e di Bene: tuttavia quest'ultimo non è altro che l'ipostasi divinizzata del primo (non è superfluo né fuori luogo ricordare, nel presente contesto, che tanto il latino *dius* quanto il greco *diòs* derivano da una stessa radice aria "div-" che significa "splendore").

In un senso non dissimile, già Hannah Arendt aveva evidenziato la difettosità della definizione latina *animal rationale*: «La traduzione latina di questa espressione [*zôon lògon èkhon*] si basa su un malinteso fondamentale, come avvenne per il termine "animale sociale". Aristotele non intendeva né definire l'uomo in generale, né indicare la sua più alta facoltà, che per lui non era il *lògos*, cioè il discorso o la ragione, ma il *noûs*, la capacità di contemplazione, la cui principale caratteristica è che il suo contenuto non può essere reso nel discorso» [H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago, 1958; tr. it. *Vita attiva – La condizione umana*, Fabbri - Bompiani - Sonzogno, Milano 1964, p. 21]. Atteniamoci alla lettera di Arendt, che peraltro ricalca certe conclusioni espresse dallo stesso Aristotele nel libro X dell'*Etica nicomachea*: esiste un contenuto epistemico, un contenuto di conoscenza il cui perseguimento coincide con la somma virtù (*sofia*) e che non può in alcun modo essere veicolato nel discorso, non può essere tradotto in parole senza con ciò essere tradito. Si tratta di un passaggio chiave per tutto il pensiero scientifico occidentale, o meglio per tutto ciò che, nel campo della conoscenza, sembra sfuggire alla presa di quella logica che domina il discorso delle scienze: «Ma se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore. Che sia l'intelletto (*noûs*) o qualche altra cosa ciò che si ritiene che per natura governi e guidi e abbia nozione delle cose belle e divine, che sia un che di divino o sia la cosa più divina che è in noi, l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. S'è già detto, poi, che questa attività è attività contemplativa [...]. Questa attività è infatti la più alta (giacché l'intelletto è la più alta di tutte le realtà che sono in noi, e gli oggetti dell'intelletto sono i più elevati)» [Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 7, 1177a 12-22]. Il

2. Il “fuori lògos” come luogo dell’alterità

Dopo le *Ricerche logiche*, questi problematizzò ulteriormente la possibilità di *cogliere* in se stessi gli oggetti di conoscenza, aprendosi alla problematica trascendentale. L’assunto attorno a cui ruota il testo del 1913, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, è che la riduzione eidetica del fenomeno alla sua essenza possa realizzarsi solo a patto di sospendere quell’atteggiamento naturale per cui il mondo circostante è recepito come dato di fatto reale, indipendente, autonomo. *Naturalmente*,

passaggio aristotelico non può evitare di richiamare alla mente il già citato *excursus* della settima lettera di Platone: «Inoltre, i primi quattro aspetti pretendono di esprimere non meno la qualità dell’essenza di ciascuna cosa a causa dell’inadeguatezza del linguaggio; per questo motivo nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri a un tal mezzo di espressione, ad un mezzo *immobile*, come sono appunto le parole fissate nei caratteri della scrittura [...]. Una grande quantità di argomentazioni si potrebbe poi addurre su ciascuno di quei quattro aspetti della conoscenza, mostrando come sia *oscuro* [...]. Sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, *risplende* improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e *l’intuizione dell’intelletto*, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana. Pertanto, ogni uomo che sia serio si guarda bene dallo scrivere di cose serie» [Platone, *Lettera settima*, 343a-344c, corsivi miei, P.M.]. Il discorso, in quanto si compone di elementi statici, è incapace di render conto di quelle verità che si possono cogliere solo attraverso l’intuizione intellettuale. Non siamo poi così distanti dall’orizzonte tracciato dalla riflessione di Husserl. E sulla linea di questo orizzonte comincia a profilarsi più nitidamente l’idea di una conoscenza che arriva quasi come dono, come *gratia* o *kharisma* divino (qualsiasi cosa sia, come afferma Aristotele, tale divinità), senza che sia possibile ottenerlo con una presa volontaria, con un atto spontaneo della logica: piuttosto, il dono della conoscenza sembra rispondere o corrispondere ad un atto di abbandono, un atto di contemplazione mistica in cui le strutture della logica si indeboliscono, assieme con tutti i loro processi caratteristici.

⁶⁸ ‘Afferrare’, che in italiano significa correntemente “com-*prendere*”, “*cogliere* con il ragionamento”, è proprio il verbo che abbiamo trovato poc’anzi utilizzato da Nietzsche (o meglio dal suo traduttore italiano) per descrivere la proprietà più peculiare del pensiero filosofico: esso è capace di «*afferrare* e illuminare fulmineamente le somiglianze» [F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci*, cit., p. 153].

⁶⁹ Si è già osservato, nell’apparato etimologico posto “fuori opera”, come gli opposti concettuali ‘*to have*’/‘*to give*’ derivino da quella medesima radice proto-indoeuropea ‘*ghabh-*’ da cui deriva il latino *habere* (possedere, tenere). L’atto di prendere, cogliere, far proprio un qualsiasi “dato” prevede, anzi esige anche l’alienazione dello stesso: che io dia ad altri ciò che ho precedentemente preso, o che io riceva da altri alcunché, comunque il movimento di alienazione dall’*uno* all’*altro* dei soggetti coinvolti resta implicato nel complesso dell’atto come suo momento essenziale.

tutto ciò che circonda il soggetto viene da questi esperito e giudicato nella forma di un essere “qui”, “*alla mano*”, disponibile e padroneggiabile. L’atteggiamento filosofico, in quanto si contrappone a quello naturale, nasce invece dalla sospensione di simile giudizio. Tale procedimento, ispirato a quello cartesiano del dubbio metodologico, prende il nome di “*epoché*”: in ciò consiste l’operazione di riduzione trascendentale attraverso cui sarebbe possibile, per la coscienza, accedere alle idee pure, alle *eide*. Sospesa ogni credenza circa il mondo naturale, Husserl *ci restituisce* quindi una visione della coscienza che si staglia sul mondo come unica «donatrice di senso».

Il passaggio è dei più cruciali: attraverso l’*epoché* il mondo smette di essere *colto* come *già dato*, smette di essere percepito come *alla mano*, afferrabile e manipolabile. «L’*epoché* fenomenologica vieta infatti l’attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi *presa* di posizione predicativa nei confronti dell’essere e dell’essere-così [...] del reale»⁷⁰.

⁷⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 1976, p. 66. L’atteggiamento fenomenologico fonda la prospettiva filosofica della decostruzione nei suoi stessi presupposti: difatti, se c’è qualcosa che Derrida ha questionato in linea di principio è proprio la validità “metodologica” della posizione in quanto tale – cioè della posizione in quanto *thèsis* o *stàsis* della riflessione. Il gesto preliminare di ogni decostruzione consisterebbe piuttosto nel prendere posizione rispetto alla possibilità stessa della presa di posizione; o meglio, rispetto al dogma di infallibilità relativo all’idea della “presa di posizione”. La *petitio principii* che si potrebbe intravedere qui è troppo consapevole e provocatoria per costituire un fattore di rischio. Limitandosi a Derrida: se c’è qualcosa di *assolutamente aderente* al concetto-non-concetto di decostruzione è proprio l’impossibilità del posizionamento ultimo, della *thèsis* de-finitoria se non riassunta in una forma nuova, mobile, suscettibile di spostamento (forma che non dà luogo, con buona pace di molti, né ad un pensiero “debole”, né a un relativismo, tanto meno a qualsivoglia irrazionalismo. Ciò che essa non fa è per l’appunto “dare luogo”). Decostruzione sarebbe allora, anzitutto, l’impossibilità di una definitiva aderenza al momento “tetico”, primo di ogni dialettica; conseguentemente, essa si configurerebbe come una sorta di movimento spaesante interno al concetto di luogo, come anche al luogo del concetto. E ciò non soltanto perché qualcosa come la “presa-di-posizione” porta inevitabilmente con sé l’idea di una presenza alla quale sia possibile attingere in qualsiasi momento come ad un’inesauribile riserva di senso; ma soprattutto perché l’idea di posizione segna la definitiva chiusura, o ipostasi, del pensiero su se stesso.

Attraverso il metodo di un'*epoché* assoluta e totale, l'esperienza psicologica stessa si trasforma in un'esperienza totalmente nuova e diversa [...]. Ma non va semplicemente perduta: attraverso il mutato atteggiamento dell'*epoché*, ottiene il senso di una sfera assoluta dell'essere [...]. Essendo sospesa ogni presa di posizione [...] si dischiude per la prima volta la sfera della soggettività assoluta o trascendentale⁷¹.

La coscienza del soggetto trascendentale, attraverso la sospensione del giudizio, cessa di “prendere” o cogliere il mondo come *dato* e prende invece ad esperirlo diversamente: verrebbe voglia di dire, appunto, come dono. Si tratta qui, evidentemente, di un mero arbitrio semantico, che consiste nell'opporre in linea di principio il dono al dato sulla base del ruolo antitetico che essi giocano nei rapporti economici fra esseri umani. In effetti non siamo ancora pronti per chiamare “dono” quel contenuto epistemico che, secondo Husserl, ci proviene dalla riduzione eidetica. Non ancora.

Sta di fatto che Husserl introduce, in tal modo, una differenza irriducibile tra il modo di essere della coscienza e quello della cosa:

Una cosa non può essere *data* come realmente immanente in nessuna possibile percezione [...]. Si stabilisce così una diversità fondamentale tra l'essere come *Erlebnis* e l'essere come cosa [...]. *Una differenza di principio nel modo di darsi* [corsivi miei, P.M.]⁷².

Lo scarto fondamentale si produce, per la precisione, fra il modo di darsi dell'essere della coscienza (*Erlebnis*), e quello dell'essere reale (la *res*). In altre parole, fra l'*io stesso* (*ego*) e tutto ciò che è *non-io*: l'altro (*alter*), che facendo parte del mondo cosale esterno diviene vittima di questo stesso processo di reificazione.

Ne consegue che la percezione di un *Erlebnis* è schietta visione di qualcosa di dato nella sua presenza [...]. Ed è dunque chiaro che quanto mi è presente nel mondo spaziale, nel mondo della realtà in generale, ha soltanto una realtà presuntiva; al contrario, l'*io stesso* [...] e il mio attuale *Erlebnis* sono realtà assoluta, data essenzialmente in una posizione

⁷¹ Ivi, pp. 70-71.

⁷² Ivi, pp. 90-91.

insopprimibile. Alla tesi del mondo, che è “accidentale”, si contrappone dunque la tesi del mio io puro e del suo vivere, che è necessaria e indubitabile⁷³.

L'altro diviene per Husserl un mero accidente, una *res* fra le altre del mondo spaziale. Esso, in quanto “reale”, non può condividere lo statuto d'essere specifico della coscienza la quale, per parte sua, è pura, chiusa in se stessa, isolata rispetto al «“fuori” spazio-temporale»⁷⁴. Fuori dalla coscienza potrebbe persino non sussistere nulla, e tuttavia nulla di certo si può predicare a tale riguardo. Con ciò Husserl non vuol tanto revocare in dubbio lo statuto ontico del mondo cosale, quanto insistere sul carattere ideale, separato, non naturale del *Cogito*, che Cartesio aveva commesso l'errore di considerare «una parte del mondo» reale, una *res (cogitans)*, esponendolo così al dubbio: penso, dunque sono, eppure tutto ciò che credo di pensare (dunque di essere) potrebbe essere frutto di un'illusione procuratami da un Genio maligno. Come si sa, soltanto il principio divino salva il sistema cartesiano dalla *mise en abyme* generata dal dubbio iperbolico.

Al contrario, il *Cogito* resta per Husserl l'unico contenuto necessariamente indubitabile, dunque vero, proprio in quanto esso è slegato dal mondo *reale*. Per converso, tutto ciò che non rientra nel dominio temporale della coscienza è *fuori-di-sé* e ricade quindi nell'ambito del dubitabile, dell'incerto, del possibile.

Riassumendo: al di fuori della sfera dell'io-puro non sussiste nulla di veracemente conoscibile: nulla di certo può dirsi a riguardo. Tutto ciò che “appare” (dal) fuori potrebbe, in realtà, non darsi, ma ciò neppure importa: quel che *conta* è che il *Cogito*, ossia la rete di contenuti coscienziali interconnessi che costituisce l'*ego* soggettivo, rappresenta la sola certezza. L'io è. L'altro, se anche è, certo *non* è

⁷³ Ivi, pp. 95, 101.

⁷⁴ Ivi, p. 108.

alla maniera dell'io. La sua essenza è *differente*. Non è quella dell'io. Ovvero, molto semplicemente, *non è*. Si apre in tal modo una fenditura abissale fra ciò che è reale ma non pienamente conoscibile, da una parte, e ciò che è pensabile e dunque *possibile*, dall'altra: «Evidentemente, ogni tentativo di interpretare l'essere dell'ideale come un possibile essere del reale, dovrà necessariamente fallire di fronte al fatto che le possibilità stesse sono a loro volta oggetti ideali. Nel mondo reale così come non si trovano i numeri o i triangoli in generale, non si trovano neppure le possibilità»⁷⁵.

L'altro, il reale *si offre* al pensiero in una forma (imperfetta) che è *altrimenti* da quella dell'essere (ideale). Si dovrebbe dire (o non dire), per essere coerenti, “una forma che *non è*”, in quanto *non è dicibile* secondo le strutture della logica o dell'ontologia tradizionali. Tutte queste affermazioni risultano però logicamente e grammaticalmente errate, poiché in esse la copula vi perde alcun senso proprio e valore. L'unico modo di continuare a predicarle è di barrarvi la copula è, eliderla, metterla fra parentesi [è] o “condizionarla”: il possibile non [sarebbe] alla maniera dell'essere, ma piuttosto *si darebbe*, si offrirebbe, si donerebbe senza poter essere propriamente detto o nominato.

L'idealità è irreal, ma è – come oggetto o essere pensato. Senza l'accesso presupposto ad un senso dell'essere che la realtà non esaurisce, tutta la teoria husserliana dell'idealità svanirebbe, e con essa, tutta la fenomenologia trascendentale⁷⁶.

Non siamo distanti dagli esiti mistici del *Tractatus* di Wittgenstein: ciò che si sottrae alla sfera del dicibile non può essere espresso secondo le regole della logica, e finisce quindi per ricadere nel

⁷⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen – Erster band: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), tr. it. condotta sulla III edizione pubblicata da M. Niemeyer, Halle 1922, *Ricerche Logiche – Volume primo*, cit., p. 386.

⁷⁶ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 170.

dominio del silenzio. Tale è, nella prospettiva di Husserl, la sorte che si riserva a tutto quanto dimora fuori dalla coscienza, fuori dallo spazio certo e privato di quell'*ipse* che (si) dice «io». Portando alle estreme conseguenze la logica che lavora al fondo della fenomenologia trascendentale, pare stabilirsi una linea di netta demarcazione fra ciò che è nel *lògos*, ciò che può rientrare in una struttura di narrazione logico-linguistica, ossia la coscienza, e ciò che invece dimora al di fuori di tale confine, *fuori* (dal) *lògos*, fuori dalla coscienza soggettiva, fuori dalla possibilità di narrarsi, dirsi, declinarsi in termini veritativi.

L'impensato della fenomenologia trascendentale viene in tal modo a coincidere con le conclusioni degli scritti esoterici di Platone (*Lettera settima*), di Aristotele (*Etica nicomachea*, X) e di Eraclito, il quale sosteneva:

Sapienza è *intuire* che tutte le cose sono Uno, e l'Uno è tutte le cose [poiché] il Signore che ha l'oracolo in Delfi *non dice* e non nasconde, *ma accenna* [...]. E l'intuizione [*vòon*] *non insegna* ricchezza di nozioni [corsivi miei, P.M.]⁷⁷.

Senza forzare si potrebbe tradurre *polymathìê* (nozioni, erudizioni) con "dati": il termine greco è infatti costruito su quel radicale **men-* che sta ad indicare, come abbiamo precedentemente esposto, la misurazione, la quantificazione, il calcolo tipici del sapere scientifico.

L'intuizione di cui parla Eraclito, si direbbe la stessa di cui parla Husserl, non insegna dunque dati o nozioni: piuttosto, essa accenna altro. Oltre il dominio del dato, fuori dalla sfera coscienziale e linguistica dell'*ego* non rimane infatti che lo spazio *dell'altro*, l'altro dalla logica, l'altro dal dato: l'altro che è illogico, pre-logico, pre-linguistico; l'altro che, da un punto di vista soggetto-centrico, è

⁷⁷ Eraclito, *Perì Physeôs*; tr. it. *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano, 1995; 22B50, 22B93, 22B40 (numerazione Diels-Kranz).

come tale *fuori-di-sé*. Ci azzarderemo, qui ed ora, a dare a questo altro-del-dato il nome di “dono”? Ci azzarderemmo *a nominarlo*?

Se dobbiamo parlarne, bisognerà comunque nominare qualcosa. Non rendere presente la cosa, cioè, in questo caso, l'impossibile, ma tentare di far (*donner à*) intendere o pensare sotto il suo nome, o sotto qualche nome, questa cosa impossibile, questo impossibile stesso. Dire che “nomineremo”, è forse già o ancora dire troppo. È infatti senza dubbio il “nome” che si troverà messo in causa [...]. Perché e come *posso pensare che il dono è l'impossibile*? E perché si tratta qui proprio di *pensare*, come se il pensiero, la parola *pensiero*, si adattasse esclusivamente a questa sproporzione dell'impossibile, non annunciandosi nemmeno, come pensiero irriducibile all'intuizione, irriducibile anche alla percezione, al giudizio, all'esperienza, alla scienza, alla fede, se non a partire da *questa* figura dell'impossibile? a partire dall'impossibile *nella figura del dono*⁷⁸.

3. *L'altro: il dono, la follia*

La “voce” di questo altro che trova la sua figura emblematica nel dono sarebbe piuttosto una non-voce, forse un segno scritto privo di alcun senso o potere affermativo; un segno che si imprime, esprime ed espone da sé, in un territorio che sta ai margini del linguaggio propriamente detto: quello del silenzio mistico o del delirio mantico i quali restano pur sempre confinati *nel* linguaggio, come spettri di un difetto costitutivo, come falle di senso logico all'interno del *lògos*⁷⁹.

⁷⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., pp. 11-12.

⁷⁹ D'altra parte, ci insegna Jacques Lacan, non si può mai uscire davvero dal *lògos*, dal linguaggio: non si può in nessun modo liberarsi dalla legge della struttura, non si può uscire fuori dal “sistema” dell'Altro. Anche quando si crede di “uscire”, di fatto, la narrazione continua (seppure, eventualmente, in termini di tacita auto-narrazione): pertanto, ci si crede fuori dal linguaggio ma si continua in realtà ad essere dentro la sua legge. Secondo Lacan, in definitiva, qualcosa come un “fuori” del linguaggio neppure esiste: e una simile asserzione non sembra poi così distante dall'orizzonte husserliano. Non è l'uomo che parla, afferma Lacan, bensì il linguaggio stesso. Non è il soggetto ad impiegare il linguaggio, ma il linguaggio ad impiegare il soggetto; il quale, non a caso, è (detto) “*sub-jectum*”, ossia assoggettato alla legge del linguaggio che è sempre la legge dell'Altro. Il *Dasein*, direbbe Heidegger, è soggetto gettato ed assoggettato entro un dominio esistenziale che è, essenzialmente, *lògos*, linguaggio. Gli assunti di Lacan sono sorprendentemente vicini a quelli di Derrida. Pure, fra questi due pensatori è sempre sussistito quello che Derrida ha definito una sorta di «evitamento» reciproco: «Nei testi

Anche nella sintassi più povera, il *lògos* è la ragione, e una ragione storica. E se la follia è, in generale, al di là di ogni struttura storica, artificiale e determinata, l'assenza d'opera, allora la follia è anche per essenza e in generale, il silenzio, la parola interrotta, in una cesura e in una ferita che incidono la vita come *storicità in generale*. Silenzio non determinato, non imposto a quel momento piuttosto che a un altro, ma collegato per essenza a un colpo di forza, a un divieto che aprono la storia e la parola. *In generale*. È nella dimensione della *storicità in generale*, che non si confonde né con una eternità atemporale, né con qualche momento empiricamente determinato della storia dei fatti, la parte di silenzio irriducibile che porta e ossessiona il linguaggio, il quale a sua volta può sorgere solo fuori e *contro* di essa [...]. Benché il silenzio della follia sia l'assenza d'opera, non è il semplice esergo dell'opera, non è fuori d'opera per il linguaggio e il senso. Ne è anche, come il non-senso, il limite e la risorsa profonda [...]. Cosicché, per tornare a Descartes, ogni filosofia o ogni soggetto parlante (e il filosofo è il *soggetto parlante* per eccellenza) che debba evocare la follia all'*interno* del pensiero [...] può farlo solo nella dimensione della *possibilità* e nel linguaggio della finzione o nella finzione del linguaggio⁸⁰.

Se pure questo fuori è *effettivamente* accessibile, esso non è tuttavia conoscibile né dicibile se non nei termini di una finzione,

che ho pubblicati fino ad oggi, l'assenza di riferimenti a Lacan è, in effetti, quasi totale. La ragione di questo non è data soltanto dalle aggressioni in forma o in vista di riappropriazione che, dopo la comparsa di *De la grammatologie* su "Critique" (1965) (ma già prima, mi hanno detto), Lacan ha moltiplicato sia direttamente sia indirettamente, in privato o in pubblico, nei suoi seminari e, dopo il '65, in quasi tutti i suoi scritti (io stesso me ne sono accorto leggendoli)». Le ragioni profonde di simile evitamento restano ancora tutte da indagare. Rimandiamo per il momento alla lunga nota 61 di *Posizioni*, [J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. Ombre corte, Verona 1999] da cui è tratto lo stralcio qui citato (v. pp. 99-105).

⁸⁰ J. Derrida, *Cogito e storia della filosofia*, in *La Scrittura e la differenza*, cit., p. 68. Foucault, cui il saggio era rivolto, vedeva in Cartesio il rappresentante filosofico della separazione definitiva di scienza, da un lato, e follia, *dall'altro*. Su questo punto Derrida, che in generale approva l'idea fondante la *Storia della follia* di Foucault, si dice del tutto discordo: anzitutto, Foucault per primo non fa che dimostrarsi vittima dello stesso tipo di compulsione classificatoria che vorrebbe decostruire; secondo poi, se c'è qualcuno, sostiene Derrida, che ha saputo mantenere assieme in audace equilibrio la ragione ed *il suo* altro come i due lati della stessa medaglia, questo è stato proprio Cartesio: «Non soltanto Descartes non mette più la follia alla porta nella fase del dubbio radicale, non soltanto ne colloca la possibilità minacciosa nel cuore dell'intelligibile, ma non permette a nessuna conoscenza determinata di sfuggirle di diritto [...]. In nessun momento la conoscenza potrà dunque dominare e signoreggiare la follia da sola, vale a dire, oggettivarla [...]. C'è un valore e un senso del Cogito come dell'esistenza che sfugge all'alternativa di una follia e di una ragione determinate» [Ivi, p. 69]. La risposta alle critiche mosse da Derrida in *Cogito e storia della filosofia* è contenuta nel saggio di Foucault dal titolo *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, inserito a margine della seconda edizione della *Storia della follia* [Bur, Milano 2004].

nella dimensione di quella mera possibilità che sembra indefinitamente scartarsi dalla dimensione della *epistême* scientifica.

Il sistema fenomenologico di Husserl sembra così riprodurre nel dettaglio quel dualismo *lògos/a-lògos* che, a detta di Nietzsche, da Socrate e Platone in poi ha contraddistinto il pensiero dialettico: lama che interviene a disgiungere ciò che sarebbe per natura congiunto. In realtà già il pensatore della *coniunctio oppositorum*, colui che alla filosofia ha dato il nome, distingueva coloro che vivono da illuminati nella luce del *lògos* e coloro che, come dormienti, dimorano fuori da quella verità: «per i risvegliati c'è un cosmo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si involge in un mondo proprio»⁸¹. Tuttavia, lo stesso Eraclito riconosceva che nessuna delle opposizioni operate dal *raziocinio* è desinata a perdurare, giacché non vera in effetti: «Congiungimenti intero e non intero, convergente divergente, consonante dissonante: e da tutte le cose Uno e da Uno tutte le cose»⁸²; «ciò che si oppone converge, e dai discordanti bellissima armonia»⁸³; e ancora: «maestro dei più Esiodo, e sono certi che sapesse moltissime cose, lui che non conosceva il giorno e la notte. In verità sono una cosa sola»⁸⁴.

Lo stesso genere di scetticismo per quell'istinto razionale che porta a separare *lògos* e *a-lògos* ispira le pagine della *Storia della follia* di Michel Foucault:

L'abisso di follia in cui sono sprofondatai gli uomini è tale che l'apparenza di verità che vi si trova né è la rigorosa contraddizione. Ma v'è di più: questa contraddizione tra apparenza e verità è già presente all'interno stesso dell'apparenza; perché se l'apparenza fosse coerente con se stessa, sarebbe almeno allusione alla verità, e come la sua forma vuota. È nelle cose stesse che occorre trovare questo capovolgimento: capovolgimento che da allora in poi non avrà né direzione unica né termine prefissato; non dall'apparenza verso la verità, ma da un'apparenza a un'altra che la nega,

⁸¹ Eraclito, *Peri Phyeôs*, cit., Frammento 22B89.

⁸² Ivi, Fr. 22B10.

⁸³ Ivi, Fr. 22B8.

⁸⁴ Ivi, Fr. 22B57.

poi di nuovo verso ciò che contesta e che nega la precedente negazione, così che il movimento non può mai essere interrotto, ed Erasmo, ancor prima della grande conversione richiesta da Calvino e da Franck, sa di essere fermato dalle mille conversioni minori impostegli dall'apparenza al suo proprio livello: il Sileno capovolto non è il simbolo della verità toltaci da Dio; è molto di più e molto di meno: è il simbolo delle cose stesse sulla superficie terrestre, è *l'implicazione dei contrari*, che ci priva, forse per sempre, dell'unica e diretta strada verso la verità [corsivi miei, P.M.]⁸⁵.

Il passo prosegue e si conclude con una citazione dell'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam, che riportiamo per esteso:

Com'è noto, tutte le cose umane, a guisa dei Sileni di Alcibiade, hanno due facce affatto diverse. A tal segno che sulla faccia esteriore, come dicono, vedi la morte, mentre, se guardi dentro, scopri la vita; e, viceversa, al posto della vita scopri la morte, al posto del bello il brutto, della ricchezza la miseria, dell'infamia la gloria, della dottrina l'ignoranza, del vigore la debolezza, della generosità l'abiezione, della letizia la malinconia, della prosperità la sventura, dell'amicizia l'inimicizia, del salutare il nocivo: in breve, se apri il Sileno, trovi di tutte le cose l'opposto»⁸⁶.

Per giunta Erasmo, tentando di spiegare «più alla buona» il contenuto «troppo filosofico» del proprio discorso, nomina poco oltre quella stessa finzione che Derrida ha descritto come l'unico modo *possibile* per evocare la follia all'interno del linguaggio:

Di colpo tutto muterebbe aspetto: al posto di una donna un uomo; al posto di un giovane, un vecchio; chi poc'anzi era un re, d'improvviso diventerebbe uno schiavo; chi era un dio, a un tratto apparirebbe un uomo da nulla. Ma dissipare la finzione significa togliere senso all'intero dramma. A tenere avvinti gli sguardi degli spettatori è proprio la finzione, il trucco⁸⁷.

Sembra, in tutti e tre i casi, di leggere Eraclito: «Una stessa cosa, dentro di noi, sono vivente e morente e desto e dormiente e giovane e vecchio: questi, rovesciandosi, sono quelli, e quelli a loro volta

⁸⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976; ed. cit. Bur, Milano 2004, p. 37.

⁸⁶ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, Mondadori, Milano 1996, XXIX, p. 30.

⁸⁷ Ivi, p. 31.

invertendosi sono questi»⁸⁸. «Immortali mortali, mortali immortali, viventi nella morte di quelli, ma, nella vita di quelli, morti»⁸⁹. O ancora: «l'uomo nella notte accende una luce a se stesso, spento nello sguardo, e vivente è a contatto con il morto, e desto è a contatto con il dormiente»⁹⁰. A loro volta, i frammenti eraclitei sull'implicazione dei contrari riportano alla mente certi temi fondamentali della dottrina buddista, dell'induismo e del taoismo cinese: «Quando la mente è turbata, si produce il molteplice, ma il molteplice scompare quando la mente si acquieta»⁹¹.

⁸⁸ Eraclito, *Perì Phyeôis*, cit., Fr. 22B88.

⁸⁹ Ivi, Fr. 22B62.

⁹⁰ Ivi, Fr. 22B26.

⁹¹ Asvaghôsa (attr.), *The Awakening of faith*, tr. di D.T. Suzuki, Open Court, Chicago 1900, p. 78. Sono note le opinioni dello scienziato americano Fritjof Capra, il quale ha lavorato per riunire i piani della fisica e della filosofia, disgiunti dalle scienze moderne, attraverso la visione mistica orientale. Come Foucault, Capra riconosce in Cartesio il fondatore della separazione epistemica caratteristica del pensiero scientifico occidentale moderno: «La filosofia di Cartesio non fu solo importante per lo sviluppo della fisica classica, ma ebbe anche un'enorme influenza su tutto il modo di pensare occidentale fino ai giorni nostri [...]. Come conseguenza della separazione cartesiana [fra *res extensa* e *res cogitans*], l'uomo moderno è consapevole di se stesso, nella maggior parte dei casi, come un io isolato che vive "all'interno" del proprio corpo. La mente è stata divisa dal corpo e ha ricevuto il compito superfluo di controllarlo; ciò ha provocato la comparsa di un conflitto tra volontà cosciente e istinti involontari. Ogni individuo è stato ulteriormente suddiviso [...]. Questa frammentazione interna dell'uomo rispecchia la sua concezione del mondo "esterno", che è visto come un insieme di oggetti e di eventi separati [...]. È interessante osservare come la scienza del ventesimo secolo, nata dalla separazione introdotta da Cartesio e dalla concezione meccanicistica del mondo [...] superi oggi questa frammentazione e ritorni nuovamente all'idea di unità espressa nelle prime filosofie greche e orientali» [F. Capra, *The Tao of Physics*, Shambhala, Boston 1975; tr. it. *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982, pp. 24-25]. Forse è vero che le scienze tendono oggi, più di prima, a riunire ciò che è stato da esse stesse separato: di certo gli sviluppi della odierna neurofisiologia possono avere un grande ruolo nell'accorpore nuovamente il campo della fisica, quello della biologia, della logica e, dunque, della filosofia. È altrettanto certo, tuttavia, che la frammentazione di cui parla Capra è ancora attiva in ogni pagina del testo husserliano. «Per il mistico orientale – prosegue Capra – tutte le cose e tutti gli eventi percepiti dai sensi sono interconnessi, collegati tra loro, e sono soltanto differenti aspetti della stessa realtà ultima. La nostra tendenza a dividere il mondo percepito in cose singole e distinte e a sentire noi stessi come unità separate in questo mondo è considerata un'illusione che deriva dalla propensione della nostra mente a misurare e classificare» [*Ibidem*]. Eppure, per via della netta classificazione duale fra Oriente e Occidente, l'argomentazione di Capra si sviluppa e si sostiene sulla stessa logica che vorrebbe superare. Sembrerebbe impossibile raggiungere l'agognata unità altrimenti che attraverso una doppia navigazione: un doppio giro che riunisca infine ciò che la mente, in principio, necessariamente deve disunire nell'atto di attivarsi come tale.

Si sarebbe allora tentati di chiosare Foucault suggerendo, attraverso Nietzsche, che la prima vera separazione tra ragione e follia nella prima *età classica* dell'Occidente sia quella, avvenuta in Grecia, con l'avvento di Socrate e la scomparsa della tragedia. Ma in tal modo non faremmo che applicare la medesima logica classificante la quale, a detta di Derrida, continua ad informare in definitiva l'analisi foucaultiana, inficiandola.

A dire la verità, poi, né Socrate né Platone, pur ammettendo la separazione fra un “dentro” ed un “fuori” del *lògos*, negano la possibilità di accedere, e per di più in maniera *benefica*, alla dimensione del fuori, anzi:

Non è verace il discorso che ad un innamorato si debba preferire chi non ama, con il pretesto che questi delira e il primo invece è sano e saggio. Ciò sarebbe detto bene se il delirio fosse invariabilmente un male; ora invece i più grandi beni ci provengono proprio da quello stato di delirio che ci è *dato per dono divino* [corsivi miei, P.M.]⁹².

Lo stato di delirio di cui parla Platone è quello che coglie l'oracolo, permettendogli di rivelare le proprie verità senza

⁹² Platone, *Fedro*, cit., 244A [traduzione modificata]. Notiamo di seguito una serie di questioni: la parola ‘preferire’ traduce qui il verbo *kharìzesthai*, anch'esso collegato al lessico del dono. *kharìsma*, contrapposto a *dôron*, significa infatti dono come grazia, dono divino, asimmetrico, non contraccambiabile, laddove *dôron* indica invece il presente, il regalo, il dono circolare che ha luogo di norma fra gli esseri umani. *Kharìzesthai*, che in questo caso è tradotto con favorire, compiacere, gratificare (“fare per grazia”, dare o darsi “in dono”, significato che permane nella parola di origine greca *eucaristia*) può anche infatti essere tradotto più semplicemente con dare, offrire, donare. Ora, alla luce di ciò ci si aspetterebbe che il termine indicante, alla fine del passo citato, il dono divino sia proprio *kharìsma*: così non è. La parola utilizzata da Platone non è neppure *dôron*, bensì *dôsis* la quale, a dispetto di quanto osserva Mauss in una nota del *Saggio sul dono* che abbiamo già riportata, non è soltanto la dose di veleno, ma anche, propriamente, il dono inteso però come porzione, distribuzione, atto di donazione giuridicamente regolamentata: scrivendo che la *manìa* è *dôsei didomênês* (data in dono), Platone sembra dunque sottintendere che essa venga donata per consentire a sua volta la retta redistribuzione di quella porzione di scienza che da sempre (*ab aeterno*, dal luogo stesso dell'eternità) spetterebbe agli esseri umani. Tale contenuto di conoscenza attenderebbe come un dono abbandonato, come un frutto che aspetta solo di essere raccolto. Un legato salvifico, o forse un'eredità velenosa [*empoisonnant*, cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 14] alla cui ricezione non ci si potrebbe sottrarre neppure volendolo (*dôsis*, infatti, è anche la dote testamentaria).

veicolarle nei binari del discorso tetico, logico, affermativo, veritativo: si tratta della *manà*, dalla quale deriva la mantica, «arte bellissima» che consente di predire il futuro:

Ma è giusto che sia addotto a testimonianza questo fatto, che anche gli antichi artefici dei nomi non tennero il delirio dell'esaltazione né in vergogna, né in disprezzo, perché diversamente non avrebbero connesso questo stesso nome con l'arte bellissima, per la quale si discerne il futuro, chiamandola esaltazione profetica ("manica"). No, fu perché essi la ritennero cosa bella, quando nasca da dono divino, che la chiamarono così. I moderni invece, che non hanno alcun senso del bello, inserendovi una 't' la chiamarono "mantica"⁹³.

Per Platone, la mantica si contraddistingue da altre pratiche divinatorie per il fatto che dal suo ambito sono del tutto assenti gli elementi del ragionamento:

Lo prova anche che c'è una investigazione del futuro, condotta da persone *completamente in senno*, attraverso gli uccelli ed altri segni; essa, fornendo attraverso il *ragionamento* [*ek dianoias*], intelligenza e informazione all'opinare degli uomini, fu chiamata "oionostica" [corsivi miei, P.M.]⁹⁴.

Non solo v'è una differenza sostanziale fra il dato scientifico carpito o afferrato attraverso il ragionamento, leggendo e interpretando razionalmente un sistema di segni, e il dono di conoscenza accolto in stato di delirio: quest'ultimo, così come accade nel caso della poesia, risulta di gran lunga superiore e preferibile rispetto al primo.

Ma chi giunga alla soglia della poesia senza il delirio delle Muse, convinto che la sola abilità lo renda poeta, sarà un poeta incompiuto e la poesia del savio [*sôfronoïntos*] sarà offuscata da quella dei poeti in delirio [*maivoménôn*]⁹⁵.

⁹³ Platone, *Fedro*, 244B-C.

⁹⁴ Ivi, 244C-D.

⁹⁵ Ivi, 245A.

In Socrate/Platone, insomma, il dualismo permane, solido ed incrollabile. Nondimeno, scriverebbe forse Derrida, entriamo qui in un territorio ove «il pensiero non teme più la follia»⁹⁶. Al contrario, sembrerebbe piuttosto che sia la follia a dover temere il ragionamento, incapace di accogliere i doni della sapienza divina. La centrale importanza della *manìa* nell'argomentazione del *Fedro* è comunque indubitabile: essa si connette ai temi del dono, della poesia, dell'arte, della contemplazione della verità e del raggiungimento del Bene (infatti il delirio «non è invariabilmente un male»).

Pure, un elemento interviene a turbare questo scenario apparentemente pacifico: quella stessa radice *mâ-* che si iscrive nel lessico della ragione calcolante, nella *mètis* che pondera e misura, nella mnemotecnica attorno al cui problema il *Fedro* si sviluppa, quella stessa radice la ritroviamo alla base della parola *manìa*. Neppure la “manica”, quindi, a dispetto di quanto sostiene Platone (244C), sarebbe del tutto libera dalle strutture del ragionamento. Sappiamo, tuttavia, che l'empirismo linguistico non può provare alcunché in maniera definitiva, e rispetto alla svista semantica di Socrate resta comunque di gran lunga più rilevante il fatto che egli (o chi per lui) si faccia sostenitore di simile posizione.

Il dato più rilevante, in ogni caso, è che grazie al testo platonico tutte le tracce seguite ed annunciate sin qui si ricongiungono finalmente entro un unico solco: lo stato di alterazione, la follia, la fuoriuscita dal *lògos*, l'accoglimento di un'altra legge, di un altro comando, l'accesso ad una conoscenza divina che giunge nella forma di un dono, tutto va ad installarsi nel solco di un'alterità con cui la metafisica e l'ontologia tradizionali non hanno ancora smesso – forse perché non hanno mai davvero cominciato – di fare i conti. L'altra, la follia, la scrittura, la poesia, l'arte si collocano dallo stesso lato della

⁹⁶ J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, cit., p. 69.

griglia dualista: quello maledetto, sinistro, oscuro. E il dono, *simbolicamente*, le raccoglie tutte sotto la propria egida. Essi condividono infatti, nella storia dell'Occidente, il medesimo destino di esclusione, censura ed oblio. E tutto ciò diviene massimamente evidente negli esiti imprevisi della fenomenologia di Husserl.

La “svolta trascendentale” siglata nel 1913 contraddisse infatti agli stessi presupposti dell'interrogazione fenomenologica. In molti rimproverarono a Husserl di aver finito con l'edificare un impianto metafisico che ricalcava quello della tradizione: Heidegger in primo luogo, ma con lui tanti altri fra cui Emmanuel Lévinas. Laddove, secondo Husserl, proprio «la scoperta dell'io trascendentale poteva invece evitare alla fenomenologia la ricaduta nel realismo e nell'idealismo psicologista o soggettivista»⁹⁷.

In effetti, radicalizzando il privilegio della percezione del soggetto, Husserl non poteva evitare di accentuare la scissione fra questi e l'oggetto, rimanendo quindi vittima di quel dualismo metafisico che intendeva invece superare. Nell'ottica di Theodor Adorno, poi, il culto acritico del dato fenomenico, unito alla fede nella possibilità di accedere ad un contenuto immediato della coscienza soggettiva, diede adito nella fenomenologia a un descrittivismo che rifletteva l'assolutismo logico delle scienze positive, col cui atteggiamento il metodo husserliano restava essenzialmente coerente⁹⁸; questo, a dispetto del fatto che uno degli intenti centrali di Husserl fosse proprio quello, esposto più tardi nella *Krisis* (1931), di recuperare al freddo e distaccato pensiero scientifico imperante il suo originario, perduto legame con il mondo-della-vita (*Lebenswelt*).

⁹⁷ C. Dovulich, *Oggettività e conoscenza in Edmund Husserl*, in *Sapere e Verità* (pp. 285-308), a cura di F. Bianco, stampato dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Roma La Sapienza, 1991, p. 288.

⁹⁸ Cfr. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; tr. it. *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano 2004.

Veniamo pertanto al contenuto della critica di Lévinas.

4. *Con Lévinas, verso un altro "altro"*

Al privilegio epistemologico che Husserl accorda al soggetto, non poteva che corrispondere la perdita dell'altro, messo totalmente in disparte da una coscienza soggettiva innalzata a principio a sé stante ed autonomo:

Ogni cosa mondana, ogni essere spazio-temporale è per me – ciò vuol dire vale per me e proprio in modo che io lo esperisca, lo percepisca, me ne ricordi, ne pensi qualcosa, lo giudichi, lo valuti, lo desideri [...]. Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale *cogito* e che vale per me⁹⁹.

In questa tendenza narcisista e solitaria del soggetto, votato non già naturalmente bensì *metodicamente* al depauperamento ontologico dell'altro, Lévinas scorge lo spettro di quella velleità totalitarista che a suo dire informa come tale l'impianto metafisico tradizionale. Il fatto che già Heidegger, scartandosi da Husserl, avesse declinato l'essere del *Dasein* in termini di *Mitsein* enfatizzando il valore della relazione ad Altri per il suo *essere-nel-mondo*, rispondeva in fondo alla medesima esigenza: assolvere il debito che la fenomenologia trascendentale aveva contratto con l'altro rinchiudendo il soggetto fra le fredde mura di un'esistenza autarchica ed autosufficiente. Poco importa, in questa sede, che altri abbia creduto vedere veicolata la medesima tendenza, in Heidegger, da quello che Adorno definiva il «gergo dell'autenticità».

⁹⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trascrizione di quattro conferenze pronunciate alla Sorbona il 23 e 25 febbraio 1929; ed. francese tradotta dal tedesco da E. Lévinas e G. Peiffer, J. Vrin, Paris 1931; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970, p. 21.

In verità, nelle *Meditazioni cartesiane*, che seguivano di due anni la pubblicazione di *Sein und Zeit*, Husserl aveva avvertito l'esigenza di prendere in carico la questione della temporalità comune segnalando, proprio in risposta a Heidegger, il ruolo chiave che questa gioca nella costituzione del mondo oggettivo e tematizzando con ciò la problematica dell'intersoggettività trascendentale.

La fenomenologia non dice affatto che essa si arresta di fronte ai problemi "ultimi e sommi". L'essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità¹⁰⁰.

Nella prospettiva di Lévinas, tuttavia, parlare di «intersoggettività trascendentale» significa non aver compiuto ancora un passo in direzione di quell'altro concreto e particolare che il soggetto incontra materialmente (spesso scontrandovisi) nell'esistenza quotidiana; così come parlare di «con-esserci» (*Mitsein*) significa restare barricati entro i confini di quella com-presenza che caratterizza l'esistenza «autentica» di un *Dasein* puramente logico-formale, laddove ciò che importa è investigare invece quella «avventura etica» che è la «relazione con l'altro uomo»¹⁰¹.

¹⁰⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 174.

¹⁰¹ E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 12. Non è questa la sede per soffermarsi ad analizzare il perché Lévinas parli qui di "altro" in termini di altro "uomo", sollevando così, attraverso un'esclusione in apparenza esplicita, il problema del femminile al cuore della questione dell'alterità. Segnaliamo tuttavia che Lévinas ha ben chiaro questo paradosso, su cui peraltro lo stesso Derrida insiste criticamente all'interno di *Violenza e metafisica*. All'eros e alla relazione con il femminile è infatti dedicata l'ultima parte della quarta conferenza componente *Il Tempo e l'Altro*. Forse, però, qui la donna è ancora intesa come un altro *dell'uomo*, l'altro che gli permette di divenire altro a se stesso senza perdersi: «In che modo potrò continuare ad essere un io nell'alterità di un tu senza dissolvermi in questo tu, e senza perdermici? [...] In che modo l'io potrà diventare altro nei confronti di se stesso? Questo è possibile in un modo soltanto: con la paternità» [Ivi, p. 59]. La prospettiva di Lévinas sembra essere qui ancora del tutto "fallogentrica": la donna non è presentata altrimenti che come mezzo di liberazione, *altro, per l'uomo*. Diversa, senz'altro, è invece la prospettiva che ispirerà i testi successivi; lo vediamo ad esempio in una raccolta di letture talmudiche del 1977 intitolata *Dal sacro al santo*: «Il testo parlerà della donna. Si apre con tre enunciati che riguardano l'umano [non più "l'uomo"], al di là della distinzione dell'umano in maschile e femminile. Si parla, fin dal principio, di una dualità nell'uomo, e di un tentativo di definire cos'è l'umano. Alla luce

Di conseguenza, al fine di prendere le distanze da un pensiero fenomenologico per cui «l'inadeguatezza caratterizza l'“altro *in quanto* altro”»¹⁰² (nella misura in cui esso si dà a conoscere solo attraverso una serie indefinita e sempre incompleta di adombramenti) Lévinas si sforza di reimpostare la questione della relazione intersoggettiva muovendo proprio dall'idea di un'alterità assoluta e incommensurabile ma, al tempo stesso, costitutiva delle strutture della soggettività: un'alterità necessariamente sottratta alla presa oggettivante e violenta della coscienza. È questo il senso in cui Lévinas, rifacendosi al tema della temporalità comune che Husserl aveva introdotto nelle *Meditazioni cartesiane*, può scrivere che «*Le Temps et l'Autre* intravede il tempo non come l'orizzonte ontologico dell'essere dell'essente [Heidegger], ma come modo dell'*al di là dell'essere*, come relazione del “pensiero” con l'Altro e [...] come relazione con il Tutt'Altro, con il Trascendente, con l'Infinito».

Relazione o religione che non è strutturata in termini di sapere, cioè di intenzionalità. Quest'ultima implica la rappresentazione e riconduce l'*altro* alla presenza e alla com-presenza. Il tempo, al contrario significherebbe, nella sua dia-cronia, una relazione che non compromette l'alterità dell'altro, pur assicurando la sua non-indifferenza al pensiero¹⁰³.

Nella relazione all'altro, così come la intende Lévinas («non più strutturata in termini di sapere»), viene dunque a mancare quel fattore di intenzionalità che, nell'esperienza conoscitiva fenomenologica, pretendeva *a tutti i costi* di afferrare la cosa per *farla propria*. Mutando radicalmente atteggiamento, il soggetto smette ora

di codesto tentativo parleremo poi del femminile e del maschile» [E. Lévinas, *Du Sacré au Saint*, Minuit, Paris 1977; tr. it., *Dal sacro al santo*, Città nuova, Roma 1985, p. 115].

¹⁰² M. Penati, *Lévinas nelle pieghe della fenomenologia*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», n. 6/2004.

¹⁰³ E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 10. «La tesi principale del testo – scrive Lévinas – consiste nel pensare il tempo non come una degradazione dell'eternità, ma come relazione con *ciò* che, di per sé inassimilabile, assolutamente altro, non si lascerebbe assimilare nell'esperienza, o con *ciò* che, di per sé infinito, non si lascerebbe comprendere»: vale a dire l'Altro [Ivi, pp. 10-11].

di rapportarsi all'altro come ad un qualsiasi altro dato fenomenico, di trattarlo come un oggetto di conoscenza; smette di reificarlo, di pensarlo come una qualsiasi altra *res*, neutralizzandone con ciò le differenze specifiche che lo caratterizzano *in quanto altro*; smette di arrecargli violenza per installarsi invece, nel rapporto faccia a faccia con esso, al di fuori delle gabbie della coscienza e dell'egoità. E nella distanza infinita del «desiderio insaziabile» che fonda questa «relazione senza relazione», se da una parte è sospeso il sapere attraverso cui l'Altro è appropriato dallo Stesso, secondo Lévinas è fatto salvo anche il corrispondente rischio dell'estasi che «dissolve lo Stesso nell'Altro»¹⁰⁴. Lo Stesso, in altre parole, si dispone ad accogliere o ricevere attivamente l'altro come *dono*: ancora una volta utilizziamo tale termine in un'accezione antitetica a quella di "dato", forti però del fatto che qui è lo stesso Lévinas ad affermare che la distante prossimità di questa relazione senza relazione è «più preziosa del fatto di essere dato»¹⁰⁵.

In tale prospettiva è quindi essenziale, per Lévinas, ridefinire l'altro in termini di altri (*autrui*) per sottolinearne assieme, con un solo gesto semantico, tanto l'alterità assoluta ed incommensurabile, quanto l'appartenenza ad un condiviso orizzonte di soggettività. In questa accezione, *autrui* fa riferimento alla nozione di alterità elaborata da Hegel per illustrare la dialettica del riconoscimento: il soggetto, per essere riconosciuto come tale, ha bisogno dell'*altro* soggetto; esso, infatti, non è *tale* che nella misura in cui *altri* lo riconosce *come tale*. Nell'ottica di Hegel, ciò significa che ogni uomo, per esercitare il proprio potere (la propria volontà di potenza, per dirla con Nietzsche), ha bisogno di *un altro uomo* che lo riconosca e costituisca a sua volta in quanto uomo. Lévinas accoglie una parte di queste premesse: *autrui*, in tal senso, è ad un tempo mio simile e

¹⁰⁴ Ivi, p. 14.

¹⁰⁵ Ivi, p. 11.

totalmente differente da me, perché tanto il suo *ego* quanto il suo *ipse* si distanziano infinitamente dai miei, pur condividendo io il medesimo orizzonte di egoità ed ipseità. Ed è in tal modo che la relazione fra io e altri può definirsi, per Lévinas, come una distante prossimità nell'assenza di relazione¹⁰⁶.

Solo una soluzione di questo tipo, una soluzione “ultra-concettuale” che è anche un'assoluzione, in quanto libera o assolve l'altro nella sua assoluta separatezza, poteva secondo Lévinas preservare la relazione metafisica (ossia la relazione fra sé e ciò che è fuori-di-sé, fra il soggetto di conoscenza e l'altro che lo trascende) dalla necessità fatale della violenza, configurandola invece in termini di Etica. Questa, invertendo l'insegnamento di Heidegger, è da intendersi come prima filosofia. Ma la stessa parola “filosofia” cessa qui di significare “amore della sapienza”, per venire a indicare invece una “sapienza d'amore”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Una bella nota del traduttore italiano di *Le Temps et l'Autre* chiarisce poi le motivazioni etimologiche e grammaticali che hanno indotto Lévinas ad operare una simile scelta lessicale: «L'espressione francese *autrui*, pronome indefinito invariabile, che rifiuta in ogni caso l'articolo, sia quello determinativo che quello indeterminativo, indica nel francese corrente *l'altro uomo*, l'altro uomo *in quanto tale*, in quanto *differente* da me, in definitiva, il *prossimo*, come oggetto di considerazione giuridica o morale. Nella lingua filosofica di Lévinas, dove assume i connotati di un vero e proprio termine-chiave, *autrui*, né determinato né indeterminato, bensì *indeterminabile* o *inafferrabile* con gli strumenti del pensiero, è l'interlocutore del soggetto, dell'io, dello *stesso*, all'interno di una relazione etica sempre originariamente duale (non per niente il suo nome deriva da una trasformazione del latino *alter*, che è propriamente un altro di fronte ad uno solo, a differenza di *alius*, che è un altro di fronte a molti)» [F. P. Ciglia, *Note del traduttore*, in *Il Tempo e l'altro*, cit., p. 63].

¹⁰⁷ Anche qui, la nota di un traduttore/introduttore si rivela essenziale, mettendo oltretutto in crisi la distinzione precedentemente introdotta, e sinora non problematizzata, fra dono e abbandono, proprio nel riferimento specifico all'acquisizione e alla concessione di una certa conoscenza: «Conoscenza e sapienza finiscono col divenire l'endiadi di un pensiero sempre in bilico tra sé e la propria origine – ordito e trama di un testo come sospeso tra terra e cielo – che vanifica qualsiasi tentativo di ricostruzione di un contesto che sia meramente storico o contingente: nessun dominio dell'intero conoscibile biblico, dunque, ma la scoperta di un legame tra Dio e l'uomo e tra uomo e uomo in cui la conoscenza ritrova il suo significato se viene abbandonata (anche nel senso etimologico dell'*à ban donner*: mettere a disposizione, donare), se diviene abbandono, uscita, ascolto di quel comando che invita verso una terra che ti indicherò (*Genesi* 12,1)» [S. Facioni, *Fuoco nero su fuoco bianco. Lévinas tra Parola e parole*, in E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-*

La fuoriuscita del soggetto dal lògos della propria coscienza, in direzione di quell'Altro che si affaccia nella relazione etica; la trasvalutazione di tutti i valori della metafisica tradizionale; il ribaltamento stesso del concetto di Metafisica, da Ontologia a Etica; l'inversione gerarchica fra i due termini che compongono la parola "filosofia": tutto ciò è sintomo del desiderio di Lévinas di oltrepassare i confini del pensiero greco, per aprirsi ad un influenza altra, quella del pensiero ebraico, spostando l'asse di equilibrio dalla metafisica della presenza ad una metafisica dell'assenza, dell'alterità assoluta, della trascendenza infinita. Il centro di questo impianto metafisico non è l'io, non è lo stesso: è l'Altro.

Nel doppio riferimento al Bene platonico e all'idea cartesiana dell'Infinito, superati in direzione di un tentativo senza precedenti di pensare l'"altrimenti che essere", il "terzo escluso" tra l'essere e il nulla, Lévinas ha proposto un discorso dell'"Altro" che è contemporaneamente un "discorso all'Altro", a quell'incontenibile che esorbita ogni concettualizzazione e che si rifiuta ad ogni reciprocità, istituendo con l'io una relazione irriducibilmente disimmetrica. Dunque c'è sempre, alla base del pensiero, un movimento, che più precisamente bisognerà chiamare "desiderio", potenzialmente capace di portarlo *fuori di se stesso* [corsivi miei, P.M.]¹⁰⁸.

5. *Il rovesciamento dei piani*

Con una brusca e decisa virata dalla tradizione greca della filosofia, Lévinas intendeva mettere in salvo l'esistenza dalla luce accecante di un «sapere che dissolve in sé tutto ciò che è altro», offrire una via di scampo alla «solitudine esistenziale della ragione essenzialmente una»¹⁰⁹: «l'imperialismo della *theôria* – commenta Derrida – allarmava

politici, pp. VII-VIII; originale francese *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988].

¹⁰⁸ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, in «Aut Aut», n. 209-210, settembre-dicembre 1985, *A partire da Lévinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica*, pp. 237-238.

¹⁰⁹ E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 13. Il passo è tratto da una prefazione stilata da Lévinas molti anni dopo, in occasione della pubblicazione del saggio come volume a se

Lévinas. La fenomenologia, sulle orme di Platone, doveva risultare più di ogni altra filosofia, investita di luce¹¹⁰».

Derrida condivide in effetti la sostanza delle premesse teoretiche (forse bisognerebbe dire “anti-teoretiche”) dell’analisi di Lévinas: sebbene *Violenza e metafisica* non sia mai veramente esplicito a riguardo, la presa di distanze rispetto agli esiti metafisici della fenomenologia vi risulta tutt’altro che indecifrabile.

Ma se Husserl può scrivere questo, se quindi presuppone l’accesso ad un senso dell’essere più generale, in che modo può distinguere il suo idealismo come teoria della conoscenza dall’idealismo metafisico? Anche quest’ultimo poneva l’esser non-reale dell’ideale. Pensando a Platone, Husserl risponderebbe senza dubbio che l’ideale là era *realizzato*, sostanzializzato, ipostatizzato, dal momento che non era inteso come noema, essenzialmente ed interamente, dal momento che si immaginava *poter essere senza essere pensato o afferrato in qualche modo*. Situazione che non si sarebbe modificata completamente quando, più tardi, l’eidos diventò originariamente ed essenzialmente noema soltanto nell’Intelletto o nel *lògos* di un soggetto infinito: Dio. Ma in che misura l’idealismo trascendentale, la cui via era così aperta, sfugge all’orizzonte di questa soggettività infinita? È un problema che non è possibile discutere in questa sede [corsivi miei, P.M.]¹¹¹.

Proprio su questo punto, di fatto, si era prodotto il distacco fra Husserl e Lévinas: quest’ultimo non era in alcun modo disposto ad ammettere che, per la sola forza illuminante della *theôria*, il soggetto, venisse eretto a principio ultimo, unico, dogmatico e trascendentale. Gli esiti idealisti della fenomenologia trascendentale avevano infatti prodotto l’immagine di un soggetto divinizzato, onnipotente, ma soprattutto chiuso in se stesso, autonomo ed autoreferenziale: una monade isolata dal resto del mondo.

Nonostante l’accordo di base, Derrida resta comunque molto critico circa l’ambizione lévinasiana di «uscire dalla Grecia». In particolare egli si dice scettico quanto alla reale possibilità – più che

stante.

¹¹⁰ Ivi, 107.

¹¹¹ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 171.

alla semplice opportunità – di abbandonare la “luce” in favore di una “non-luce”, o di un altro-dalla-luce.

Innanzitutto, è difficile costruire un discorso *filosofico* contro la luce. E [...] quando i motivi di opposizione contro il teoretismo e contro la fenomenologia – husserliana – diventeranno i motivi essenziali della rottura con la tradizione, sarà ancora necessario che *si offra* ad una certa illuminazione la nudità del viso altrui, quella «epifania» di una certa non-luce, di fronte alla quale dovranno ammutolirsi e abbassare le armi tutte le violenze. In modo particolare, quella che è connessa alla fenomenologia [corsivi miei, P.M.]¹¹².

Non è nostra intenzione soffermarci qui sulla struttura di donazione che opera nella relazione fra io e *altri*, nell'apparire luminoso del viso altrui che *mi si offre* alla vista: ci torneremo nel prossimo paragrafo. Il cuore della presente argomentazione risiede piuttosto nel privilegio oftalmico che continua ad ossessionare il pensiero di Lévinas, veicolato da una luce che, per quanto aborrita, continua ad occuparvi un posto d'onore. La scelta netta e definitiva fra luce e non-luce resta, in definitiva, un'utopia irrealizzabile e, in questa tendenza alla separazione duale, l'ebreo Lévinas si dimostrerebbe più greco del greco: legatario di una tradizione dal cui lascito teoretico nessun gesto di mera “rivolta” potrebbe mai assolverlo.

D'altra parte, i temi della notte della coscienza, del sogno, di una «certa non-luce» o comunque di un'altra forma di illuminismo, sono proprio quelli che ispirano le pagine dell'ultima opera di Husserl, la *Crisi delle scienze europee*. «Il sogno è finito», vi si legge, con riferimento all'impossibilità, ormai riconosciuta, di continuare a pensare un soggetto puro, isolato dall'ambiente circostante, inalterato dalla storicità e dall'intersoggettività che caratterizzano l'esistenza degli esseri umani. Anche per il pensatore della coscienza pura, quindi, la filosofia perde infine il carattere di scienza astratta,

¹¹² *Ibidem*.

avulsa dal mondo-della-vita (*Lebenswelt*), e si ridefinisce invece come compito pratico, compito etico e politico, compito infinito¹¹³.

L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò *abbagliare* dalla "prosperity" che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso¹¹⁴.

Simili temi, lo si intuisce, convergono proprio nella medesima direzione del pensiero di Emmanuel Lévinas. Derrida se ne era reso conto: il rapporto di quest'ultimo con la fenomenologia, con l'insegnamento di Husserl e, più in generale, con il Sole che illumina la via greca del pensiero dialettico, restava altamente problematico, probabilmente parricida. Lo stesso Lévinas, scrive infatti Derrida, avrebbe più tardi insistito «su quello che, nella fenomenologia husserliana, conduce al di qua o al di là della "correlazione soggetto-oggetto"», e cioè «[...] "l'intenzionalità come relazione con l'alterità", come "esteriorità che non è oggettiva, cioè la sensibilità, la genesi passiva, il movimento della temporalizzazione»¹¹⁵.

¹¹³ Uno degli ultimi volumi pubblicati in vita da Jacques Derrida, *Voyous* [Galilée; Paris, 2003; tr. it. *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2004] si incentra proprio su questo genere di problematica, a partire dal testo della *Krisis* di Husserl: prendendo spunto dalla situazione politica che contrassegna l'inizio del terzo millennio, Derrida vi sottolinea la necessità di aprirsi ad un nuovo tipo di ragionevolezza, che trasgredisca e metta in discussione i limiti di qualsiasi ragione pura la quale, in un modo o nell'altro, finisce sempre per rivelarsi la "ragione" del più forte.

¹¹⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, L'Aia 1959; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 35.

¹¹⁵ *Ibidem*. Il rapporto tra Lévinas e Husserl resta, quindi, ambivalente proprio rispetto a tutta quella serie di questioni che segnano il punto di partenza della riflessione decostruttiva e, se vogliamo, il punto di distacco fra Husserl e Derrida. L'esteriorità, l'alterità radicale, il movimento di temporalizzazione: in una parola, ciò che Derrida chiama *la différance*.

Proprio nella relazione all'alterità, o meglio nel modo di darsi (e non darsi) dell'altro nella relazione con il soggetto, Derrida individua il punto critico che si insidia al cuore dell'argomentazione di Lévinas: questi, con la sua manovra "anti-teoretica", non fa altro che riprodurre in forma opposta e speculare la medesima violenza su cui si sviluppa la metafisica tradizionale, indugiando in una fase di ribaltamento che dovrebbe invece essere semplicemente propedeutica alla decostruzione della struttura gerarchica in cui si inserisce la coppia oppositiva io/altro. L'"altro" di cui parla Lévinas [*autrui*] non è, per Derrida, che un altro nome del vecchio principio identitario, un altro modo di nominare il dogma che contrassegna l'intera storia del pensiero occidentale.

Semmai, argomenta Derrida, è proprio a partire da una prospettiva come quella di Husserl, per cui l'altro *si dà a pensare al limite* come *alter-ego*, che ci si può preservare minimamente dal rischio della violenza: dal momento che l'io proietta sull'altro, colto per *appresentazione analogica*, quelle medesime facoltà per cui esso stesso si riconosce in quanto io, la relazione dialettica fra *ego* e *alter* si installa entro un perimetro etico, non violento. Il soggetto accorda infatti all'altro una pari dignità, proprio in quanto lo riconosce come tale, *ego* e *ipse*, a sua volta.

L'altro non è assolutamente altro se non essendo un ego, vale a dire, in un certo modo, lo stesso che io. Inversamente, l'altro come *res* è nello stesso tempo meno altro (non assolutamente altro) e meno «lo stesso» che io. Più altro e meno altro, nello stesso tempo, il che significa ancora che l'assoluto dell'alterità è lo stesso [...]. Questa impossibilità di tradurre nella coerenza razionale del linguaggio il mio rapporto ad altri, questa contraddizione e questa impossibilità non sono segni d'«irrazionalità»: sono piuttosto il segno che qui non si respira più *nella* coerenza del *lògos*, ma che il pensiero si toglie il respiro nella regione dell'origine del linguaggio come dialogo e differenza. Questa origine, in quanto condizione concreta della razionalità, non è per nulla «irrazionale», ma può essere «compresa» nel linguaggio¹¹⁶.

¹¹⁶ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., pp. 161-162.

Luce/non-luce, parola/silenzio, *lògos/alògos*, presenza/assenza, stesso/altro, vita/morte, tutti questi piani non possono essere separati: la loro implicazione mette in crisi la logica oppositiva del *lògos*, eppure non per questo si sottrae al pensiero. Essa, piuttosto, vi si offre nella forma di un dono che può essere preso e compreso in qualche altro modo. Lévinas invece, come ogni “greco”, si ostina a voler dimorare nello spazio che separa quei termini, anziché tentare di sostare sul margine della differenza che li intacca senza poterli disgiungere. Lungo il percorso obliquo ed ubiquo di una simile intersezione, fenomenologia, ontologia ed etica viaggiano assieme.

La riduzione dell'altro allo stato di alter ego-empirico è una possibilità o piuttosto un'eventualità empirica, che si chiama violenza [...]. Al contrario, accedere all'egoità dell'alter ego come alla sua alterità stessa, è *il gesto più pacifico che ci sia* [corsivi miei, P.M.]¹¹⁷.

Dire l'altro, pretendere di dire l'altro *come tale*, senza pensarlo in relazione allo stesso, anche questa è, per Derrida, una violenza, una violenza, seppure di segno opposto rispetto a quella della metafisica classica del soggetto. Si tratta però di una violenza che si dà «come origine del senso e del discorso nel regno della finitezza, [violenza che] non è sopravvenuta nel corso della storia, né è collegata ad una certa forma della comunicazione o ancora ad una certa “filosofia”». È l'essenza stessa del pensiero in quanto risultato dell'incontro(/scontro) di forze differenziali, un risultato che non può neppure essere giudicato secondo le categorie dell'etica poiché – come avrebbe detto Nietzsche, la cui eredità diviene più che mai evidente – si colloca in una regione che è al di là del bene e del male: o piuttosto al di qua della loro separazione, al di qua di ogni possibile separazione e di ogni possibile discernimento¹¹⁸.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Si legge in *Genesi* 3,4-5: «Ma il serpente disse alla donna: “Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste

Questa violenza trascendentale [...] instaura originariamente il rapporto fra due ipseità finite [...]. La necessità di parlare dell'altro come altro o all'altro come altro, cominciando col suo manifestarsi-a-me-come-quello-che-è: l'altro [...], questa necessità a cui nessun discorso può sfuggire fin dalla sua più giovane origine, questa necessità è la violenza stessa, o meglio, l'origine trascendentale di una violenza irriducibile, se supponiamo che possa avere un senso il parlare di violenza pre-etica. Perché questa origine trascendentale, come violenza irriducibile del rapporto all'altro è, nello stesso tempo non-violenza, *dato che apre il rapporto all'altro. È un economia* [corsivi miei, P.M.]¹¹⁹.

Quella logica che permette di discernere tutte le cose, di renderle discrete rispetto al magma in cui esse si confondono prima dell'emergere del linguaggio, lavora come un coltello affilato la cui lama taglia e separa, "affettando" tutto ciò che incontra. Quest'atto è propriamente un *nòmos*, "un'economia", nel senso stretto del termine: un gesto di separazione distributiva attraverso cui si apre, come una ferita provocata da un'arma da taglio, il rapporto all'altro. La relazione in cui si legano/slegano *ego* e *alter* consiste infatti in un rapporto di *mutua affezione*, di mutua "in-fezione", senza possibile spazio di *immunità*: tale rapporto è essenzialmente economico, nel senso che si fonda su di una logica di prestazione e contro/prestazione (*munus*). All'origine immemorabile (giacché pre-logica) di questo incontro/scontro economico e distributivo, le due identità/alterità non si "presentano" ancora al cospetto reciproco, ma piuttosto si danno in esso, vi si offrono nella forma di un dono. Un dono che dà il via a una circolazione, a un meccanismo di redistribuzione, a una logica economica che è, né più né meno, quella del reciproco indebitamento, quella del dono/contro-dono (*Schuldigsein*). Sottrarsi a questa logica economica, negarla, significa rifiutare come tale la legge dell'altro come *legge dell'altro in sé*. O, in senso opposto, denegare la legge del sé come *legge del sé (che si dà*

come Dio, conoscendo il bene e il male"».

¹¹⁹ Ivi, p. 162-163.

solo) attraverso l'altro. Sé è come un altro perché sé è grazie all'altro: gli deve tutto. E viceversa. Il rapporto "economico" che vincola assieme io e altro, sé e altro si presenta dunque come un contratto giuridico, come quel nexum che nel diritto romano costituiva un impegno, un'obbligazione¹²⁰. In questo rapporto economico, tuttavia, non vi è alcuna disparità: ognuno deve all'altro quanto l'altro gli deve, e questo debito reciproco, poiché assoluto e infinito, finisce con

¹²⁰ In particolare il *nexum* rappresentava l'impegno di un debitore a mettersi al servizio del proprio creditore in caso di insolvenza. Nel *nexum* le parti contraenti si legavano simbolicamente l'una all'altra attraverso il trasferimento (*datio*) di un oggetto (*res*) che veniva dato dal creditore (*tradens*, colui che dava, trasmetteva il *nexum*) al debitore (*accipiens*) il quale, accettato il *nexum in pegno* della *prestazione* promessa, ne restava in possesso sino alla eventuale risoluzione del contratto. Marcel Mauss è molto interessato all'istituto del *nexum*, in particolare alla solennità dei due rituali di connessione e soluzione: «A tale titolo, gli scambi supplementari esprimono con una finzione *il va e vieni delle anime e delle cose confuse tra loro* [rimando in nota:] [...] a proposito del *nexum*. 1) La parola stessa deriva da *nectere* [...]; la cosa *tradita*, perciò, era essa stessa segnata e legata, e perveniva all'*accipiens* carica di tale legame. Essa poteva, dunque, vincolarlo. 2) L'individuo che diventa *nexus* è il ricevente, l'*accipiens*. Ora, la formula del *nexum* presuppone che egli sia *emptus*, comprato, come di solito si traduce. Ma (cfr. oltre) *emptus* significa in realtà *acceptus*. L'individuo che ha ricevuto la cosa è lui stesso, più che comprato, accettato con il mutuo: perché ha ricevuto la cosa e perché ha ricevuto la verghetta di rame oltre alla cosa. Si discute per sapere se, in questa operazione, ci sia *damatio*, *mancipatio* [...]. E niente di più semplice di tale sinonimia: chi ha accettato, infatti, qualcosa da qualcuno resta, per ciò stesso, obbligato verso di lui: *damantus*, *emptus*, *nexus*. 3) A noi sembra che i romanisti e anche Huvelin non abbiano comunemente prestato sufficiente attenzione a un particolare del formalismo del *nexum*: la sorte della verghetta di bronzo, dell'*aes nexum* tanto discusso da Festo (*ad verb. nexum*). Questa verghetta, al momento della formazione del *nexum*, viene data dal *tradens* all'*accipiens*. Noi riteniamo però che quest'ultimo, quando si libera, non adempie soltanto la prestazione promessa o consegna la cosa o il prezzo, ma soprattutto, con la stessa bilancia e con gli stessi testimoni, restituisce l'*aes* al mutuante, al venditore, ecc., che lo acquista, lo riceve a sua volta. Questo rito della *solutio* del *nexum* è stato perfettamente descritto da Gaio, III, 174 [...]. Se la nostra interpretazione è esatta – aggiunge però Mauss – oltre al *nexum* che deriva dalle forme solenni, oltre al *nexum* che deriva dalla cosa, esiste un terzo *nexum* che deriva dalla verghetta di bronzo, *alternativamente data e ricevuta e pesata con la stessa bilancia, hanc tibi libram primam postremamque*, dai due contraenti, *vincolati così in modo alterno*. [...] [fine della nota] Il *nexum*, il vincolo giuridico deriva tanto dalle cose quanto dagli uomini. [...] Certo, il contratto più antico del diritto romano, il *nexum*, è già staccato dallo sfondo dei contratti collettivi, nonché dal sistema degli antichi doni che impegnano [corsivi miei, P.M.]» [M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., pp. 90-91]. Nelle *Istituzioni di diritto romano* di Mario Talamanca, del *nexum* si legge quanto segue: «È un istituto di diritto arcaico su cui siamo assai poco informati, [...] soggetto passivo del *nexum* era colui che doveva una somma di denaro, il pagamento della quale, mediante la *solutio per aes et libram*, costituiva la *nexi liberatio*. Il creditore acquistava un diritto sulla persona o sulle *operae* del debitore (il *nexus*), diritto che gli permetteva di esercitare un potere di fatto. [...] La

l'annullarsi come tale. Nonostante l'altro "appaia" come l'elemento chiave, in realtà i due piani possono essere disgiunti unicamente a posteriori, attraverso un atto violento ma, appunto, "pre-etico": l'atto che fonda ogni logica, ogni linguaggio come tale.

Ridotto alla sua formalità più nuda, il principio strutturale di questa complicazione supplementare e originaria, originariamente supplementare, è che l'ambivalenza semantica e il problema sintattico-semantico del "donare-prendere" non si situano soltanto all'interno della lingua, delle parole della lingua o degli elementi di un sistema testuale. La lingua ne è anche un esempio, come ogni determinazione testuale. In breve, non ci si deve soltanto chiedere, lasciandosi più o meno catturare da questo, come capita che donare e/o prendere si dica così colà *nella* lingua, ma ci si deve ricordare innanzitutto che la lingua è anche un fenomeno di dono/contro-dono, del donare/prendere – e di scambio¹²¹.

Forse Jacques Derrida, essendo ai tempi di *Violenza e metafisica* ancora fortemente legato ad una certa eredità husserliana e heideggeriana (che d'altra parte non ha mai rinnegato), aveva *inteso* fraintendere gli intenti di Lévinas, contestando sul terreno della logica un pensiero che da un certo tipo di formalismo logico voleva assolutamente distanziarsi, per riguadagnare l'essenza vitale e "carnale" dell'esistenza: di carattere logico-formale, prima ancora che di contenuto, sono infatti tutte le obiezioni che il nostro muove contro Lévinas. Una simile ipotesi trova riscontro nel fatto che nel

posizione del *nexus* non era, però, omologabile a quella dello schiavo. [...] Il *nexus* era tenuto a prestare le *operae*, con il che otteneva il diritto al riscatto mediante la *nexi liberatio*: tale diritto si fondava esclusivamente sulla *fides*, la cui rottura non sappiamo quali conseguenze potesse importare» [M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè editore, Milano 1990, pp. 543-544]. La cosa interessante di questo tipo di obbligazione è che essa appartiene ai contratti reali, che si perfezionano mediante la trasmissione della cosa (*datio rei*); la *datio* è il fondamento del vincolo obbligatorio, e ne costituisce il limite. Il *nexum* però è una soprattutto forma di assunzione di responsabilità, infatti la *res* trasmessa per siglare la solennità del vincolo contrattuale (ossia la verghetta di bronzo) vi ha un valore puramente simbolico. Pertanto l'oggetto dato in pegno, *donato* ha proprio il valore di un presente: esso serve a far presente al debitore, con la sua materiale presenza, il persistere del debito, dell'impegno preso, della prestazione (o contro-prestazione, *munus*) promessa. Si noti infine, per inciso, che il termine '*aes*' (bronzo, rame) viene col tempo a significare, per estensione, proprio il debito.

¹²¹ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., pp. 81-82.

corso degli anni il giudizio di Derrida nei confronti del filosofo lituano sia mutato progressivamente ma radicalmente, sino ad invertirsi nella sua sostanza. Resta il fatto che quel primo incontro/scontro produsse nella riflessione del pensatore di El-Biar un impatto notevole, forse oltre ogni previsione: da quel momento in poi un dialogo fitto e produttivo non avrebbe cessato di interessarsi fra i due pensatori¹²². Ed è forse per questo che qualche anno più tardi, in un colloquio con Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, Derrida poteva asserire quanto segue:

Bisogna dunque compiere un doppio gesto, secondo un'unità sistematica e nel contempo distanziata [*écartée*] da sé [...]. Bisogna cioè, da un lato, attraversare una fase di *rovesciamento*. Insisto sempre molto sulla necessità di questa fase di rovesciamento – che si è cercato forse un po' troppo in fretta di screditare. Riconoscere tale necessità significa riconoscere che, in un'opposizione filosofica classica, non c'imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto di esso. Decostruire l'opposizione equivale, allora, anzitutto a rovesciare in un determinato momento la gerarchia. Trascurare questa fase di rovesciamento significa dimenticare la struttura conflittuale e subordinante dell'opposizione. E dunque significa passare troppo rapidamente, perdendo ogni presa con l'opposizione precedente, a una *neutralizzazione* che, *praticamente* lascia il campo anteriore nello stato in cui si trovava e si priva di ogni mezzo per *intervenirvi* effettivamente. Sono noti gli effetti pratici (in particolar modo *politici*) di questi passaggi che saltano *immediatamente* al di là delle opposizioni, e di quelle proteste che si esprimono nella forma semplice *né/né*. [...] La necessità di tale fase è

¹²² Come ha sottolineato Silvano Petrosino, il confronto “pubblico” di Derrida con Lévinas si articola in tre momenti simmetricamente distribuiti nell'arco di trent'anni: al saggio del '64 segue infatti, nel 1980, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (Jean-Michel Place éditeur, Paris 1980, pp. 21-60, ripreso successivamente in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 159-202) nel quale la linea critica di *Violenza e Metafisica* viene già sostanzialmente rivista in grazia di una posizione più equilibrata. È però con il testo scritto in occasione della morte di Lévinas (*Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, tr. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, a cura di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998) che Derrida enuclea nella maniera più lucida i termini di quello che Lévinas aveva definito un rapporto di «*contact au coeur du chiasme*», riconoscendo il proprio debito nei confronti di un pensiero dell'accoglienza e dell'alterità dal grandissimo impatto e dall'enorme portata etica (*Jacques Derrida. Tout autrement*, in *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; tr. it. *Jacques Derrida. Tutt'altrimenti*, in *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 73). Cfr. S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., p. 9.

strutturale, e dunque è necessaria un'analisi interminabile; la gerarchia dell'opposizione duale si ricostituisce, infatti, sempre da capo¹²³.

Senza un rovesciamento preliminare, afferma Derrida nel 1972 (dunque otto anni dopo la prima pubblicazione di *Violenza e metafisica*), non si può decostruire la gerarchia oppositiva. Non si può annullare la violenza generata dalla dialettica del riconoscimento. Eppure, proprio questo doppio passaggio che oltrepassa l'opposizione mantenendone la memoria, ricorda tanto il movimento dell'*Aufhebung* hegeliana cui il passo appena citato vorrebbe *contrapporsi* in linea di principio. Ma non è questo il luogo né il momento per compiere una disanima riguardante l'entità del complicato rapporto di filiazione parricida che lega e disgiunge Derrida a/da Hegel. La rimarcata necessità del ribaltamento ci riporta invece, ancora una volta, nell'orizzonte di pensiero di Lévinas, ove l'asse di equilibrio è tutto spostato, diremmo appunto *ribaltato* dal lato dell'alterità, dal lato *altrui*.

Si annuncia così un'altra figura, un'altra forma sostanziale per un pensiero del dono che voglia prendere in carico il tema centrale di una certa *hybris*, di una certa follia donativa intesa come puro dispendio, come sacrificio, segnatamente come sacrificio di sé per altri. Questa figura è quella alfabetica del 'X' greco, il chiasmo, la croce (*crux*), il cui marchio si imprime al cuore di ogni connessione oppositiva, al cuore di ogni *nexum*. La forma del chiasmo è per Derrida particolarmente significativa, proprio per via dell'intreccio asimmetrico che rappresenta.

La forma del chiasmo, del X, m'interessa molto, non come simbolo dell'ignoto, ma perché vi è in essa, come sottolineo in *La dissémination*, una specie di forca [*fourche*] [...] disuguale dal resto, perché una delle sue punte si spinge più lontano dell'altra: figura del doppio gesto e dell'incrocio di cui parlavamo poco fa¹²⁴.

¹²³ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 52-53.

¹²⁴ Ivi, p. 85.

Forse è per questo che Lévinas, come a volergli pagare un tributo spirituale, o meglio come a volergli fare un dono concreto e fattivo d'ascolto e d'accoglienza, descrive l'incontro fra sé e Derrida – l'altro – come «un contatto al cuore del chiasmo»¹²⁵. In questa figura asimmetrica e vitale, che evoca il nesso originario fra lo *stesso* e l'*altro*, il braccio «disuguale» è, per Lévinas, l'Altro: «il terzo escluso fra l'essere e il nulla». La forma del chiasmo annuncia infatti la complicazione vitale degli opposti concettuali, la connessione esistenziale dei contrari logici, la necessità di riportare ad unità – seppur attraverso un doppio giro, un doppio nodo, *un doppio dono* – ciò che il *lògos* (attivandosi necessariamente nello/come spazio proprio di un *ego* che sboccia nella gabbia corporale del sé) è costretto in prima battuta a disgiungere, a discernere, a *razionare*.

Nel chiasmo si annuncia l'Altro che ci precede, attraversa e costituisce. Un Altro (*infiniti* altri e *altri* infinito) che nessuna logica del *phainòmenon* può rendere manifesto, visibile, afferrabile: giacché l'Altro, attraverso ogni singolo altro (*tout autre, autrui*) si “presenta” al cospetto dell'io in maniera ogni volta unica, irripetibile, e carico di un bagaglio esistenziale che nessuna intuizione può esaurire, ridurre, comprendere.

La tematica centrale diviene allora, in Lévinas, quella del desiderio dell'Altro, formula che rispetta sostanzialmente le intenzioni dell'autore in quanto vi sono tenute insieme la dimensione dell'inafferrabile, la passione con cui esso ci lega a sé, la soggettività su cui tale passione si esercita, ossia la soggettività che “prova” il desiderio dell'incontro con l'Altro, nell'enigma della relazione etica offrentesi in un campo pre-logico, in un prima temporale assoluto – potremmo anche dire nell'eternità – di cui non

¹²⁵ «*Contact au cœur du chiasme*», è quanto scrive Lévinas in *Jacques Derrida. Tutt'altrimenti*, in Id., *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. F. P. Ciglia, *Nomi Propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 73.

si fa propriamente esperienza, perché esperire sarebbe già *conoscere*, prendere distanza per *catturare, guardare orientato* al visibile¹²⁶.

Il volto dell'altro che si fa dappresso, che si approssima fondando nell'assoluta distanza una "relazione senza relazione", non chiede che silenzio, ascolto, accoglienza, apertura; uno sforzo iper-fenomenologico di abbandono, una *ultra-epoché*, per così dire, dal momento che essa non *serve* più il soggetto *in quanto tale*: nell'incontro con l'altro, infatti, non c'è più *soggetto-in-quanto-tale*.

Ecco una mutazione, un salto, un'eterogeneità radicale ma discreta e paradossale che l'etica dell'ospitalità introduce nella fenomenologia. Lévinas la interpreta anche come una singolare interruzione, una sospensione o un'*epoché* che, ancor più e ancor prima di essere un'*epoché* fenomenologica, è un'*epoché* della fenomenologia. [...] La fenomenologia impone a se stessa una simile interruzione. La fenomenologia *si interrompe da se stessa*. Questa interruzione di sé attraverso sé, se qualcosa di simile è possibile, può e deve essere assunta dal pensiero: è il discorso etico – ed è anche, come limite della tematizzazione, l'ospitalità. L'ospitalità non è forse un'interruzione di sé¹²⁷?

Se il soggetto vuol giocare fino in fondo questa partita a due termini, esso deve di-partire dalle gabbie logico-concettuali del sé; deve disporsi a un'offerta obliqua, trasversale, poiché a ben vedere l'incontro non violento con l'altro presuppone già sempre il terzo, il tramite, il *medium*: testimone (*te-r-stis*) il cui sguardo vigile inaugura la necessità della relazione etica nella società degli esseri viventi, la fine della violenza. Questo incontro a tre termini, questa "tri-partita" resta possibile, secondo Lévinas, soltanto come movimento *ec-stasico*, balzo fuori di sé, fuoriuscita che tuttavia non preconizza alcun rientro, alcun ritorno, «come invece accade nel disegno hegeliano e, più in generale, nell'esperienza di Ulisse»¹²⁸.

¹²⁶ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, cit., p. 238

¹²⁷ J. Derrida, *La parola d'accoglienza*, in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; tr. it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 114-115.

¹²⁸ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, cit., p. 238.

In effetti a questo livello ci si trova in presenza di un movimento assolutamente non circolare, di pura apertura, laddove viene meno ogni possibilità di rivolgersi indietro o di far ritorno ad un'origine in qualche modo identificabile e padroneggiabile: l'origine, come vuole Lévinas, è qui an-archica¹²⁹.

Per accogliere l'Altro come tale, allora, *si deve* non voler(lo) cogliere, non voler(lo) afferrare, non voler(lo) padroneggiare né identificare: si deve, a dire il vero, non volere affatto. Soprattutto si deve non voler *guardare*, non voler penetrare con la violenza di uno sguardo calcolante ciò che non si rende propriamente visibile se non nella forma paradossale della traccia.

6. *Tertium datur: ciò che si dà*

Ora, è precisamente la complessa e “in-apparente” fenomenologia di questo concetto cui sia Derrida che Lévinas hanno dedicato, ciascuno a suo modo, alte pagine di riflessione, seppur muovendo da prospettive differenti, a consentirci di rimanere sulle tracce del dono, guardando ad esso in una nuova ottica che, tuttavia, sembra in qualche modo poter trasgredire la legge della luce, dell'occhio, della visibilità fenomenica: la *traccia*, la cui esistenza è segnata in principio da un destino di presenza/assenza; la cui essenza “inessenziale” si esprime prendendo a cancellarsi dal momento in cui *s'imprime*; sottraendosi ai sensi dall'istante in cui vi si offre, questa parola ‘traccia’ ci sussurra qualcosa circa la natura del tutto peculiare del dono, in particolare del dono come dono *dell'altro*, così come Derrida lo pensa ed interpreta proprio a partire da un certo contenuto non detto (o non dato) dell'opera di Husserl e di Lévinas.

¹²⁹ S. Petrosino, *Il figlio ovvero Del padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert e S. Petrosino, *Il dono*, cit., p. 78.

Il desiderio dell'Altro sarebbe desiderio dell'invisibile, di ciò che, sottratto al tempo soggettivo delle mie anticipazioni, *si dà* in un orizzonte di imprevedibilità totale e, privando la mia conoscenza della visione comprensiva, si allontana in una zona di mistero, rimanendo accessibile soltanto nella forma di una traccia¹³⁰.

Come accade per l'altro e per la traccia, infatti, così anche per il dono sembra non esservi fenomenologia all'altezza delle aporie che simile "concetto" paradossale restituisce, "rende" e rende "manifeste" al pensiero. Se il dono e la traccia condividono in qualche modo un analogo destino di sparizione, in-apparenza e nascondimento, non sarà illegittimo affermare, ancora una volta, che il problema del dono è ciò che ha interessato da sempre, senza soluzione di continuità, il singolare gesto fenomenologico di Jacques Derrida, pensatore di una differenza che, di fatto, «non si pensa senza la traccia»¹³¹. Ed ancora, se è vero che il termine "fenomeno", il quale deriva dal verbo greco *phainô*, indica letteralmente "ciò che appare" ("apparenza", non a caso, è il termine utilizzato da Colli per tradurre il concetto kantiano di *Erscheinung*, ossia "fenomeno" non in sé ma in quanto percepito dal soggetto), non vi sarà approccio più indicato per (non) "afferrare" la natura precaria del dono di quello offertoci da una rinnovata fenomenologia.

¹³⁰ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lèvinas*, cit., p. 238.

¹³¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 86.

CAPITOLO III

LA FENOMENOLOGIA DELLA DONAZIONE

1. *Una fenomenologia (dell') inapparente*

Per quanto l'immensa produzione filosofica di Derrida possa apparire divergente, eterogenea, finanche "grafomaniacale", essa trae compattezza e coerenza non soltanto dai temi trattati – i quali in fondo restano sempre gli stessi, seppur mutando di nome e d'aspetto – ma anche da quello che, nonostante la nota ritrosia di Derrida a riguardo, resta comunque un "metodo" e cioè, letteralmente, un modo di procedere lungo un percorso, seguendo *determinate* questioni, stando loro quasi alle calcagna, senza sosta, svolta o deviazione che siano altro che un simulacro, una mera *apparenza*: e a dire il vero, si tratta qui di star dietro proprio alla questione del simulacro, alla questione dell'apparenza così come essa si manifesta, ad esempio, attraverso il fenomeno paradossale del dono.

In ultima analisi, a prescindere dagli sviluppi del tutto autonomi e peculiari che la riflessione di Jacques Derrida ha saputo nel corso del tempo manifestare, è precisamente nel riferimento ad una metodica di stampo fenomenologico che la sua opera può e deve essere ricompresa in modo unitario.

Ne *La voce e il fenomeno* [...] tento di trarre un certo numero di conseguenze a partire da e contro Husserl. E da questo punto di vista, la fenomenologia è sempre la risorsa della decostruzione poiché essa permette di disfare le sedimentazioni speculative e teoriche, le presupposizioni filosofiche [...]. Per me, fin dal principio, Husserl, la fenomenologia, l'insegnamento della fenomenologia, sono stati una

disciplina di rigore [...]. Husserl è colui che mi ha insegnato una tecnica, un metodo, una disciplina, colui che non mi ha mai abbandonato¹³².

La fenomenologia trascendentale di Husserl non rappresenta, quindi, solo il punto di partenza accidentale della pratica decostruttiva inaugurata da Derrida: essa ne è piuttosto, sino alla fine, la grande risorsa “metodologica”, il riferimento costante e, per certi versi, addirittura privilegiato.

In ragione di ciò, non è assurdo affermare che, perlomeno da *La voce e il fenomeno* in poi, nei testi di Derrida prenda forma una singolare “fenomenologia della fenomenologia”, la quale si manifesta proprio attraverso la riapertura instancabile delle questioni cardinali della fenomenologia stessa, a partire dai «margini» di questa, a partire cioè dai luoghi in cui questa si era arrestata. Se certe difficoltà di principio del metodo fenomenologico (quelle scandagliate nel precedente capitolo) erano “presenti” già a Husserl, che non ebbe tuttavia tempo e modo di dar loro il fondo che meritavano, è proprio a partire da simili sentieri accidentati e interrotti che Derrida, il quale sui manoscritti inediti di Husserl aveva lavorato all’archivio di Leuven, recupera e rinnova le medesime questioni, portandole ai loro termini estremi con l’intento esplicito di accentuarne, piuttosto che occultarne o dirimerne, le aporetiche conseguenze:

È dunque ispirandomi a questi momenti husserliani, i quali mettono in difficoltà la fenomenologia, che ho tentato di aggiornare una sorta di presupposto e principio metafisico all’origine della fenomenologia. Il che fa sì che quel che si chiama la decostruzione fosse un gesto fenomenologico¹³³.

¹³² J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophique*, de l’Aube, Paris 1999, pp. 80, 84 (traduzione mia, P.M.); tr. it. *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Nottetempo, Roma 2004.

¹³³ J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophique*, cit., p. 85.

Per quanto velato, il riferimento non sembra altrettanto equivoco: il «presupposto e principio metafisico» cui Derrida si riferisce è quella *différance* la cui complessa concettualità, espressa anzitutto graficamente, descrive il duplice movimento di diversione spaziale e differimento temporale che lavorerebbe al fondo della coscienza del soggetto, ossia al cuore del *lògos*, producendovi un'alterazione strutturale, quella che Derrida chiama talvolta, con un gioco di assonanze, una «slogatura»:

La “dialettica” dello stesso e dell'altro, del fuori e del dentro, dell'omogeneo e dell'eterogeneo è delle più *contorte*. [...] Questo non va trascurato nell'impeto della critica all'interiorità e alla soggettività. [...] La spaziatura è l'impossibile per l'identità di chiudersi su se stessa, sul didentro della propria interiorità o sulla sua coincidenza con sé. L'irriducibilità della spaziatura è l'irriducibilità dell'altro [...] ¹³⁴.

Questa impossibilità, per la soggettività, di chiudersi su se stessa si può dunque ritradurre come opposta necessità del soggetto di aprirsi, di fare *spazio* all'evento dell'altro, il quale si “presenta” entro le strutture della coscienza attraverso quel movimento di infrazione ed effrazione strutturale che Derrida chiama *différance* nella misura in cui esso, appunto, sfugge alla legge della presenza. La *différance*, in quanto è alla base dei meccanismi fondamentali della costituzione della coscienza, precede e rende possibile la formazione di ogni altro concetto, ed è pertanto meglio intesa, a sua volta, come «concetto-non-concetto»: un «indecidibile», scrive Derrida, ossia una «unità di simulacro, una “falsa” proprietà verbale, nominale o semantica, che non si lascia più comprendere nell'opposizione filosofica (binaria) e tuttavia la abita, le resiste, la disorganizza, *senza* però *mai* costituire un terzo termine, cioè senza mai dar luogo a una soluzione nella forma della dialettica speculativa (il *phàrmakon* non è né il rimedio né il veleno, né il bene né il male, né il entro né il fuori, né la parola né

¹³⁴ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 81, 115.

la scrittura; il *supplemento* non è né un più né un meno, né un fuori né il complemento di un dentro; [...] la spaziatura non è né lo spazio né il tempo»¹³⁵.

Tutto si gioca nello spazio di questa co-implicazione, nell'attraversamento mutuo ed obliquo che co-involge lo stesso e l'altro come i due opposti lati di una stessa moneta. Questa «falsa unità semantica», questa parola *différance* dice allora qualcosa riguardo all'unità di una tale complicazione. Dice qualcosa riguardo all'entità di questa moneta identitaria, che infine si rivela essere non tanto scissa in due lati (*ipse/alter*), quanto frammentata disordinatamente lungo la sua unica facciata visibile.

Se quindi il “concetto” di *différance* viene elaborato da Derrida nel «tentativo di aggiornare i presupposti all'origine della fenomenologia attraverso un gesto altrettanto fenomenologico», esso finisce tuttavia col mettere in crisi qualsiasi impianto metafisico o epistemologico che pretenda fondarsi su di una concezione dello spazio-tempo soggettivo pensato come Presente Vivente (*lebendige Gegenwart*). La piena presenza a sé del soggetto trascendentale non è che una mera illusione; al contrario, al fondo (sempre irrecuperabile) della coscienza permane uno scarto, una complicazione originaria, una sorta di sconnesione fondamentale operante, per l'appunto, come *dif-ferenza*¹³⁶. Sconnesione che

¹³⁵ Ivi, pp. 54-55.

¹³⁶ Sarebbe certo vantaggioso escogitare una diversa forma di traslitterare la parola *différance* o, laddove ciò non fosse possibile, risolversi a mantenerla nella sua versione originale. A dire il vero, quest'ultima soluzione si rivela inefficace tanto quanto le varie traduzioni italiane proposte sino ad oggi, in quanto come quelle rinuncia a dar conto, silenziosamente, delle ambivalenze cui il neologismo francese dà luogo per un orecchio madrelingua. Simile inconveniente potrebbe essere parzialmente aggirato utilizzando la forma, invero macchinosa, *diffærenza*; la trasposizione della lettera 'a', anima del neologismo derridiano, attraverso il dittongo latino 'æ', comporta almeno due vantaggi: da una parte, infatti, preserva la sordità che caratterizza la forma originale francese, e che sinora risultava in italiano solo nella versione tratteggiata (*dif-ferenza*), lasciando l'imprevisto di senso libero di emergere soltanto in fase di lettura. In secondo luogo, circostanza ben più importante, la presente “orto-grafia” (corretta proprio nel suo

inaugura la possibilità della dipartita simbolica da sé, dal sé, dalla sfera del *proprium* e dall'idea stessa di proprietà. *Differanza* che schiude, quindi, la possibilità stessa del simbolico, in quanto fuoriuscita dal qui ed ora dell'immanenza materiale, attraverso il doppio movimento di ritenzione (della memoria del passato) e proiezione (del sé nel tempo a venire). Simbolico che, a sua volta, informa il concetto di dono come tale, in quanto fuoriuscita dalla

indefinito errare) utilizza come elemento di disturbo grammaticale quella stessa 'a' che altera l'originale derridiano, il che si era tentato di rendere con la forma – purtroppo fragorosamente “udibile” – *differanza*. Il fatto che Derrida affidasse la disseminazione di senso ad una 'a' non era certo circostanza casuale, anzi rispondeva a una vasta serie di motivazioni: prima fra tutte, riportare la desinenza a quella forma *-anza* che indica l'originarsi di un evento empirico. Era poi sostanziale il fatto che la forma A ricordasse una punta, una picca capace di praticare un foro di senso all'interno del concetto, rendendolo indecidibile alla coscienza. Per finire, la 'a' è la prima lettera di ogni alfabeto: essa occupa un ruolo fondamentale, arcaico ed arcontico, nella storia delle lingue lineari, essendone forse la rappresentante privilegiata (non a caso compare per prima, come lettera, parola e concetto, nel vocabolo '*alfabeto*'). Essa è inoltre la prima lettera dell'alfabeto ebraico, dove costituisce però una consonante muta, che acquisisce di volta in volta il suono del segno vocalico che le si affianca: tutto si complica nella storia del segno 'a', persino i suoni 'a' ed 'e', connessi come i due bracci di una croce. Questa storia di *différance* – storia *par excellence*, storia della Storia – si rappresenta dunque piuttosto bene nel dittongo latino 'æ'. Nella storia dello *aleph* si riassume e riunisce pertanto la storia stessa della scrittura, la storia della lingua, la storia dell'alfabeto, quindi la storia della razionalità, della logica, della filosofia, dell'economia e della Storia tout court: l'*aleph* inscritto nella *différance* è, se vogliamo, il luogo da cui la Storia, in quanto grafia, prende a disseminarsi. Dunque, per estensione, la 'a' rappresenta il dato primo della Storia (perlomeno se accettiamo il luogo comune per cui la *Preistoria* ha termine con la nascita della scrittura), di cui si fa metonimia fondamentale. Ultimo fatto degno di nota: l'*alpha* si incide da sempre, nelle parole di origine greca e davanti ad esse, come impossibilità radicale, come segno di privazione: dunque nel nostro caso esso evoca o preconizza in qualche modo una certa impossibilità radicale del dono. Ritorneremo insistentemente su questo punto, per ora solamente annunciato: ritorneremo a posizionarci su questo “punto di dono” (assenza di dono), su questo scomodo cuneo puntuto che traccia fori di senso nel concetto stesso del dono, attraverso l'idea della *différance*. Puntuto come le corna di quel bue la cui testa, secondo alcuni linguisti, sarebbe *simboleggiata* nelle forme del segno 'A' [cfr. David Sacks, *Letter Perfect: The Marvellous History of Our Alphabet from A to Z*, Broadway Books, New York, 2004]: dal pittogramma , che rappresenta l'immagine stilizzata del bue, difatti, pare discendano tanto il nome quanto la grafia dello *aleph*, 'א' ('*alephim*' in ebraico significa 'buoi', il che risponderebbe alla regola dei linguaggi semitici di nominare le lettere dell'alfabeto attraverso le iniziali del nome di più largo uso costruito su di esse; analogamente, 'alp' è la pronuncia del geroglifico egizio raffigurante la testa del bue). Stando a una simile interpretazione, la storia della grafia, dell'alfabeto, del linguaggio e

sfera del sé, del proprio, verso l'altro. La *différance* è ciò che inaugura un *altro* (modo del) dono:

Egli si pietrifica [*méduse*] da sé. Ben fatto. Lo si dichiara, lo si conosce come generoso, distaccato, scialacquatore. Non tiene niente per sé. Né i beni. Né, soprattutto, le opere. Ma queste godono già della perpetua concessione [...], rendono o fanno rendere i diritti d'autore.

Si fa dono [*cadeau*]. Presente infinito [*présent infini*].

dell'uomo occidentale (in quanto *lògon èkhon*) si svolgerebbe come serie ciclica di ribaltamenti e rivoluzioni, secondo il movimento orario di un segno/simbolo che forse, un giorno, finirà col tornare alla posizione d'origine, completando il proprio viaggio di ritorno: da \forall (\aleph /aleph ebraico), a \aleph (aleph fenicio, da cui α /alpha minuscolo), ad \mathbf{A} (alpha maiuscolo e 'a' maiuscola del nostro alfabeto), e così via. Al termine di questa odissea, alla fine di questo *nòstos* circolare non vi sarebbe un τ (*tav*), né un Ω (omega), né una z (zeta), bensì, nuovamente, una 'A'. Fuor di metafora: il tempo, laddove esperito come eterno ritorno, diviene un percorso che si snoda *da a ad a*, un percorso il cui principio coincide con il confine ultimo, con la soglia, con l'ora estrema o, piuttosto, con l'"ora" estremo: il 'nyn' che Aristotele definisce come *oros*, *stigma* (l'essenza stessa del tempo), lo 'Jetzt' che Hegel definisce come 'Grenze', punto (o punta?) limite [cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., nota 30 del capitolo sesto, pp. 536-538: «Il primato conferito all'"ora" livellato spiega perché anche la determinazione hegeliana del tempo non si discosti dalla *linea* della comprensione *volgare* del tempo e quindi anche dalla concezione tradizionale del tempo. Infatti è possibile far vedere che il concetto di tempo in Hegel è ricavato *direttamente* dalla *Fisica* di Aristotele [...]». Sulla critica della puntualità, si veda J. Derrida, *Ousia e grammè, Note sur un note de Sein und Zeit*, in *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, in particolare pp. 87-92].

Per tutto quanto detto, allora, la 'a' che si iscrive nella *différance* non dovrebbe mai cadere, poiché essa, con il suo silenzio, ci dice tutto questo e molto di più. Essa ci narra, da ultimo, di un dono che, in quanto si dà nel tempo, rischia (o forse non può affatto evitare) di venire risucchiato nell'abisso senza fine dell'eterno ritorno: il serpente "auto-divorantesi" del dare-avere, l'Oroboro (il cui nome deriva infatti da *oros*) che fonda come tale il principio economico dello scambio circolante (*do ut des*), essendone a sua volta fondato. Il senso di questa 'a' in *différance*, insomma, si spiegherebbe nel suo (essere) apparenza inapparente, proprio come (è) il dono, proprio come (è) il tempo: «Tuttavia, non c'è tempo senza moto. È qui che Aristotele lega il tempo all'*esperienza* o all'*apparire* [...]. Se il tempo non è il moto, non possiamo tuttavia farne esperienza che sentendo e determinando un cambiamento o un moto» [Ivi, pp. 92-93]. Così, allo stesso modo in cui la 'a' in *différance* è effrazione del *concetto*, «un dono potrebbe essere possibile solo nell'istante in cui un'effrazione avrà avuto luogo nel circolo: nell'istante in cui ogni circolazione sarà stata interrotta e *nella condizione* di questo istante» [J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 11]. Spezzare il circolo economico attraverso il dono significa dunque spezzare la percezione di un tempo pensato come eterno ritorno, liberando la possibilità dell'evento (di dono) nel *qui ed ora* in cui l'altro fa la sua comparsa: sopraggiungendo, sempre imprevisto, a perturbare ogni ordine prestabilito,

Non tiene niente per sé, né i beni, né le opere, né se stesso: nessun possesso assoluto come essere-presso-di-sé. Non ha luogo¹³⁷.

Dopo un simile strappo di principio, la fenomenologia non poteva sussistere – certo, non per Jacques Derrida – nella forma in cui Husserl l’aveva intesa; non per questo i suoi insegnamenti e, soprattutto, gli interrogativi da essa sollevati meritavano di essere gettati alle ortiche, tutt’altro. Ed è proprio in tale prospettiva che i lavori di Derrida devono essere compresi: come il tentativo indefesso di dare risposta, se ce n’è, alle questioni inevase della fenomenologia, nella fattispecie, quelle evocate dai nomi del tempo e dell’altro.

Nella misura in cui il concetto di esperienza [...] resta guidato dal tema della presenza, esso partecipa al movimento di riduzione della traccia. Il Presente Vivente è la forma universale ed assoluta dell’esperienza trascendentale cui Husserl ci rimanda [...] Nella temporalizzazione originaria e nel movimento del rapporto all’altro, come effettivamente li descrive Husserl, la non-presentazione o la de-presentazione è altrettanto «originaria» della presentazione. *Per questo un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridursi*¹³⁸.

proprio come la ‘a’ nella *différence*.

¹³⁷ J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas – Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006, pp. 230-231.

¹³⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 93. Il termine ‘esperienza’ va inteso qui nel senso etimologico di attraversamento, “passaggio da parte a parte”: esso deriva infatti da quel verbo greco *peirô* cui si collegano tanto il *pôros* dell’aporia quanto il *pêras*, limite, sinonimo di *ôros* (cfr. nota 136). In tal senso, si può parafrasare il passo di Derrida nel modo che segue: l’*epoché*, ovvero l’atto di stigmatizzazione del tempo vissuto, è inefficace nella misura in cui resta guidata dall’idea di presenza, obliando così il movimento della traccia, della *différance*. Quest’ultimo non può essere ridotto a quel concetto di puntualità del presente che, quanto all’esperienza del tempo vissuto, opera indistintamente nei sistemi di Aristotele, di Hegel, di Husserl e persino di Heidegger. L’idea di punto o *stigmê* temporale implica infatti come tale l’idea di una simultaneità possibile, di un *simul* che invece il movimento paradossale della traccia, in quanto *différance*, nega in linea di principio. E tuttavia, già nel movimento di rapporto all’altro così come lo descrive Husserl, presenza ed assenza, presentazione e non-presentazione sarebbero co-originari. Si noti che Derrida adotta qui il termine heideggeriano ‘de-presentazione’ (*Entgegenwärtigung*), che in *Essere e tempo* indica la forma che assume il presente autentico, in quanto attimo (*Augenblick*) rispetto alla presentazione come presente inautentico, stigmatizzato nell’istante, nell’ora, nello *Jetzt*. Il presente autentico consisterebbe cioè nella fuoriuscita dalla presenza istantanea e “utilizzante”, e nella

Secondo Derrida, già per l'impensato della fenomenologia trascendentale la chiave risiederebbe *nell'altro*, giacché soltanto attraverso il rapporto con esso si può liberare il movimento di temporalizzazione originaria che, in effetti, agisce come traccia e *differenza*, vale a dire come presenza già intaccata, alterata, *adulterata*. Alla luce di ciò – adottiamo qui provocatoriamente, per mostrare come sia difficile distaccarsene, il vocabolario più consono alla nostra tradizione metafisica – non può non risultare chiaro che il fatto stesso di sottoporre a decostruzione una serie di nozioni squisitamente etico-politiche rappresenta, in realtà, il tentativo di offrire una risposta, per quanto sempre provvisoria e perfettibile, alla questione fenomenologica dell'alterità¹³⁹.

L'altro, sia in quanto altro-soggetto (*autrui*, altri) sia, più in generale, in quanto *non-idem*, inter-viene nel flusso esistenziale e coscienziale dell'*ego*, cioè nel suo tempo vissuto, alterandone la “corrente identitaria” alla radice, ma proprio così rendendo possibile il suo stesso auto-riconoscimento in termini di essere-identico, *idem*. Se l'*alter* non facesse *in effetti* la propria irruzione nel flusso

corrispondente entrata nell'*attimo*, ove l'altro (*Dasein*) fa la sua comparsa come evento (*Ereignis*) che richiede un prendersi-cura non utilizzante. Il contesto della citazione non permette di escludere che Derrida utilizzi qui il termine “de-presentazione” proprio nel senso di Heidegger, nonostante il «valore di proprietà e di autenticità originale» che esso veicola sia stato, dal nostro autore, ripetutamente ed «esplicitamente criticato» [J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 67]. D'altra parte, afferma Derrida, de-presentazione (come forma autentica del darsi del fenomeno) e presentazione (come semplice apparenza, *Blosse Erscheinung*, del suo esser presente) sarebbero co-originarie, il che non fa che annullare, nel movimento di implicazione dei contrari, qualsiasi carattere di purezza originaria contenuto nell'idea di *Entgegenwärtigung*.

¹³⁹ Seppure distinte, responsabilità, ospitalità, dono, perdono, giustizia, testimonianza, amicizia e democrazia sono, nella prospettiva di Derrida, tutte “nozioni-non-nozioni”, ovvero indecidibili vincolati a una sorta di *double bind* costitutivo. Pertanto, esse restano distinte soltanto *all'apparenza*, laddove invero sono intimamente connesse, anzi equivalenti, poiché rispondono allo stesso tipo di legge paradossale. All'indagine di simili questioni e delle aporie logiche che ne derivano Derrida ha dedicato tutto l'ultimo ventennio della propria ricerca, a partire dall'aula di boulevard Raspail in cui si teneva l'affollatissimo seminario del mercoledì presso l'*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*.

omogeneo dell'identico, apportandovi seppur minime alterazioni, nulla avverrebbe, nessun evento si produrrebbe in senso stretto, poiché nessuna modificazione nella struttura indifferente dell'identità avrebbe a rendersi manifesta, dunque conoscibile¹⁴⁰.

Lo stesso Husserl riconosce che qualsiasi fatto empirico, come ad esempio il propagarsi di un suono (si immagini il sordo rintoccare di una campana suonata a morto nel piatto silenzio di un deserto

¹⁴⁰ L'analisi dei fenomeni di assuefazione – si prenda il termine nel suo senso più generale – possono essere utili per meglio illustrare quanto detto sinora. Se ad esempio si è sottoposti in modo continuativo allo stimolo di una medesima frequenza acustica, dopo un periodo piuttosto lungo di esposizione il suono prodotto da tale oscillazione di frequenza *sembra* quasi scomparire all'orecchio. Non che esso divenga, in assoluto, inudibile: la sua natura certo non cambia. Piuttosto, esso smette di essere percepito come tale dal soggetto, il quale sviluppa nei suoi confronti una sorta di insensibilità, un meccanismo di auto-protezione che deriva, appunto, da quel fenomeno che si chiama 'assuefazione': l'adattamento di un organismo ad un *phàrmakon* che, se fruito in misura eccessiva, smette di produrre alcun effetto. Il paradosso è che il medesimo suono torna ad essere pienamente percepito nel momento *stesso* in cui subisce un'interruzione seppur breve: nel momento in cui manca. Analogamente, si può immaginare di fissare in maniera prolungata un enorme schermo monocromatico, il quale occupi tutto il nostro campo visivo. Il colore proiettato, diciamo ad esempio il bianco, risulta dopo qualche minuto *inapparente*: smette cioè di apparire in quanto bianco, cessa di *avvenire*, di *prodursi in termini di "evento"*. Esso, con ciò, diviene *normativo*: diviene *norma (dell'identico)*. Immaginiamo, però, che la piatta monocromia dello schermo venga improvvisamente interrotta, anche per pochi istanti, da un'*interferenza di altro colore* che si fa *improvvisamente e imprevedibilmente* visibile. Scomparsa, infine, l'interferenza, *riappare* il bianco di base, nuovamente percettibile e manifesto in quanto tale, proprio sulla base del contrasto prodottosi con l'altro colore. Gli esempi qui riportati riportano alla mente quel modo di affidare la spiegazione scientifica ad immagini paradossali che è tipico, oggi, della filosofia analitica. In realtà, il ricorso all'immaginario figurativo del *mythos* ha rivestito da sempre un'importanza centrale per la filosofia in genere (si pensi alle evocative similitudini di Eraclito, o ai miti narrati da Socrate e Platone per illustrare la teoria delle idee): solo negli ultimi secoli tale pratica è stata del tutto screditata, per via del suo apparire semplicistica, riduttiva, anti-scientifica; per via del suo essere "leggera", per via del suo *contrapporsi al peso specifico del pensiero pensante*. Sta di fatto che, alle volte, un'immagine, per quanto banale o imperfetta, è in grado di veicolare un dato contenuto in maniera nettamente migliore delle parole. La forma si fa in tal caso, attraverso di essa, piena sostanza. Ma non è questo il punto. Tali esempi servivano a mostrare che senza il lavoro dell'altro, senza la sua *collaborazione*, senza la sua *intersezione o intromissione* entro lo spazio esistenziale "privato" *dello stesso*, entro il flusso della sua coscienza, *l'ego-idem* neppure apparirebbe a se stesso come tale. La (percezione della) identità è infatti resa possibile unicamente dall'*irruzione dell'altro* che, *interrompendo il flusso invariato dell'omogeneo* permette, come *per contrasto*, allo stesso di riconoscersi, di *fare corpo con sé*. Si pensi all'istante in cui un infante viene al mondo: esso si distacca per la prima volta da un corpo *non del tutto proprio* ma nemmeno *non del tutto altrui* e prende a far corpo unicamente con se stesso, grazie al contrasto con quel mondo esterno, altro, alieno che inizia dove finisce *il suo stesso* corpo. Privo di memoria *logica*

villaggio di campagna), si rende percepibile e conoscibile in sé solo in quanto interviene ad alterare una struttura lineare, identica a se stessa, sulla quale risalta ed “appare”, diciamo così, “per contrasto”: da ciò consegue che non soltanto *ipse* e *alter* sono logicamente inseparabili (ogni *alter* è infatti anche *ipse* a se stesso), ma che persino *idem* e *alter* restano co-implicati quanto alla loro condizione di possibilità, esattamente come le due colonne che si erigono su di un foglio scisso, attraversato da un margine frastagliato, invisibile, irrintracciabile, nella medesima pagina di quella *Campana a morto* che è *Glas*. Gesto formale che voleva e doveva essere sostanziale, dandosi ad ascoltare, offrendosi ripetutamente, ipnoticamente all’orecchio.

Questione di risonanza.

Questione di timpano.

E se il timpano è un limite, si dovrebbe forse trattare non tanto di spostare *un certo* limite determinato quanto di lavorare al concetto di limite e al limite del concetto. Di farlo uscire con più colpi (dai suoi gangheri) (di gong) [*gonds*]. Dunque a quale domanda di diritto affidarsi se il limite in generale, e non solamente quello che si crede essere una cosa assai particolare fra altre, il timpano, è strutturalmente obliquo? Se quindi non c’è limite *in generale*? se non c’è forma diritta e regolare del limite? Come

del passato, privo di alcuna concezione del futuro, il suo pianto è l’immagine stessa di un presente perfetto, di un tempo vissuto nell’incapacità di trasgredire i confini della pura immanenza, del *qui ed ora* che lo travolge. Il neonato si trova dunque in uno stato di pura, sebbene irriflessa, coincidenza con sé. In esso il “corpo” psichico confina e coincide esattamente con il corpo fisico. Con l’avvento del linguaggio, con lo sviluppo della memoria, con la messa a punto della facoltà di ritenzione del passato e di proiezione nel futuro, insomma con l’attivazione delle attività simboliche proprie dell’essere umano, il quale attraverso il piano del simbolico può uscire fuori di sé, fuori dei limiti che imprigionano il corpo fisico dell’*ipse* entro la gabbia paradisiaca del qui ed ora (l’Eden dello stato pre-coscienziale, pre-linguistico, pre-simbolico); insomma parallelamente a tutto ciò prende ad estendersi il corpo psichico, che però oltrepasserà di gran lunga i confini di quello fisico. Carl Gustav Jung lo aveva intuito, gli studi socio-comportamentali lo hanno confermato: lo spazio vitale dell’*animale razionale* non coincide con lo spazio materialmente occupato dal suo corpo fisico, a differenza di quanto accade nell’infante (che è, non a caso, *colui che non parla*). Con l’avvento del linguaggio, del *lògos*, con la formazione della coscienza come *temporalità*, si apre dunque per l’essere umano il campo del simbolico. Si apre per lui la possibilità di *uscire fuori di sé*, verso *l’altro da sé*, fuori dalla legge della presenza, verso l’assenza, verso l’assente, nel dominio dell’altro. Con il linguaggio, in altri termini, si apre per l’essere umano la possibilità del dono, il “simbolo stesso del simbolico”, cioè il simbolico in quanto tale.

ogni *limus*, il *limes*, traversa che fa da scorciatoia, significa l'obliquo. Ma si ha a che fare senza posa con l'orecchio, con quest'organo distinto, differenziato, articolato, che produce l'effetto di prossimità, di proprietà assoluta, la cancellazione idealizzante della differenza organica¹⁴¹.

Questa è l'azione della *différance*, questo il movimento peculiare di quel «principio metafisico» con cui Derrida cerca di “rifondare/sfondare” una fenomenologia la cui folle ambizione era di poter essere omnicomprensiva, onnisciente. Questo il gioco (inteso qui come movimento lasco e “sgangherato”) dell'alterità entro i margini, entro i gioghi dell'identità. Refrattario alla presenza, alle prese della coscienza poste in essere dall'*ego* trascendentale, l'altro frustra ogni ambizione di conoscenza ultima e definitiva: giacché esso *non si dà mai* in forma pura. Eppure, esso è altrettanto attivo nella costituzione delle strutture profonde dello *stesso*, il quale è, in quanto tale, già essenzialmente spurio.

Nella sovrapposizione, intersezione e giustapposizione differente di piani solo *apparentemente* contrapposti, la stessa opposizione logica di identità e alterità finisce allora col cancellarsi, o quantomeno col farsi sfumata, evanescente come una traccia, come un'impronta lasciata su di un arenile frustato dalle onde. L'azione della *différance* sull'impalcatura dell'epistemologia classica produce quindi effetti ben più complessi di quelli di una logica binario-contrastiva come quella che consente di ridurre, ad esempio, la variegata opera scritta di un filosofo in due filoni nettamente distinti. Tali effetti, scrive Derrida,

Non si ritorcono soltanto su se stessi mediante una sorta di auto-affezione priva di apertura, bensì anche si propagano a catena su tutto l'insieme pratico e teorico di un testo, in maniera sempre differente. Lo dico qui di passaggio: la parola “rilevata”, nella frase che Lei citava, non ha, a causa del suo contesto, il senso tecnico che le riservo quando devo tradurre e interpretare l'*Aufhebung* hegeliana. Se si potesse dare una definizione della

¹⁴¹ J. Derrida, *Tympan* (tr. it. *Timpano*), in *Margini – della filosofia*, cit., pp. 12-13.

dif-ferenza, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del rilevamento hegeliano *ovunque* esso operi.

La posta in gioco, qui, è enorme. E, beninteso, intendo l'*Aufhebung* hegeliana nel modo in cui l'interpreta un certo discorso hegeliano, perché è chiaro che il doppio senso di *Aufhebung* potrebbe scriversi diversamente. Donde la sua affinità con tutte le operazioni che vengono condotte *contro* la speculazione dialettica di Hegel. Ciò che mi premeva [...] è nello stesso tempo un'"economia generale" e una sorta di *strategia generale della decostruzione*. Questa dovrebbe evitare di *neutralizzare* semplicemente le opposizioni binarie della metafisica e insieme di *rimanere* semplicemente, confermandolo, entro il campo chiuso di quelle opposizioni¹⁴².

La prospettiva aperta da Derrida ci aiuta quindi a comprendere che se la realtà si offre ai sensi nella forma di una serie molteplice di coppie oppostive dai caratteri infine coincidenti, ciò, come insegna Eraclito, non accade perché essa sia effettivamente organizzata in tal modo, ma perché il primo *abbaglio* della coscienza – la cui luce non si limita a rendere il mondo visibile – è proprio quello che porta ad incasellare ogni fenomeno entro una griglia concettuale di natura dualista: in tal senso, l'atteggiamento decostruttivo potrebbe essere compreso come l'aggiornamento filosofico occidentale di molte scuole di sapienza orientale. Nella stessa prospettiva, la struttura formale/sostanziale di un'opera come *Glas* verrebbe a *de-lineararsi* (per giocare qui sul tentativo derridiano di mettere in crisi, con la pagina frastagliata di quel testo, la capacità disgiuntiva della linea retta) come l'espressione verticale – e forse monumentale – di quel simbolo di unità e complicazione che è il *Tao*, cerchio attraversato da un confine ricurvo, il quale separa fra loro due metà che pure rientrano l'una nello spazio dell'altra, ed il cui differente principio dimora corrispettivamente in entrambe.

Attraverso il cuneo che compare nel nuovo conio di *différance*, pertanto, Derrida ci sprona e ci pungola, affinché ci si proietti oltre l'orizzonte di quel dualismo metafisico su cui, da *un certo* Platone in avanti, la filosofia, in quanto manifestazione di un atteggiamento

¹⁴² J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 51-52.

intellettuale tipico e forse esclusivo dell'Occidente, si è ossessivamente ostinata ad assestarsi.

Proprio per questo Jacques Derrida non cessa un solo attimo di ricordare, lungo il corso di *Donner la mort*, che *tout autre est tout autre*: è sufficiente la variazione di un solo dettaglio, nel gioco della *différance*, perché l'alterazione che ne deriva sia radicale.

“Tout autre est tout autre”: la posta in gioco sembra scossa dal tremore di questa formula. Essa resta troppo economica, senza dubbio, troppo ellittica e perciò, come ogni formula isolata, trasmissibile fuori dal suo contesto, molto simile al linguaggio cifrato di una parola d'ordine. [...] Questa formula, *“tout autre est tout autre”*, non è anzitutto una tautologia? Non vuol dire niente che già non si sappia, se perlomeno in essa si intende la sola riproduzione del soggetto nel predicato [...]. Ma una volta che chiediamo, con il supplemento di qualche segno contestuale, di discernere tra le due funzioni grammaticali e tra i due sensi di quella che sembra essere la stessa parola *“tout”*, si deve arrivare a distinguere tra i due *“altri”*: [...] si esce allora dalla tautologia, si annuncia *l'eterologia radicale, la proposizione stessa dell'eterologia più irriducibile* [corsivi miei, P.M.]¹⁴³.

L'altro non è soltanto, dualisticamente e banalmente, l'opposto dell'Uno, dell'Io, dell'*Idem* e, in generale, dell'identico. Piuttosto, *ogni* altro è *tutt'altro*, ossia «assolutamente» altro. E tuttavia questa parola 'assolutamente' – che lo stesso Derrida utilizza –, in quanto richiama l'idea di una radicale separatezza non sembra del tutto adeguata per descrivere il complesso statuto di una tale alterità. Ognuno, viene infatti voglia di dire, è già in principio *tutt'altro*, ossia attraversato in sé dall'alterità, nella misura in cui è l'*alter* a “definire senza fine” l'ipseità dell'*ego*, a delinearne la forma *di volta in volta* attuale. La differenza, in quanto esito provvisorio di una *différance* sempre in atto, è per Derrida «la formazione della forma [...], l'essere impresso dell'impronta»¹⁴⁴; e l'io è questa forma, questa differenza, questo essere impresso dell'impronta attraverso il peso

¹⁴³ J. Derrida, *Donare la morte*, cit. [dalla versione apparsa in «Aut Aut» nn. 287-288, 1998], pp. 113-114.

¹⁴⁴ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 94.

dell'altro, attraverso il passaggio dell'altro, di *ogni altro*, su di sé. “*Io è un altro*” significa allora che l'*ego* è una variabile risultante da tutto l'insieme di tracce che l'*alter* lascia, passandovi senza sosta, sul terreno dello stesso. Tracce che come si imprimono prendono a scomparire, ad esser dimenticate, a farsi inconoscibili. La traccia, infatti, non può essere colta nella forma di un dato di conoscenza, non può darsi o presentarsi come tale alla coscienza; non si può operare una riduzione fenomenologica di essa, poiché «una scienza della differenza stessa nella sua operazione *non può darsi*», e la differenza altro non è che «*la traccia (pura)*»¹⁴⁵.

Questione dell'io: “chi sono?”, non più nel senso di “chi sono io”, ma di “chi è ‘io’”? Chi può dire “chi”? Che cos'è l'“io” e che cosa diventa la responsabilità quando in segreto trema l'identità dell'“io”¹⁴⁶?

Le infinite derive di un simile pensiero dell'altro non possono che rimanere saldamente connesse con il pensiero “iper-fenomenologico” di quella irriducibile differenza che da sempre, con Emmanuel Lévinas, al di là di Husserl e Heidegger, Jacques Derrida si è sforzato di portare avanti. E tutte le questioni etiche che sono pur innegabilmente venute in primo piano nel corso degli anni fra le pagine dei testi della decostruzione possono davvero essere ricomprese come differenti espressioni di una medesima «fenomenologia impossibile»: così Pier Aldo Rovatti definisce il

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 120. Si tenga presente che questo genere di questioni andava a inserirsi nel mosaico di un *esprit* largamente diffuso nella Francia del secolo scorso: si pensi non solo a Lévinas e Lacan, ma anche a Foucault, Deleuze, Lyotard e a tutti gli esponenti di un certo pensiero post-strutturalista. Si pensi anche a Paul Ricœur, al suo testo *Sé come un altro*, al suo intento di dare sostanza e significato filosofici alla solo apparentemente paradossale affermazione di Arthur Rimbaud «*je est un autre*»: tutto, nella Francia della seconda metà del Novecento, lavorava nel senso di una rimessa in discussione radicale del problema della soggettività, e dunque, necessariamente, anche dell'alterità [Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993].

lavoro ultra-critico cui Derrida sottopone il dono¹⁴⁷, un fenomeno, ricordiamolo, che chiama in causa sin da principio i temi del tempo, dell'altro, e di un certo «eterno ritornare» a se stesso dell'uguale, costretto a circolare nei vincoli di un'economia che è, in quanto tale, legge del proprio, della *propriété*.

2. *La semantica della donazione nella fenomenologia*

Entro un simile orizzonte di pensiero, il plesso concettuale richiamato dalla parola "dono" viene a occupare una posizione rilevante per una vasta serie di ragioni. Infatti, sebbene il primo volume monografico dedicato da Derrida a «un insieme di questioni che si organizzavano *da molto tempo* attorno a quella del dono» apparisse soltanto all'inizio degli anni novanta, esso rappresentava il tentativo di dare «formalizzazione esplicita» ad un percorso intrapreso almeno quindici anni prima, a partire da un ciclo di conferenze tenute all'*École Normale Supérieure* di Parigi nell'A.A. 1977-1978.

Come Derrida stesso precisa, la questione del dono, lungi dall'essersi presentata tardivamente alla sua attenzione, vi si era «imposta da molto tempo», e d'una maniera pressoché irrecusabile: le conferenze riunite in *Donner le temps* costituiscono sotto questo profilo una tappa già «intermedia, un momento di passaggio» nell'interrogazione del dono.

Era possibile una formalizzazione esplicita di questo tema? Quale poteva esserne il limite? La problematica del dono, quale mi si era fino a quel momento annunciata o imposta, trovava dunque lì, proprio al limite della sua formalizzazione, una sorta di tappa intermedia, un momento di

¹⁴⁷ Cfr. P.A. Rovatti, *Cercare mezzodì alle quattordici*, premessa all'edizione italiana di *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. XI.

passaggio. Le premesse di quel seminario non pubblicato rimanevano implicate, in un modo o nell'altro, nei lavori successivi, che furono tutti votati, se così si può dire, alla questione del dono, sia che essa si dichiarasse con il suo nome, come è accaduto molto spesso, o attraverso i motivi indissociabili della speculazione, della destinazione o della promessa, del sacrificio, del “sì”, o dell'affermazione originaria, dell'evento, dell'invenzione, della venuta o del “vieni”¹⁴⁸.

Se il seminario all'ENS fu il luogo in cui una questione da tempo «annunciata» stava trovando una prima, provvisoria formalizzazione, è vero altresì che quella stessa questione avrebbe lungamente continuato ad interrogare il pensiero di Jacques Derrida, seppur presentandosi “sotto mentite spoglie” – dando per scontato, naturalmente, che si sia disposti a dargli credito, laddove afferma, alla sua maniera un po' iperbolica, che i successivi lavori furono «*tutti votati* alla questione del dono».

Azzardiamo dunque un'ipotesi altrettanto iperbolica, sulla base di quanto si è mostrato sinora: se un filo conduttore c'è, e percorre trasversalmente tutta l'opera di Derrida come una traccia nascosta, lo si può individuare proprio nel tema del dono. Questo filo si tende infatti come una fune fra due vette estreme e antistanti: annodato per un capo alla questione nietzscheana della morale del debito, e per l'altro al tema di una certa, fondamentale struttura di donazione alla cui indagine la filosofia, se intesa come fenomenologia, non può sottrarsi. Avanti e indietro, incessantemente, lungo questa fune sovrastante i più vertiginosi baratri dell'essenza umana, Derrida effettua il suo rischioso percorso di riflessione. Si comprende, allora, perché Derrida, urtando forse un certo senso comune, potesse affermare, già nel 1991, che la problematica del dono gli si era

¹⁴⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 1. Sarebbe utile riportare qui nella loro interezza le due note che Derrida inserisce in questo passo, segnalando all'interno di esse tutti i luoghi in cui la questione del dono si era, in qualche maniera, già presentata, più o meno esplicitamente, all'interno della sua riflessione. L'estensione delle note suddette ci impedisce tuttavia di riportarle per esteso, pertanto ci limitiamo a rimandare ad esse: nell'edizione italiana, note 1 e 2 di *Avvertenza*, p. 171.

imposta da lungo tempo: proprio in virtù della sua capacità di tenere assieme tutta una serie di altre questioni, come se con il nome ‘dono’ fosse possibile evocare al *tempo stesso* anche *altro*.

In effetti, come abbiamo già avuto modo di vedere, *il dono si presta* ad essere analizzato sotto innumerevoli punti di vista: antropologico, teologico, sociologico, economico, filosofico, poetico, letterario. Poiché in questo polimorfismo irriducibile consiste la complessa natura di tale fenomeno, per Derrida era importante tenere e rendere conto (sempre che si possa rendere conto di un dono – è quanto vorremmo capire) di ognuno degli aspetti suddetti. Tutto ciò contribuisce ovviamente a rendere molto intricata la trattazione delle questioni presentate in *Donare il tempo*: nel groviglio del dono, infatti, tutto si complica, ma proprio in grazia di ciò si può affermare che esso riveste un ruolo privilegiato nel disegno complessivo – oggi, a posteriori, appena visibile – del lavoro filosofico di questo autore. Pertanto, se non si può negare che Marcel Mauss rappresenti, con il suo *Essai*, uno dei riferimenti capitali di *Donner le temps*, si può tuttavia affermare con una certa sicurezza che non era questa la via per cui la questione si era “annunciata” a Derrida – di certo non era l’unica: la sua «nodale»¹⁴⁹ problematicità doveva infatti essergli apparsa proprio nel confronto con quella fenomenologia che, per la sua riflessione, rappresentava un punto di partenza e un riferimento costante. Non per niente, quasi subito il testo di *Donner le temps* “si attacca” alla lettera di *Sein und Zeit* e a una serie di temi che Heidegger aveva ereditato dalla lezione husserliana: in che modo gli oggetti *si presentano* alla coscienza del soggetto? in che modo vi si “presenta” ciò che, come il tempo, non è propriamente né un oggetto né un ente? in che modo possiamo dire, del tempo, che esso è (un) “presente”? in che modo il

¹⁴⁹ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 10.

tempo *si dà* a pensare? Torniamo su un già citato passo di *Donner le temps*:

Il rapporto del dono con il “presente”, in tutti i sensi di questo termine, con la presenza stessa del presente, costituirà uno dei nodi essenziali nell'intreccio di questo discorso, nel suo *Geflecht*, nel nodo di questo *Geflecht*, di cui Heidegger dice precisamente che il circolo è solo una figura o un caso particolare, una possibilità inscritta. Che si chiami un dono un presente, che “donare” si dica anche “fare (un) presente”, [...] non sarà per noi solo un indizio verbale, un caso fortunato o un azzardo linguistico¹⁵⁰.

Simili osservazioni non potrebbero essere comprese se non mantenendo sullo sfondo quello Husserl secondo il quale «in linea generale il presentare (*Präsentieren*) non costituisce un essere veramente presente (*wahrhaftes Gegenwärtigsein*), ma soltanto un apparire come presente (*gegenwärtig Erscheinen*)»¹⁵¹. Esse, anzi, trovano il loro senso al cuore stesso della riflessione fenomenologica, il cui sentiero si era bruscamente interrotto proprio nel punto in cui Husserl aveva finalmente sentito di dover prendere in carico le questioni dell'alterità e della temporalità intersoggettiva, ed il loro ruolo centrale nella costituzione delle strutture della soggettività trascendentale.

Da un'analogia prospettiva prende le mosse Jean-Luc Marion: egli, giocando sull'ambiguità del verbo *geben* (che, come il francese ‘*donner*’, significa sia “dare” che “donare”), propone di tradurre la nozione husserliana di *Gegebenheit* (datità/*donée*) con il termine “donazione”. Secondo lui, infatti, nel tema della *Gegebenheit* consiste «la posta in gioco della semantica della donazione nella fenomenologia», concetto di cui Husserl «aveva realizzato l'ampliamento» per poi «lasciare non interrogato»¹⁵². Per Marion come per Derrida, cioè, Husserl era giunto nei suoi testi ad

¹⁵⁰ Ivi, p. 11.

¹⁵¹ E. Husserl, *Ricerche Logiche – Volume secondo*, cit., p. 417.

¹⁵² J.-L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, puf, Paris 1989, p. 62.

annunciare una serie di questioni che, tuttavia, non si preoccupò di formalizzare in maniera altrettanto compiuta: prima fra tutte quella di una struttura di donazione che costituirebbe l'orizzonte «più originario» del rapporto conoscitivo fra soggetto e mondo. Nell'ottica di Marion la donazione sembra quindi occupare il ruolo di «quella *sorta* di principio o presupposto metafisico» di cui, a detta di Derrida, la fenomenologia husserliana difettava.

È senza dubbio qui che sorge la questione alla quale Husserl non poteva rispondere, perché non l'ha forse mai considerata come un'autentica questione: che cosa dunque si dona? Non solo: 'che cos'è ciò che si dona?', ma, più essenzialmente: 'che cosa significa donare, che cosa si gioca dunque nel fatto che tutto sia donato, come pensare che *tutto ciò che è sia solo in quanto è donato* [corsivi miei, P.M.]¹⁵³?

La questione, a dispetto di quanto il passo faccia credere, non si riduce a porre un problema di ordine ontico: non si limita, cioè, a vedere nel tema della *Gegebenheit* «un sostituto della creazione (nella sua accezione teologica), nonostante talvolta sia stata privilegiata proprio questa accezione»¹⁵⁴. In effetti, con la nozione di *donation* Marion intende piuttosto riferirsi al problema strettamente fenomenologico che investe un certo «stile della fenomenalizzazione [del dato] in quanto dato, e cioè della sua *donnéité* (*Gegebenheit*)»¹⁵⁵.

Si tratta di interrogarsi sul modo di essere, o meglio di manifestazione (precisamente non il modo di essere) di certi fenomeni. Infatti, il principio – a presupporre che ce ne sia uno – che tutto ciò che si manifesta, innanzitutto debba darsi (anche se tutto ciò che si dà, in ogni caso, non si

¹⁵³ *Ibidem.*

¹⁵⁴ J.-L. Marion, *Ce qui se donne et ce qui ne se donne pas*, tr. it. *Quel che si dona e quel che non si dona. Heidegger e le origini della Gegebenheit secondo Husserl, Meinong, e Natorp*, testo di una conferenza tenuta il giorno 8 gennaio 2008 presso il Centro di Studi italo-francesi di Roma, nell'ambito del convegno *Che cosa significa donare*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre. Atti in corso di pubblicazione (cit., p. 2 del testo distribuito al convegno).

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 1.

manifesta senza alcun resto), implica che ci si interroghi sulla donazione come modo della fenomenalità, come un commento (*Wie*) del fenomeno¹⁵⁶.

Interrogarsi, come fa Marion, sulla possibilità che «tutto ciò che è sia solo in quanto donato» equivale, né più né meno, a riprendere la questione fenomenologica da dove Husserl l'aveva lasciata in sospeso e da dove Heidegger l'aveva raccolta, per liberarla dai limiti rispettivamente evidenziati da quei due orizzonti: la questione dell'oggettualità, da una parte, quella dell'essere, dall'altra.

Non abbiamo dunque, in ciò che segue, che un tema; se il fenomeno si definisce come ciò che *si mostra* in sé e per sé (Heidegger), anziché lasciarsi costituire (Husserl), tale *sé* non può attestarsi che nella misura in cui il fenomeno anzitutto *si dà/dona* [*se donne*]. Se si evita di risalire a ciò per cui il fenomeno si dà/dona, non è più possibile concepire che esso possa mostrarsi. E di fatto, il pensiero che non rende giustizia al dato/donato resta per la maggior parte del tempo e di primo acchito incapace di ricevere numerosi fenomeni, per il fatto che essi sono – dei dati/donati che si mostrano¹⁵⁷.

Marion coniuga in tal modo il tema della *Gegebenheit* con il motivo heideggeriano dell'*Ereignis*: per Heidegger questo è l'ultimo nome dell'essere che, come evento, si dona (*es gibt*) e abban-dona dinanzi all'ente con un duplice movimento di avvicinamento e ritrazione. Mentre l'ente è (*ist*), l'essere c'è (*es gibt*, letteralmente “esso dà”): infatti dell'essere non si può dire che “è”, perché ciò significherebbe ridursi a considerarlo unicamente nella dimensione della presenza. Pertanto, dell'essere si dice che “si dà”. Il soggetto di questo darsi/ritrarsi è descritto da Heidegger in *Zeit und Sein* come evento, *Ereignis*¹⁵⁸. Già in *Sein und Zeit*, dell'essere come del tempo

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Quadrige/puf, Paris 1997 (2005, terza edizione corretta), p. 9 (traduzione modificata); tr. it. *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

¹⁵⁸ Si legge in *Donare il tempo*: «Questa parola *Ereignis*, che significa correntemente evento, fa segno verso un pensiero dell'appropriazione o della deappropriazione che non può essere senza rapporto con quello del dono [...]. Ed è nel corso di questo movimento che l'essere (*Sein*), che non è, che non esiste come essente presente, si annuncia a partire

Heidegger affermava semplicemente «c'è» (*es gibt das Sein, es gibt die Zeit*; c'è l'essere, c'è il tempo; *il y a l'être, il y a le temps*)¹⁵⁹:

L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'Esserci, nel «c'è». [...] L'Esserci, prendendo cura, *impiega* il tempo che «c'è» e col quale *si* calcola¹⁶⁰.

Negli apparati critici di *Essere e tempo* Pietro Chiodi evidenzia che l'interpretazione dello *es gibt* nel significato letterale di “dare” (*geben*) non era ancora stata esplicitata in quel testo. Nondimeno, lo spostamento heideggeriano verso il ‘*geben*’ dello *es gibt*, compiutosi in *Zeit und Sein*, non fece che dispiegare, secondo Marion, «una possibilità già inscritta nella fenomenologia», possibilità di cui Heidegger non poteva non aver tenuto conto sin dai tempi di *Essere e tempo*¹⁶¹.

Il punto saliente della questione sollevata da Marion, almeno per quel che attiene alle tematiche di cui ci occupiamo presentemente, consiste nel fatto che questa nuova fenomenologia, muovendo dalla «riduzione della fenomenalità alla donazione, perviene a descrivere certi fenomeni eccezionali, che la metafisica e la fenomenologia anteriore ignoravano o escludevano»¹⁶². Tali sono i fenomeni che Marion definisce “saturi d'intuizione”, ovvero i paradossi. Ed è proprio in questo punto che la sua riflessione si intreccia con l'iper-

dal dono» [cit., p. 21].

¹⁵⁹ Una nota degna di nota: «*es gibt die Zeit*», «*es gibt das Sein*», dice *Zeit und Sein* nel 1962. Non si tratta di invertire una priorità o un ordine logico e di dire che il dono precede l'essere. Ma il pensiero del dono apre lo spazio nel quale l'essere e il tempo si danno e si danno a pensare. Non posso approcciare qui tali questioni alle quali avevo consacrato, negli anni settanta, un seminario a l'École normale supérieure e all'università di Yale (*Donner le temps*) e che orientano tutti i testi che ho pubblicato dopo il 1972 circa [corsi miei, P.M.]» [Comment ne pas parler. Dénégations, conferenza pronunciata in inglese a Gerusalemme nel 1986 e poi inserita nella raccolta *Psyché*, Galilée, Paris 1987, nota 1, p. 587].

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §2, p. 22, §79, p. 491.

¹⁶¹ J.-L. Marion, *Quel che si dona e quel che non si dona*, cit., p. 6.

¹⁶² J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., p. 9.

fenomenologia di Derrida, con ciò che questi chiama l'«*escamotage*» *phénoménologique*», ciò che dà luogo, «dà/dona un ruolo, dà/dona un corpo» all'inapparente, allo spettro, al fantasma, e ne permette l'apparizione¹⁶³. L'*escamotage* fenomenologico permette di pensare le aporie che la fenomenologia stessa «impone»¹⁶⁴. L'*escamotage* fenomenologico (quello di Heidegger? di Derrida? di Marion?) permette cioè di *pensare il dono*.

Questo *escamotage*, secondo Jean-Luc Marion¹⁶⁵, era stato già escogitato da Husserl il quale, in modo del tutto inedito, aveva introdotto nel 1907 l'idea di una struttura ubiqua [*Überall*] di donazione [*Gegebenheit*] che costituirebbe l'orizzonte attraverso cui ogni fenomeno di conoscenza, «reale o ideale, possibile o impossibile [*Reales oder Ideale, Mögliches oder Unmögliches*]»¹⁶⁶ si presenta all'Io, nella forma di dato/donato. Lo scarto irriducibile che permane a livello ontologico fra il possibile e l'impossibile, fra l'ente e il niente, si risolve quindi, secondo Marion, riportando la questione al piano fenomenologico, e recuperando il valore di donazione della *Gegebenheit*: ciò che cambia nel modo in cui tali opposti “fenomeni” (nel senso più ampio del termine) si “presentano” non attiene infatti al loro statuto ontologico, bensì al loro “stile di fenomenalizzazione”. Tutti i fenomeni sono classificabili, per Marion, secondo una scala i cui gradi sono definiti dal *quantum* di donazione che nei singoli fenomeni si ritrova. Così, per dirla con Marion, ciò che cambia fra possibile e impossibile (ad esempio fra dato e dono) riguarda esclusivamente il *quantum* di donazione, ovvero la modalità del loro darsi: attraverso l'orizzonte ubiquo della *Gegebenheit*, infatti, qualsiasi fenomeno *può darsi* alla coscienza del soggetto. Dunque, nel

¹⁶³ J. Derrida, *Spectres de Marx*, cit., p. 201 (trad. mia, P.M.).

¹⁶⁴ J.-L. Marion, *Avant-propos*, in *Phénoménologie et métaphysique*, Épipiméthée (collezione di saggi filosofici fondata da J. Hyppolite e diretta da J.-L. Marion, puf, Paris 1984, p. 7.

¹⁶⁵ Cfr. J.-L. Marion, *Quel che si dona e quel che non si dona*, cit., p. 6.

¹⁶⁶ E. Husserl, *Die Ideen der Phänomenologie*, Husserliana II, p. 74.

caso emblematico del *niente*, il quale si offre a pensare sotto molteplici aspetti (il nulla, la possibilità, l'oscurità, il vuoto, il non-senso) secondo Marion non si ha una sospensione della donazione, quanto piuttosto una «donazione per denegazione», ossia per il darsi di una assenza di senso:

La donazione, *index sui et non dati*, fissa dunque l'orizzonte del non-dato così come quella del dato, poiché per la precisione uno stesso orizzonte svolge la funzione di avvolgere il dato in un circuito di non-dato [*entourer le donné d'un anneau de non-donné*]. La donazione apre lo spazio non varcabile del dato in generale. Di fronte a qual-sia-si cosa (o anche a “qual-non-sia-si” cosa) [*quoi que ce soit, ou meme ne soit pas*], la difficoltà non consiste dunque mai nel sapere se si tratti di una donazione, ma soltanto nel determinarne i modi¹⁶⁷.

Persino la morte, che Derrida descrive come esperienza (dell') impossibile a partire dalla nozione heideggeriana di “possibilità di una impossibilità”, può essere secondo Marion riguadagnata nella sua “piena” possibilità grazie all'orizzonte della *Gegebenheit*: a differenza di quanto sostiene il paradosso di Epicuro, infatti, «quando essa avviene, io sono ancora qua per riceverla, giacché essa appare ben prima che io scompaia; meglio, essa appare come una possibilità prima piuttosto che ultima, che precede tutte le mie effettività, rendendole possibili. [...] Poiché, se la morte ha in effetti la possibilità e non l'effettività come modo di donazione, il fatto che essa sia presente non implica in alcun modo che essa non sia per noi, ma prova al contrario che essa resta per noi nella misura in cui non è (effettiva), nella misura in cui è puramente possibile»¹⁶⁸. Questo tipo di contro-argomentazione, decisamente critica nei confronti della decostruzione, si applica altrettanto bene ai “concetti” di dono e *différance* in Derrida: per Marion, infatti, essi non sarebbero affatto concetti-limite, concetti-non-concetti, bensì fenomeni semplicemente

¹⁶⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., pp. 83-84 (traduzione modificata).

¹⁶⁸ Ivi, p. 85.

contraddistinti da una specifica modalità di donazione, proprio perché anch'essi, come tutti i fenomeni, partecipano dell'orizzonte ubiquo della *Gegebenheit*, e dunque si offrono alla conoscenza.

La decostruzione, che non si affranca se non dall'intuizione sensibile (poiché l'intuizione categoriale, forse, le resiste ancora), non si affranca neppure dalla donazione, che ne assicura ancora la piena pertinenza fenomenologica. La decostruzione resta dunque un modo della donazione – per l'esattezza quello della donazione differita. – Ne consegue infine che non si potrebbe parlare, a rigor di termini, di una “non-donazione”. Laddove Husserl vuole opporre un contrario alla donazione piena, originaria, «incarnata» («*leibhaft*»), non ricorre d'altronde men che mai a una qualsivoglia “non-donazione”, che limiterebbe la donazione, ma al contrario a una donazione «*in senso ampio...*», che ne conferma l'incondizionatezza. [...] Secondo il rigore fenomenologico, una non-donazione o una donazione negativa restano impensabili, poiché, per pensarli, servirebbe anzitutto che essi si diano a me, al fine che io li pensi come una non-donazione o una donazione negativa¹⁶⁹.

Simili argomentazioni venivano peraltro sviluppate da Derrida già sul finire degli anni sessanta, seppure in maniera sfumatamente diversa, con riguardo all'idea di *différance*. Nel saggio intitolato a tale “nozione” egli dichiarava, come avrebbe fatto dieci anni più tardi del dono, che essa «[...] in ogni esposizione sarebbe esposta a a sparire come sparizione. Rischierebbe di apparire: sparire. Tanto che le deviazioni, i periodi, la sintassi ai quali dovrò spesso ricorrere, *somiglierebbero*, a volte al punto da *confondersi* con essi, a quelli della teologia negativa. Già si è dovuto osservare che la *différance non è*, non esiste, non è un *essente-presente (on)* quale che sia; e saremo anche portati a rimarcare tutto *ciò che essa non è*, cioè *tutto*; e di conseguenza che essa non ha né esistenza né essenza. Essa non ricade [*relève*] sotto nessuna categoria dell'ente, sia esso presente o assente. E tuttavia ciò che si rimarca così della *différance non è* teologico, nemmeno dell'ordine più negativo della teologia negativa, poiché quest'ultima si è sempre sforzata di aprire il varco ad una

¹⁶⁹ Ivi, pp. 82-83.

sopra-essenzialità oltre le categorie finite dell'essenza e dell'esistenza, cioè della presenza [...]»¹⁷⁰. Come la *différance*, così anche il dono non si richiude e rinchiude mai, per Derrida, in una definizione di carattere negativo, e soprattutto *non* di carattere teologico: anch'esso si scarta infinitamente dalle categorie finite dell'essenza, della presenza, dell'assenza. Esso, come la *différance*, sfugge a qualsiasi determinazione tanto di carattere ontico quanto di carattere ontologico. Pure, attraverso un approccio iper-fenomenologico, esso si dà a pensare secondo determinate modalità. E in questo mi pare di ravvisare qualcosa di molto simile a ciò che sostiene Jean-Luc Marion a partire dalle pagine di *Étant donné*¹⁷¹.

¹⁷⁰ J. Derrida, *La différance*, conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in *Théorie d'ensemble*, Paris 1968; ora in *Margini – della filosofia*, cit., p. 32.

¹⁷¹ In un saggio del 1977, Marion aveva obiettato a Derrida, riferendosi proprio al passo appena citato da *La différance*, che «la teologia detta negativa, nel suo fondo, non mira affatto a ristabilire una super-essenzialità, poiché essa non mira né alla predicazione né all'essere» [J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, p. 318 (traduzione modificata); tr. it. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979]. Derrida prese in carico l'obiezione nel fondo di *Comment ne pas parler. Dénégations* (cit., cfr. nota p. 536; nota p. 539; nota p. 553; nota p. 572): «Che vuol dire “nel suo fondo” qui, e che “la teologia negativa”, nel suo fondo, non mira a ristabilire una “super-essenzialità”? Anzitutto è difficile, e Marion lo sa meglio di chiunque, di prendere per un accidente o una apparenza il riferimento a questa super-essenzialità che gioca un ruolo maggiore, insistente, *letterale* in tanti e tanti testi. [...] Bisogna elaborare un discorso interpretativo tanto interessante e originale quanto quello di Marion [...] per distinguere i “fondi” (pensiero del dono, della paternità, della distanza, della lode, etc.) da ciò che nella detta “teologia negativa” sembra essere ancora molto occupato dalla super-essenzialità» [nota, p. 540, (traduzione modificata)]. Il dato più interessante che si può ricavare da queste note, però, è forse quello che riguarda proprio il rapporto fra Derrida e Marion, il quale non era iniziato nel più pacifico dei modi: «Devo confessarlo, non avevo ancora letto questo libro [*L'idolo e la distanza*] al momento di scrivere questa conferenza. Questo libro fu d'altronde pubblicato nel 1977 e il suo autore me l'aveva amichevolmente inviato. Scoraggiato o irritato da alcuni segni di incomprendimento riduttiva o di ingiustizia che avevo creduto per parte mia ravvisarvi immediatamente, ho avuto il torto di lasciarmi così sviare da questo aspetto molto secondario (cioè il suo rapporto al mio lavoro) e di non proseguire nella lettura di un'opera di cui oggi percepisco meglio [...] la forza e la necessità. Il che non sta comunque ad indicare da parte mia un accordo senza riserve» [nota 1, pp. 573-574].

3. *A chi donare? Obiezioni a Jean-Luc Marion*

In questa prospettiva è lecito domandarsi: chi dà/dona cosa a chi? Quali sono gli estremi di un simile dono? Ovvero, in cosa esso consiste, se ancora di “dono” si può (o addirittura *si deve*, apparentemente) parlare? Marion ricorda la secca reazione di Paul Ricœur, alla presentazione di *Réduction et donation*: «per quanto Lei si sforzi, non riuscirà mai a ricondurre la *Gegebenheit* al dono». Emerge così, dal fondo di una questione ontologica, il problema ermeneutico, semantico, grammaticale e psicologico. Sebbene questa rosa di problematiche ci abbia accompagnato sin dal principio, tentiamo di scomporla nuovamente, per riformularla nella maniera che segue: sarebbe mai possibile riconoscere qualcosa come la “donazione” (ovvero una struttura donativa relativa al modo di presentarsi del reale), se non si fosse preliminarmente *in possesso del dono*? Se non si possedesse il concetto che ne anima, fonda ed interpreta il fenomeno? Se non si fosse, cioè, già dotati di un’identità linguistica, sociale e culturale per cui le caratteristiche dell’evento “dono” siano cosa più o meno nota? Simili domande, lo si intuisce, sono puramente retoriche: per comprendere la donazione come tale si deve infatti essere *necessariamente* calati in un contesto *comunitario* (il perché di un tale termine dovrebbe ormai esser chiaro) per via del quale sia possibile non soltanto sviluppare un linguaggio e una ragione, ma anche testimoniare del fatto che un soggetto A offre un oggetto B ad un soggetto C¹⁷² sulla base di un *intento* specifico e ben determinato, *qualunque esso sia*. Marion, per parte sua, mostra di rendersene conto, laddove scrive:

Nondimeno, si obietterà: sebbene preceda tutto ciò che è o che appare, la donazione presuppone almeno ciò a cui essa [si] dona, qualunque sia il

¹⁷² Si ricordi che questo è il modo in cui Jacques Derrida sintetizza la struttura fondamentale ed irriducibile del fenomeno dono nelle prime pagine di *Donare il tempo*.

nome con cui lo si designa (*ego*, coscienza, soggetto, *Dasein* o “vita”). Così, la donazione lascerebbe fuori dal suo campo almeno ciò che essa concerne [*affecte*] e chi la *riceve*, come sua unica condizione incostituibile¹⁷³.

Marion introduce in questa maniera il tema dell'*adonné*, l'adonato, ovvero il “soggetto” che accoglie la donazione, quale figura della soggettività accordata *a* e *attraverso* la donazione: «[...] la determinazione del fenomeno come dato, se essa può e deve dispensarsi da ogni donatore, nondimeno accade sempre a un donatario: “ciò che viene dopo il soggetto”, noi lo descriviamo qui come l'adonato, senza altro *subjectum* che la sua attitudine a ricevere e a riceversi attraverso ciò che riceve»¹⁷⁴. Perché la *Gegebenheit* abbia senso e valore in quanto *donazione*, evidentemente, essa necessita di un soggetto, di una coscienza ricevente: è cioè indispensabile una mente pensante (con *altri*). Ma perché ciò sia possibile, come tenteremo di dimostrare nell'ultimo capitolo, è altrettanto necessaria una mano che dona/prende (ad/da *altri*): le due condizioni, parlare/pensare e dare/prendere, sono infatti fra loro connesse molto più saldamente di quanto non si sarebbe istintivamente portati a credere.

Analizzata in questi termini la prospettiva di Marion non pare immune dai limiti che costrinsero l'autore di *Essere e tempo* ad accantonare il progetto ontologico ben prima che esso potesse considerarsi compiuto¹⁷⁵: pur essendo la donazione un orizzonte

¹⁷³ J.-L. Marion, *Étant donné*, cit., p. 84.

¹⁷⁴ Ivi, p. 9.

¹⁷⁵ Come superare le limitazioni di un linguaggio ch'è già interamente intriso di quella Metafisica che attraverso di esso si vorrebbe superare, senza sfociare nel silenzio della mistica? Come dire qualcosa sull'Essere senza ricadere nelle statiche categorie tradizionali che andrebbero una volta per tutte decostruite? Nulla, in effetti, si potrebbe pensare o dire riguardo all'Essere, al di qua della sfera sociale e razionale che definisce come tale l'essenza di quello *zôon politikôn* e *lôgon êkhon* che è il *Dasein*. L'Essere, il tempo non sarebbero predicabili, dunque non si darebbero affatto, se il *Dasein* non fosse ciò che è, ma dimorasse al di fuori della sfera del linguaggio e del pensiero. Ma il pensiero, si sa, è per Heidegger una questione di mano: il suo scatenamento è strettamente legato ad un certo uso della mano che è, come tale, esclusivo del *Dasein* (il *Dasein* è colui per il quale l'esistenza degli oggetti “poveri di essere” è *sottomano*, *a portata di mano*; e tuttavia il

trascendentale (pre-linguistico, pre-istorico, ultra-concettuale) la sua comprensione resta condizionata ad una serie di eventualità storiche immanenti, ovvero lo sviluppo successivo, nell'essere umano, della tecnica, del linguaggio e della cultura (nel senso ristretto del termine). In ciò la traduzione di *Gegebenheit* proposta da Marion resta altrettanto arbitraria di quella che si affida al termine 'datità': infatti non sembra tener conto del fatto che è *esclusivamente* sulla base di processi ermeneutici, intenzionali e psicologici i quali sono come tali prodotti di *una cultura*, che si può descrivere qualcosa come una "struttura di donazione" come il tramite per cui i fenomeni si danno alla coscienza *trascendentale*. Marion ritiene infatti che la riduzione fenomenologica permette di riconoscere nel concetto di 'dato' «una determinazione ancora più originaria del fenomeno»: la coscienza accede al fenomeno per il fatto che esso è dato, appunto, attraverso una *donazione* trascendentale.

Ma, a questo punto, o si assume che la donazione sia non già una condizione trascendentale bensì una griglia interpretativa surrettizia prodotta dai meccanismi più propri della ragione, dai "limiti" stessi di una precisa *ratio* culturale, ovvero, per giustificare la traduzione di Marion, ci si dovrà *affidare* a un gesto intellettuale (forse un balzo mistico?) che poco condivide con il rigore del discorso fenomenologico che egli si sforza di portare avanti. A meno che non si voglia ammettere, e forse proprio questo resta implicito fra le pieghe del suo discorso, che la donazione riguardi come tale non già il *Dasein*, l'*adonné*, bensì il *Dasein* o l'*adonné* occidentale: lo *Jewgreek*¹⁷⁶.

Dasein è anche colui la cui mano serve non soltanto per prendere e manipolare, bensì pure per dare e donare – chiudiamo però *in nuce* questa parentesi: la riapriremo più avanti, nel tentativo di segnalarne tutte le premesse e trarne tutte le conseguenze).

¹⁷⁶ Volendo risalire lungo la catena delle questioni metafisiche e "onto-teologiche", ci si potrebbe domandare: chi (o cosa) è che dona la donazione? chi (o cosa) è l'estensore di questo dono? chi (o cosa) dona all'*adonné* la capacità di riconoscere come tale la struttura di donazione? La questione non è speciosa, anzi essa sta a fondamento di tutte le nostre argomentazioni, come si vedrà. Se ad esempio assumessimo, cosa che Marion tuttavia non fa esplicitamente, che chi dona questa struttura al *Dasein* è un qualche

È piuttosto difficile ritenere che Derrida, per quanto eventualmente concorde con le premesse del discorso di Marion, fosse disposto a spingersi tanto in là nelle sue conseguenze. In ogni caso, l'evidente difficoltà di dirimere simili questioni, che pure sembrano *darsi* spontaneamente al pensiero, contribuisce se non altro a rendere conto della vastità dei problemi legati al dono; nonché a spiegare perché lo stesso Derrida sentisse il bisogno di chiosare ogni occorrenza di quella parola con la locuzione «*s'il y en a*»: se ce n'è, se può *darsi*.

4. *Ai margini della fenomenologia: la legge del dono*

L'estensione potenziale della nozione di dono, laddove la si accolga nei termini esposti, appare dunque in tutta la sua portata. Già presso Heidegger la semantica della donazione informa in maniera esplicita la struttura del nostro essere-nel-mondo in quanto soggetti di conoscenza: il *Dasein*, gettato com'è nel (-la datità del) mondo, non può che constatare che tutto ciò che lo circonda si “presenta” (si dà) nella forma di un dono – *es gibt*. Espressioni idiomatiche come «si dà il caso», in italiano, o «*es begab sich*», in tedesco, sembrano render conto, in qualche modo, di un'analogia consapevolezza propria del senso comune¹⁷⁷.

creatore, va da sé che il dono della donazione, dunque la donazione stessa, verrebbe a configurarsi come un'esclusiva dell'uomo, un privilegio antropocentrico, poiché il *Dasein/adonné* (ossia l'*ànthrôpos*) resta il solo a poterla riconoscere come data/donata a sua volta. La donazione resterebbe cioè, in quanto dono, comprensibile e quindi fruibile al solo essere umano, unico fra tutti gli altri esseri a potersi riconoscere come “depositario” della donazione stessa. Il *Dasein*, l'*adonné*, l'essere razionale, per dirla con il Kant della *Fondazione della metafisica dei costumi*, resta infatti l'unico ente che *di fatto* può *parlare* di “donazione”.

¹⁷⁷ È interessante registrare, almeno di sfuggita, che la citata espressione tedesca, costruita sul verbo *begaben* (dare, dotare, munire), compare in un passaggio chiave dell'Antico Testamento, quello che narra il fratricidio di Abele per mano di Caino: questi non poteva tollerare il fatto che il YHWH avesse ignorato il suo dono sacrificale (della frutta) in favore di quello, ben più ricco, del fratello, che aveva invece sacrificato

Se quindi si acconsente che la *Gegebenheit* (come datità o come donazione, la sostanza non cambia molto) sia presente tanto nel sistema di Husserl quanto in quello Heidegger come struttura trascendentale dell'essere-nel-mondo del soggetto (premessa che, in una maniera problematica, anima *Donare il tempo*), non si stenterà a capire in che termini il tema del dono si sia letteralmente «imposto», anzitempo, alla riflessione di Jacques Derrida. Solo alla luce di simili presupposti risulta possibile assumere tutte quelle questioni collaterali che il centro gravitazionale del dono permette di, o piuttosto costringe a prendere in considerazione. Come abbiamo avuto modo di sperimentare sin qui, infatti, il nucleo concettuale del dono non cessa per un solo istante di scindersi sotto gli occhi del suo osservatore, e proprio da ciò deriva l'enorme difficoltà di render conto in maniera più o meno sistematica di tutte le sue implicazioni: anzi, il pensiero del dono resta forse uno dei più difficili da *articolare* entro una qualche pur precaria tassonomia, proprio perché esso è come tale, nella prospettiva di Derrida, un (non-)concetto *disarticolante* e *disarticolato*. Esso non resiste che all'infinito, senza

«i primogeniti del proprio gregge» (cfr. *Genesi* 4:3, *Es begab sich nach etlicher Zeit, daß Kain dem HERRN Opfer brachte von den Früchten des Feldes*). Della traduzione tedesca della Torah siamo debitori a Martin Lutero, il quale fu responsabile dell'estensione del concetto di *gratia* intesa come salvezza elargita da Dio agli uomini senza alcuna possibilità di previsione: salvezza, dunque, intesa nei termini di dono fatale, predestinato, iperbolico e assolutamente non ripagabile (*Sola gratia justificat* – questo il terzo precetto che ispira la riforma protestante). Eppure, il destino di Caino sembra essere stato deciso proprio da un dono poco *gratificante*: un *dono* che non meritava *in cambio* alcuna particolare considerazione, e che non poteva *ingraziarsi* in alcun modo il favore del Signore (tutti questi significati, “gratificazione”, “(r-)ingraziamento”, “scambio” sono implicati nel termine greco *kharisma*, cui corrisponde la traduzione latina *gratia*). Caino uccise suo fratello Abele per invidia, non potendo sopportare il fatto che il dono offerto a Dio da suo fratello fosse risultato, al Supremo, molto più *gradito* del proprio. Ci si potrebbe chiedere se la preferenza divina potesse avere qualcosa a che fare con il fatto che Caino, agricoltore, avesse dovuto fare dei *calcoli* precisi (attinenti proprio alla strumentalizzazione della terra) per avere qualcosa da sacrificare a Dio, laddove suo fratello non aveva fatto che immolare un agnello nato spontaneamente e senza che egli avesse a calcolarne. Sia come sia. Ma per quale assurda e incomprensibile trama divina Caino dovette essere scacciato in un paese a nord di Eden il cui nome rappresenta proprio l'esatto opposto del dono (*Nod*), cioè non è dato sapere (Cfr. *Genesi* 4:16).

articolazione né articolo possibili: # donare. Nondimeno si comprende adesso cosa Derrida intenda quando afferma di non aver mai smesso di trattare del dono, seppur attraverso i motivi criptati della speculazione, della destinazione o della promessa, del sacrificio, del “sì”, o dell’affermazione originaria, dell’evento, dell’invenzione, della venuta o del “vieni”:

Ciò che avevo *tentato di articolare* a proposito della chiamata, come del “vieni”, del “sì”, e soprattutto a proposito della loro irriducibile iterabilità, della “destinerranza” di un invio determinato a partire dalla risposta, *come del “dono” in generale*, mi indurrebbe senza dubbio a sottoscrivere la “logica” e la “necessità” di questa analisi [quella di Marion. Corsivi miei, P.M.]¹⁷⁸.

Come si è già detto, infatti, lo stesso Jean-Luc Marion non fa che trarre le estreme conseguenze dei sentieri interrotti di Husserl e Heidegger: che dunque Derrida sia disposto a «sottoscriverne», almeno inizialmente, la “logica” non desta particolare sorpresa. Se quel che si chiama “datità” o “donazione” trascende la costituzione della coscienza soggettiva, rendendola possibile e definendone il contesto di apparizione, la *Gegebenheit* deve necessariamente *offrirsi* alla coscienza del *Dasein* – in quanto però *già* dotato degli strumenti socio-linguistici per interpretarla – come la struttura in cui esso stesso viene “accolto”. A questo punto, l’analisi dei temi dell’accoglienza e della chiamata risulta per Derrida non soltanto opportuna, ma consequenziale e inevitabile.

Solo attraverso l’adesione incondizionata ad una legge già data l’essere umano può infatti corrispondere a quella vocazione originaria che sembra accoglierlo nel mondo in quanto soggetto: si spiega in tal modo l’emergere, in Jacques Derrida, delle tematiche della destinazione, della promessa e del “sì”. Un «sì» che ogni individuo pronuncia al cospetto della legge dell’essere, legge dell’evento, legge dell’altro che *si dà* in quanto dono: l’ultimo

¹⁷⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 176.

Husserl, Heidegger, Lacan, Lévinas e Derrida si incontrano qui senza che più alcuno scontro ne abbia a prodursi.

Lasciar essere la cosa nella sua singolarità prima di ogni oggettività (quindi prima di ogni dialettica di soggetto e oggetto) implica che in un certo senso si dica “sì” alla legge della cosa. Ci si sottometta ad essa, ci si inchini dinanzi ad essa. Dal punto di vista della sua *alterità*, la cosa, l'*altro*, detta una legge che viene *ricevuta* passivamente – passibilmente – e che si colloca al di qua della distinzione attivo/passivo. Ma a parlare di legge troppo presto si rischia di condurre ad un fraintendimento, dal momento che questa legge non è altro che un *dono* [corsivi miei, P.M.]¹⁷⁹.

La legge, in quanto proveniente dall'altro, in quanto legge *dell'altro*, precede sempre la comparsa al mondo del soggetto. Tale legge, ricevuta “in dono” (così come quelle del tempo e del linguaggio), è quanto di più proprio ognuno conservi, eppure, paradossalmente, essa «non appartiene a nessuno in quanto tale»¹⁸⁰: tutto ciò a cui più strenuamente ogni soggetto si aggrappa, il “proprio” tempo, la “propria” lingua, il “proprio” sé, non rientra nel dominio di ciò che si dice soggetto alla proprietà. Ne va, evidentemente, del rapporto fra il soggetto e la propria identità; ne va della costituzione stessa delle strutture fondanti l'io: «non ho che una lingua, ma essa non è mia, non mi appartiene», ripete infatti, insistentemente, Jacques Derrida in un saggio di recente pubblicazione¹⁸¹.

¹⁷⁹ G. Bennington, *Derridabase*, in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991; tr. ing., *Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1993, p. 188 [traduzione mia, P.M.].

¹⁸⁰ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 4.

¹⁸¹ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; tr. it. *Il monolinguisma dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

5. *Dare tempo*

Lo stesso deve dirsi a proposito del tempo, cui normalmente, tuttavia, ci si riferisce in termini possessivi: «il re prende tutto il *mio* tempo; dono il resto a Saint-Cyr, cui vorrei donarlo tutto»¹⁸². Questo adagio ritma tutta la prima parte di *Donare il tempo*, scandendone la peculiare cadenza a suon di interrogativi cruciali: come si può affermare un possesso, un proprietà sopra il tempo? Come si può farne l'oggetto di un dono? In effetti, la locuzione “donare il tempo” ha un sapore paradossale, poiché di norma si ritiene che ciò che si dona è quel che si trova *nel* tempo, ciò che ne riempie la forma vuota. Cosa si intende, dunque, con espressioni idiomatiche del genere «dare tempo, prendere tempo, *donner le temps*»?

Che cosa significa *avere del tempo*? Se un tempo appartiene, significa che, per metonimia, la parola *tempo* designa meno il tempo stesso che le cose di cui si riempie la forma del tempo, il tempo *come forma*; si tratta allora delle cose che si fanno *nel frattempo* [...] Apparentemente e secondo la logica o l'economia corrente, si può solo scambiare, per metonimia, prendere o donare, ciò che è *nel tempo*¹⁸³.

Come Kant insegna, il tempo, piuttosto che un oggetto o una categoria dell'intelletto, è una delle due forme trascendentali in cui ogni soggetto si trova preso (solo nel secolo scorso abbiamo definitivamente appreso che l'altra, lo spazio, fa in realtà corpo unico con la prima). Sta di fatto che il soggetto, del tempo, non dispone in senso stretto: esso non può dare, né prendere il tempo, ma solo accoglierlo, prenderlo o riceverlo come un dato, “subendolo” passivamente nei sensi (anche in ciò consiste, infatti, il suo essere *sub-jectum*). Quale sarebbe il resto di un tempo-forma che si fosse, in tutto o in parte, già dato – ammesso che ci sia un resto

¹⁸² J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., pp. 3-4.

¹⁸³ *Ibidem*.

possibile, entro quella forma non frazionabile che è il tempo? Cosa sarebbe un simile resto? Forse uno scarto fondamentale, una fenditura irreparabile? Forse, una *différance*?

Di fatto il tempo come forma, ovvero sia come orizzonte di *Gegebenheit*/datità (tutto ciò che è, spiega Heidegger, è infatti nel tempo, ossia nell'orizzonte in cui *es gibt die Zeit*) si dà al *Dasein* come un "dato" di per sé inalienabile: esso è a sua volta un dato/donato che il soggetto è costretto a ricevere senza che tale ricezione possa mai consistere nel risultato di una risoluzione spontanea, cosciente, volontaria. Non soltanto, poi, il tempo si dà al *Dasein* senza che questi possa rifiutarlo: al di qua della *struttura* temporale in cui esso si trova gettato (e cui necessariamente dice «sì», riconoscendola come vera e "propria", nel momento stesso in cui la nomina anche al solo scopo di negarla), neppure il *Dasein*, come tale, *potrebbe darsi*¹⁸⁴ : e questo perché il *Dasein*, in quanto soggetto, è soggetto *del* tempo, soggetto *al* tempo, soggetto *nel* tempo. Senza l'apertura della temporalità, senza lo sviluppo della memoria attraverso le strutture intellettuali della temporalità, il *Dasein* non potrebbe dirsi in effetti tale; non potrebbe dirsi; non potrebbe dire affatto, giacché non sarebbe *lògon èkhon*, nella misura in cui la logica è essenzialmente crono-logica, ovvero capacità di ordinare sequenze di concetti lungo un tessuto di successioni spazio-temporali, o di raffrontarle entro un orizzonte di simultaneità nello spazio-tempo.

Il *gioco* (*Zuspiel*) segna, lavora, manifesta anche l'unità delle tre dimensioni del tempo, e cioè una quarta dimensione: il "donare" dell'*es gibt Zeit* appartiene al gioco di questa "quadridimensionalità", a questo *proprio* del tempo che sarebbe così quadridimensionale: "Il tempo proprio [...] – dice

¹⁸⁴ Notiamo, per inciso, che affermare che il *Dasein*, in quanto essere logico, crono-logico e razionale, è gettato nel tempo equivale ad ammettere, con Heidegger, che nessun altro animale abbia un rapporto analogo (leggasi "autentico") con esso: posizione antropocentrica che, oggi più che mai, anche solo alla luce delle scoperte neuroscientifiche concernenti alcuni fra i più evoluti mammiferi, è necessario respingere.

Heidegger – è quadridimensionale”. [...] Questa cosa stessa del tempo implica il gioco del quattro e il gioco del dono¹⁸⁵.

Dunque il tempo si offre (*es gibt*) all'esistenza cosciente del soggetto in modo del tutto indipendente dal controllo di quest'ultimo. In questa struttura donativa consiste per Heidegger la quarta dimensione del tempo: quella per cui esso traccia, donandosi, l'orizzonte di datità/donazione tramite cui ogni fenomeno si offre alla coscienza del *Dasein*. Questo darsi/donarsi del tempo non può tuttavia concretizzarsi a sua volta in un contenuto di proprietà: esso non è un oggetto. Meglio, esso non è bensì, appunto, si dà, attraverso un movimento duplice che è lo stesso del dono (Derrida), lo stesso dell'Altro (Lévinas). Il tempo si dà/dona e ritrae con un movimento duplice che corrisponde a quello *dell'evento dell'altro in quanto dono*: esso si dà, o c'è (pronome che si carica di un'insospettata «passività», *ci è*), nella forma impersonale e trascendentale di un *es gibt* che non è alla portata del soggetto, ma pure lo investe e costituisce come tale. Il tempo, ricevuto “in dono”, *ci è*, ossia *ci* accoglie, *ci* raccoglie e *ci* permette di *essere (da-sein)* in quanto tali: soggetti aventi *lògos*, del/al/nel tempo.

Diciamolo senza altri giri di parole, ma pure senza discostarci di un passo dagli assunti di *Sein und Zeit*: il tempo non è a disposizione del *Dasein* come qualsiasi altro oggetto (sottomano, utilizzabile, alienabile) poiché esso è, del *Dasein*, la condizione di possibilità. Pertanto, una volta ricevuto esso non può essere ulteriormente donato: almeno, *non come un che di a sé stante*. Al contrario, è possibile donare qualsiasi ente *nel* tempo: ovvero, si può donare solamente ciò che è attraverso la forma e la condizione del tempo. Nondimeno, Derrida afferma che:

¹⁸⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 24. La citazione di Heidegger è tratta da *Id.*, *Zeit und Sein, Vortrag vor der Freiburger Universität*, 31 Januar 1962; tr. it. *Tempo ed essere*, in *Tempo ed essere* (pp. 95-126), Guida, Napoli 1980, p. 115 (traduzione modificata).

Il dono non è un dono, non dona che nella misura in cui esso *dona il tempo* [...] La cosa non è *nel* tempo, essa è o ha il tempo, o piuttosto chiede di avere, di donare, di prendere il tempo [...] Il dono dona, chiede e prende del tempo¹⁸⁶.

Come si concilia una simile affermazione con quanto scritto sinora nella prospettiva di Heidegger (e di un certo Kant di cui lo stesso Heidegger si era fatto interprete)? Cosa si dona, se qualcosa si dona, quando si dà tempo a qualcuno? Ma la domanda sarebbe piuttosto la seguente, retorica: cos'altro si dona, nel tempo, se non se stessi, ovvero ciò che è o *ha il tempo*? «Questa locuzione idiomatica, – sempre Derrida – “*donner le temps*”, “donare il tempo”, “dare il tempo”, sembra voler dire correntemente “lasciare il tempo per qualcosa” [...] Solitamente, essa riguarda meno il tempo vero e proprio che ciò che c'è nel tempo¹⁸⁷». Dunque non si donerebbe mai il tempo vero e proprio, quanto piuttosto «ciò che è temporale». Ora, non potendo sensatamente postulare l'esistenza di un meta-tempo ulteriore entro cui il proprio tempo soggettivo abbia a scorrere, pena un regresso all'infinito¹⁸⁸, si deve come minimo essere disposti ad ammettere che nel momento in cui si dà ad altri una parte del proprio tempo, ciò che si sta donando non è il tempo stesso o una sua frazione, bensì ciò che è *nella forma* del tempo, ossia – recuperando Kant – se stessi, la propria esistenza, la quale non può essere pensata che entro la forma del tempo: di più, corrispondente con essa.

Oltretutto, circostanza non trascurabile, “dare/donare tempo” a qualcuno può significare, e anzi significa anzitutto ritrarsi, fare un passo indietro dall'esistenza altrui; significa, in altre parole, lasciare,

¹⁸⁶ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 44.

¹⁸⁷ Ivi, p. 31.

¹⁸⁸ A tale questione Jorge Luis Borges ha dedicato splendide pagine di alcuni saggi filosofici, poi raccolti nel volume *Altre inquisizioni (Otras inquisiciones)*, Emecé, Buenos Aires, 1960; tr. it. di F. T. Montalto, Feltrinelli, Milano, 1963).

dare o donare ad altri *del* tempo di cui disporre liberamente: abbandonare la presa, il possesso sul tempo altrui, liberare l'altro dall'imposizione del *proprio* tempo, svincolarlo dall'obbligo di ricevere il proprio tempo come un *dato*, elargito o imposto a scopi puramente egoistici. Il senso più profondo del dono del tempo sarebbe in tal senso quello di un non-dono, di un *a-ban-dono*, di un'essenza/assenza di dono come assenza di quegli obblighi coercitivi che si attivano nei confronti di un altro che viene cancellato come tale¹⁸⁹. Ma, sostiene Derrida, a questo punto, «la verità del dono equivarrebbe al non-dono o alla «non-verità del dono» poiché esso sarebbe preso per definizione «nell'impossibile di un *double bind* molto singolare, il legame senza legame di un *bind* e di un *non-bind*»¹⁹⁰.

Dunque il tempo si offre e sottrae assieme, secondo lo stesso, duplice movimento che caratterizza il darsi dell'*Ereignis* in Heidegger. E proprio in grazia di questo doppio vincolo, il tempo, offrendosi al soggetto come un dono tanto gratuito quanto irrifiutabile, viene ad articolare la coscienza del *Dasein* secondo il movimento di una *différance*, di una fenditura, di un differimento costitutivo. Nel darsi sempre precedente e possibilitante del tempo, la coscienza giunge infatti seconda, in contrattempo, e tuttavia, solo nel momento in cui essa recepisce ed accoglie per la prima volta il dato del tempo, si può dire formata e compiuta in quanto tale: strutturata cronologicamente, come momento presente che fluttua sospeso nello scarto fra un prima ed un dopo assoluti¹⁹¹.

¹⁸⁹ Sì, perché caratteristica del dono – questa la centrale “scoperta” di Marcel Mauss – sarebbe proprio la funzione fondamentale di legare, di vincolare, di mettere gli individui in relazione reciproca. Lungi dall'essere la cifra ed il segno di ogni relazione libera, cioè, il dono sarebbe invece l'origine prima di ogni vincolo sociale: l'origine stessa della società. Sarà questo il tema del seguente capitolo.

¹⁹⁰ Ivi, p. 29.

¹⁹¹ La coscienza è, in quanto tale, coscienza del tempo e nel tempo, coscienza della (propria) temporalità. Ne consegue che la logica è essenzialmente crono-logica: il procedere sequenziale del *lògos* (almeno di quel *lògos* che la filosofia ci ha detto fondare

Bisogna d'altronde riconoscere, a questo punto, che se il tempo è un dono, se esso si offre alla coscienza nella forma di un dono che può a sua volta, in qualche modo essere elargito e sottratto, pure esso è ciò che permette al dono di essere, di prendere forma, di avere luogo come tale. Di fatto, la circostanza che il soggetto sia (gettato) nel tempo, che circoli nelle spire di un tempo che si dà come progressione e differimento, è esattamente ciò che consente al

ed esaurire la logica) non potrebbe darsi fuori dai confini di una coscienza cronologicamente strutturata. Al contrario, per un individuo – diciamo un bambino – che non abbia ancora preso coscienza dello “scorrere” del tempo come flusso inarrestabile che procede necessariamente da un punto iniziale X (es. la nascita) ad uno finale Y (es. la morte), il tempo, come tale, ancora non esiste: se ciò è vero, finché fa difetto la consapevolezza della (propria) mortalità, non si può dire vi sia (percezione del) tempo, dunque molto difficilmente si potrà affermare che vi sia una vera e propria coscienza. È forse questo il senso in cui andrebbe letta tutta la tematica dell'*essere-per-la-morte* in Heidegger: l'esistenza che deriverebbe da un simile stato di auto-consapevolezza (che niente ha a che vedere con l'aspirazione al suicidio) sarebbe “autentica” non tanto perché superiore o elitaria, bensì poiché effettivamente “compiuta”, per così dire, rispetto alle facoltà potenziali che risiedono *in nuce* nel *Dasein*. Peraltro, si può reinterpretare in questa chiave il racconto biblico di *Genesi* 3:14, la cui numerazione evoca, guarda caso, la figura del cerchio, ovvero l'essenza di un tempo che, non appena inaugurato, prende a scorrere già nella forma circolare dell'eterno ritorno, secondo un andamento odisseo (i riferimenti ad Ulisse attraversano tutte le conferenze di *Donare il tempo*) ed irrequieto che ricorda tanto una certa maniera economica di darsi del dono, sempre destinato a ritornare, sebbene in forma diversa, attraverso tortuose catene di doni e contro-doni, fra le mani del suo primo estensore (ammesso che sia possibile, e non lo è, individuare la prima origine di simili catene di rimandi di *différance*). Il passo narrerebbe, qualora riletto in tal senso, non tanto il divieto sociale di contravvenire al comando dei Signori, né semplicemente, come si è soliti ritenere, il passaggio dall'esistenza irriflessa delle società dei raccoglitori a quella già pienamente tecnica e logica degli agricoltori: piuttosto, pur in relazione a ciò, esso descriverebbe l'ultimo passaggio nel processo evolutivo che ha portato l'animale uomo a divenire razionale, sociale, etico, temporale (*Dasein*). Quando Adamo ed Eva trasgrediscono all'ingiunzione con cui si proibiva loro l'accesso alla conoscenza del bene e del male, in quel preciso istante si abbatte su di loro una condanna fatale. Il dono che è stato loro elargito si sottrae infatti all'economia, elude la possibilità di essere ricompreso entro un orizzonte di consumo privato: non può, come tale, essere consumato. La sanzione per aver rotto il vincolo con cui si negava la possibilità di utilizzare quel bene di loro proprietà – in quanto frutto di un albero abbandonato come tanti altri nel giardino in cui erano stati accolti *come in casa propria* – arriva anch'essa nella forma di un dono, un dono avvelenato e mortifero che non è in loro potere rifiutare: il dono della pena, della tribolazione e del dolore in quanto consapevolezza definitiva del proprio perenne stato di indigenza. Consapevolezza di un destino di mortalità (di auto-cancellazione, di scomparsa, di traccia) che è dato loro assieme alla coscienza del tempo (la coscienza di essere-temporali, ovvero la coscienza come tale), e che provoca una volta per sempre il discernimento di ciò che è bene (la vita, la salute, derivanti dall'adesione al comando supremo e divino) da ciò che è male (l'ingordigia, la

dono di esistere: poiché il proprio del dono, se ce n'è, è che esso si dà necessariamente nel tempo, che esso necessita di tempo, per la precisione di quella dilazione temporale che intercorre fra l'offerta del donatore, la ricezione del donatario e la relativa restituzione, in nuova forma, del dono ricevuto.

Il termine "termine" marca un confine: è il limite di una scadenza, la cadenza di una scadenza. Esso implica dunque il tempo, l'intervallo che separa il ricevimento dalla restituzione. Agli occhi di Mauss, il *termine* costituisce il tratto originale ed essenziale del dono. L'intervallo di questo ritardo permette a Mauss di non sentire tra il dono e lo scambio quella contraddizione su cui insisto tanto e che conduce alla follia sia nel caso in cui il dono deve restare estraneo allo scambio circolare sia nel caso in cui vi è inserito, a meno che non vi si inserisca da sé. La differenza contrassegnata dal termine "termine" assomiglia qui a una protezione (*garde-fou*) contro la follia del dono. Mauss non prova alcun imbarazzo a parlare di doni scambiati, pensa addirittura che vi sia dono solo nello scambio. Il *syn-*, la *sintesi*, il *sistema* o la *sintassi* che connettono il dono e lo scambio, è semplicemente la differenza temporale, o più precisamente temporeggiatrice, la dilazione del termine o il termine della dilazione che disloca tutto "nello stesso tempo"¹⁹².

Il dono, secondo Marcel Mauss, non è inerte, ma gode di una forza (che egli identifica con il concetto maori di "hau", lo spirito delle cose, il loro potere magico¹⁹³) per via della quale i soggetti in

trasgressione, il relativo castigo, la morte); consapevolezza, cioè, di non potere che essere – o divenire – *nella forma del tempo*. Il dono che YHWH adesso *impone* alle proprie creature per aver rotto i vincoli che garantivano loro la disponibilità del dono originario (dono d'origine, dono di vita), è quindi il dono irrifutabile del tempo, ossia il dono della morte: un dono di castigo e di contrappasso, avvelenato come il morso di quel serpente – altra figura evocante le catene dell'eterno ritorno – la cui lingua avrebbe indotto l'umanità a disobbedire al comando di Colui che, giacché Onnipotente, può tutto donare, tutto sottrarre. La parola *Adonai*, notiamo per inciso, esibisce un'impressionante somiglianza (ovviamente di mero simulacro fonetico) con un perfetto dono preceduto dall'alfa privativo: nel nome di A-donai (il cui etimo è connesso all'antico egizio *Aton* con cui il faraone Amenhotep IV diede nome, al tempo di Mosè, al principio solare che ispirava la sua breve e fallimentare rivoluzione monoteista) il cuneo della *différance* sembra intaccare all'origine l'essenza di un dono che si offre e si sottrae imprevedibilmente, che si dona e abbandona secondo il movimento dell'*Ereignis*, secondo la volontà di un *Es* che dà (*gibt*) e toglie senza alcun riguardo per chi è fuori di Sé.

¹⁹² J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., pp. 42-43.

¹⁹³ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 16 sgg.

esso coinvolti sono obbligati a restituire, obbligati a *circolare* in un circuito di doni e contro-doni. Come spiega Paul Gilbert, «fare un dono, anche materiale, è comunicare qualche cosa della sua forza vitale: chi lo riceve è *tenuto a restituire* questo pezzo di vita al mondo vivente [corsivi miei, P.M.]¹⁹⁴». Al di là delle implicazioni etiche di una simile constatazione, risulta chiaro come il dono presupponga (e metta in moto) una percezione progressiva e differita del tempo: il dono stesso, quindi, si produce come risultato operativo di una *différance*. Torniamo quindi a Derrida, estendendo i contorni di alcune sue già citate parole, dedicate al commento dell'*Essai sur le don*:

Il dono non è un dono, non dona che nella misura in cui esso *dona il tempo*. Dove c'è il dono, c'è il tempo. Ciò che "*ça donne*", "dona", il dono, è il tempo ma questo dono del tempo è anche una domanda di tempo. È necessario che la cosa non sia restituita immediatamente e all'istante. È necessario il tempo, è necessario che "*ça dure*", che duri, è necessaria l'attesa – senza oblio. Chiede (*ça demande*) del tempo, la cosa, ma chiede un tempo delimitato, né un istante né un tempo infinito, ma un tempo determinato da un termine: un ritmo, una cadenza. La cosa non è *nel* tempo, essa è o ha il tempo, o piuttosto chiede di avere, di donare, di prendere il tempo [...] Il dono dona, chiede e prende del tempo¹⁹⁵.

Il dono, se ce n'è, *dona, chiede e prende il tempo* stesso. Esso, stando anche alla lettura che Derrida offre di Mauss, donerebbe proprio ciò che a prima vista non si può donare, ciò che non si può possedere: il tempo. Il quale, a sua volta, si offre alla coscienza del soggetto nella forma di un dono che lo trascende.

¹⁹⁴ P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert e S. Petrosino, *Il dono*, cit., p. 20.

¹⁹⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 44.

6. *Due livelli di dono: la metafisica e l'antropologia*

Nel complicato intreccio delle posizioni esposte sin qui, il dono sembra quindi disporsi simultaneamente su due livelli differenti, operando tuttavia in ciascuno di essi secondo un medesimo genere di movimento: quello della *différance*.

1) Un primo livello, di natura fenomenologico-trascendentale o ontologica, riguarda la struttura su cui poggia l'esistenza: il tempo, il mondo, l'altro, l'intersoggettività si danno al soggetto di coscienza (Io, *Dasein*, *Adonné*) come le sue irrevocabili condizioni di possibilità. Si tratta dell'orizzonte della *Gegebenheit* (datità/donazione), o dello *es gibt* (*die Zeit, das Sien*): comunque lo si chiami, esso si offre alla coscienza del soggetto nella forma di un dono di cui questi si sente *destinatario*. Poiché ogni dato (*donné*), come sostiene Marion, nasconde fra le proprie pieghe la struttura di donazione attraverso cui esso *può darsi e si dà*, ne risulta che la donazione è ciò che apre in noi la possibilità stessa della ricezione, ossia la possibilità del dono *tout court*. Il paradosso consiste però nel fatto che la stessa *Gegebenheit*, in quanto si fenomenalizza al pensiero come struttura che rende possibile il darsi di ogni fenomeno, sembra partecipare a suo modo del medesimo orizzonte. La *Gegebenheit*, ovvero *ciò* (che) *dà* (*es gibt*), si offre essa stessa alla coscienza nella forma di un dato/donato attraverso l'orizzonte della donazione.

2) Questo livello trascendentale del dono, in quanto è condizione di possibilità di una soggettività che sorge solo nel contesto della intersoggettività (il *Dasein* non sarebbe tale senza *Mitsein*), risulta (essere) anche condizione di apertura del secondo livello di dono, che chiamiamo etico-soggettivo: solo in virtù della ricezione del dato trascendentale primo (il *divenire-nella-forma-del-tempo*) il *Dasein* diviene capace, in quanto *Mitsein*, di comprendere e fare propria la struttura circolare del dono; capace di circolare con

esso entro il circolo del tempo, dell'esistenza e delle relazioni, donando a sua volta il (proprio) tempo e tutto ciò che si dà secondo la sua forma.

Presentata in quest'ordine, la questione aderisce pienamente alla logica dell'ontologia, ma contraddice alla crono-logica che fonda ogni antropologia, aprendosi quindi a una deriva onto-teologica e metafisica che costringe il pensiero filosofico al silenzio: esito cui *Essere e tempo* non ha infatti potuto sottrarsi. Da un punto di vista scientifico ed evolutzionistico è decisamente più plausibile ipotizzare che solo a partire dall'*effettività* del dono/scambio mondano, storico, intersoggettivo sia divenuto possibile per l'*homo sapiens* (il *Dasein* della scienza) *comprendere* il dono come tale, e dunque riconoscerne *a posteriori* la struttura metafisico-trascendentale nelle pieghe dei dati che si danno alla coscienza. Scrive Jacques Derrida, a proposito di Heidegger: «Questo passaggio dal dono transitivo, per così dire, al dono di ciò che si dona, che dona se stesso in quanto poter-donare, che dona il dono [...] è evidentemente decisivo»¹⁹⁶. La *différance* (il movimento di dilazione e differimento spazio-temporale della coscienza), in quanto condizione trascendentale della soggettività è ciò che permette l'apertura del dono mondano, io quale non può darsi che all'interno di un tempo che si scarta infinitamente e indefinitamente dall'indifferenziato del presente assoluto, dal qui ed ora dell'immanenza stigmatica e puntuale che contraddistingue la vita dell'animale privo di *lògos*: il dono, così come il tempo, *ça dure*.

Non seguiremo Marion nel ritenere che «tutto ciò che è sia solo in quanto donato»: pur con tutte le cautele possibili, una simile *formulazione* resta interamente ermeneutica, psicologista, intrisa di

¹⁹⁶ J. Derrida, *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, conferenza pronunciata nel marzo del 1985 a Chicago in occasione di un convegno i cui atti sono stati pubblicati nel volume *Deconstruction in Philosophy*, University of Chicago Press, 1987; ora in *Psyché*, cit., pp. 415-452; tr. it. *La mano di Heidegger*, in *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp.31-79, cit. p. 51.

metafisica; faremo invece nostra una prospettiva decostruita, anti-metafisica e, per quanto si può, saldamente ancorata alle molteplici determinazioni storiche di quell'unica concettualità che *prende forma*, fra le altre cose, *nel dono* (il che non significa tuttavia voler sposare una posizione empirista o positivista): il dono in se stesso, ossia la capacità materiale di dare/donare, dà forma nell'essere umano a tutta una concettualità (la concettualità stessa, per la precisione) la quale dà forma e contenuto a sua volta, – d'una maniera circolare – al concetto di dono così come noi lo conosciamo. Si tratta di conseguenze cruciali per il nostro discorso, quindi è opportuno insistervi: in assenza di *différance*, in assenza di quella ragione che consente di astrarre, di differirsi rispetto alla datità concreta del Presente Vivente, non si darebbe alcun dono. Nondimeno, in assenza di dono, in assenza cioè della facoltà concreta di prendere/dare *con mano*, non si sarebbe mai data, come tale, una coscienza temporale, dunque una ragione. Dono e ragione, dono ed economia, dono e logica risultano quindi implicate, quanto alla loro origine, fin nel più remoto ed ancestrale dei passati preistorici – ma arrestiamoci ancora una volta sulla soglia di un discorso che cercheremo di esaurire nel prossimo capitolo, alla luce di ulteriori argomentazioni.

Riassumendo: se è vero che il dono/scambio mette in moto una circolazione odisseica del soggetto nel tempo (nella misura in cui esso dona “fuori di sé”, all'altro, attendendo il futuro rientro di ciò che aliena), è altrettanto evidente che senza la previa *ricezione del dato* del tempo non vi sarebbe soggetto, non vi sarebbe pensiero, non vi sarebbero parola, ragione, logica ed economia: quindi non vi sarebbe dono, né nella forma dello scambio economico, né nella forma di una gratuità che vuole *oltrepassare* la logica del rientro, la spirale dell'eterno ritorno.

Che in questa faccenda di dono si scelga o meno di schierarsi con Derrida, quel che conta è sottolineare che *in ogni caso* è la legge dell'altro (colui che accoglie il dono) a fondare quella del soggetto (che ne è accolto). Ciò vale nel caso di Husserl come in quello di Heidegger. Vale nel caso di Lévinas come in quello di Derrida. E vale nel caso di Jacques Lacan:

Il soggetto, articolando la catena significante, porta alla luce la mancanza ad essere, insieme alla invocazione a riceverne il completamento dall'altro, posto che l'Altro, luogo della parola, è anche il luogo di questa mancanza¹⁹⁷.

Sembra di leggere Lévinas, quando scrive che «riconoscere significa riconoscere una fame. Riconoscere altri significa donare»¹⁹⁸. Nel commentare questo passo, Beatrice Bonato consente alla prossimità di questo incontro di farsi ancora più chiaramente visibile:

Il linguaggio appare dunque come la condizione di un riconoscimento, che è sostanzialmente riconoscimento di una mancanza, di una povertà rivelata dall'Altro nell'epifania del volto; la proposta dell'uomo si propone allora come dono¹⁹⁹.

Solo per ricordare poi, poche righe più avanti, come secondo Lacan è «nel dono della parola che risiede tutta la realtà dei suoi effetti, giacché è attraverso la via di questo dono che ogni realtà è venuta all'uomo [...]»²⁰⁰.

In tutti questi casi sembra farsi presente un analogo rischio: quello della ricaduta nell'onto-teologia (seppure negativa, ribaltata, "alterata") quanto alle nozioni di tempo, di dono e di Altro. Derrida

¹⁹⁷ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 2002 (1974), vol. 2, p. 623.

¹⁹⁸ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982, p. 73.

¹⁹⁹ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, cit., p. 243, nota 18.

²⁰⁰ J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. 1, p. 312.

non è cieco di fronte al pericolo di una simile deriva, da cui neppure il suo discorso può preservarsi mai fino in fondo, nonostante essa costituisca il bersaglio di ogni decostruzione, prima fra tutte quella operata in *Violenza e metafisica* rispetto all'opera di Lévinas: non si può riequilibrare lo squilibrato e violento impianto di una metafisica ego-centrata limitandosi a ribaltare il dato della soggettività originaria entro quello di una alterità assoluta, trascendente e maiuscola. Eppure, anche in questa 'A' maiuscola, inscritta nell'Altro come suo principio, non sembra nascondersi un fattore di rischio reale: tale Altro, infatti, pur trascendendo il soggetto individuale, resta pienamente immanente, come condizione di possibilità *storicamente determinata* del costituirsi della soggettività. Esso, inoltre, non è semplicemente *èteros/alter*, ovvero altri dallo stesso in una relazione oppositiva a due termini²⁰¹. Piuttosto, come fa notare Bruno Romano, «l'Altro, così designato, è l'Altro-Terzo, medio di ogni relazione tra i soggetti che esercitano la parola piena, la parola evocante, situata, per la metonimicità del significante, nella “mancanza d'essere”»²⁰². Si tratta qui della funzione poetica del linguaggio, della sua capacità metaforica, che apre il piano simbolico.

Lo stesso vale, quindi, per quel *sýmbolon par excellence* che abbiamo detto essere il dono, la cui condizione di possibilità è, analogamente, un altro che è sì trascendente, ma non *ab-solutus*: è l'altro con cui si è già sempre in relazione (*Mitsein*). L'altro che inaugura la legge del dono è dunque *altri*, ossia l'altro tanto simile quanto differente, tanto prossimo quanto distante: altri è l'altro soggetto di coscienza, un *èteros* fra tutti gli *àlloi* che costituiscono

²⁰¹ Si veda in merito Paul Gilbert: «Con *èteros*, [...] si parla dell'“uno dell'altro”, o “l'altro dell'uno”, senso binario che passa nell'*alter* latino [...]. L'*èteros* è *alter*, altri dello stesso; l'*àllos* è piuttosto uno tra altri, *alii*. [...] L'*àllos* si ritrova in un insieme generico con gli altri 'stessi'. [...] L'*alios* o l'*àllos* rinvia a una matrice comune, di cui gli uni e gli altri sono variazioni secondarie» [*Id.*, *Donare*, cit., pp. 16-17].

²⁰² B. Romano, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di Lacan*, Lezioni A.a. 1990-91, Bulzoni, Roma 1991, p. 63.

l'orizzonte della intersoggettività. Entro un simile orizzonte, per scongiurare il rischio della violenza è tuttavia necessario ricordare che *tout autre est tout autre, che ognuno è altro all'altro e per l'altro*. Diremo allora, più precisamente, che è la legge dell'accoglienza, la quale è sempre accoglienza *dell'altro* in quanto altro (nel doppio senso del genitivo), a fondare la legge del soggetto, transcendendolo: solo nella misura in cui gli esseri umani si riconoscono ed accolgono reciprocamente, infatti, può fiorire la soggettività attraverso la intersoggettività. Il *Dasein* attraverso il *Mitsein*. L'essere (o meglio il divenire) attraverso l'"inter-essere".

L'intersoggettività è la relazione tra soggetti, quella relazione ove ciascuno riconosce l'altro, muovendo dall'altro; l'intrasoggettività è quel rapporto ove gli uomini si riferiscono l'uno all'altro, muovendo dal presunto darsi-già di ogni soggetto, senza l'essenziale incidere dell'altro nel costituirsi, sempre ricostituentesi, della sua soggettività²⁰³.

Il rischio della deriva metafisica, lo si comprende bene, può mettere in crisi un intero impianto di pensiero: ma è proprio su questo pericoloso margine che si annida tutta la difficoltà e la aporeticità di un pensiero – quello di Derrida, quello di Lévinas, quello di Lacan – che intende mantenere un contenuto pratico e vitale. Proprio su questo margine dovrà pertanto indirizzarsi la decostruzione, la quale lavora anzitutto contro di sé, contro il sé e contro gli auto-inganni di una coscienza che ama pretendersi autoreferenziale giacché, seppur attraverso *altri*, essa sorge in prima istanza nello spazio privato del *proprium*. Se il dono pure si presta benissimo ad essere trattato entro un orizzonte apparentemente *astratto* come quello dell'ontologia, si comprende nondimeno come esso ponga, fin dal principio, centrali questioni di carattere etico. E se il fattore etico e antropologico resta praticamente assente, per scelta, dall'orizzonte del rinnovato progetto fenomenologico di

²⁰³ Ivi, p. 28.

Marion, così non è nel caso di Jacques Derrida che, forse anche sulla spinta del confronto con Lévinas, non tarda a declinare la questione in tal senso. Bisogna dunque chiedersi, adesso, con Derrida: al di là dell'orizzonte puramente fenomenologico-metafisico, di cui forse non si potrà dire mai nulla di certo e definitivo (poiché «una *teoria* del dono è, per essenza, impotente a pensare il dono»²⁰⁴), che ne è dell'etica, che ne è del dono come momento concreto, peculiare e decisivo della relazione fra soggetti differenti? Che ne è del dono come impensato, come “concetto” che mette in crisi le possibilità stesse del pensiero? E che ne è dell'altro, di ogni altro e di tutti gli altri, in questo impossibile pensiero del dono?

Se è vero che non può esservi dono senza il tempo, è infatti altrettanto vero che non vi sarebbe dono se non vi fosse un altro cui il dono possa indirizzarsi nella forma di una supplica, di un'invocazione che è già un «sì», che è già una risposta: «l'Altro parla, il volto è espressione – sguardo e parola –, ma la parola è già una risposta, un ascolto, una corresponsione, in ultima analisi un dono»²⁰⁵. Per “sopra-vivere” l'io deve presupporre l'esistenza dell'altro, proiettarsi oltre gli angusti confini del proprio sé con un movimento che è proprio quello del dono. Se dunque si dona sempre altro, nel tempo, ad altri; e se queste stesse sono definite da Derrida come le «condizioni di possibilità del dono», altrettanto sorprendenti suoneranno le sue parole, laddove scrive:

Ecco che l'impossibile sembra qui darsi a pensare. Queste condizioni di possibilità del dono (che qualc-“uno” doni qualche “cosa” a qualc-“un altro”) designano infatti simultaneamente le condizioni dell'impossibilità del dono [...]. Queste condizioni di possibilità definiscono o producono l'annullamento, l'annichilazione, la distruzione del dono²⁰⁶.

²⁰⁴ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 32.

²⁰⁵ B. Bonato, *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, cit., p. 243.

²⁰⁶ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 14.

Perché compare ancora una volta, proprio qui, in relazione all'altro, dunque lontano dagli astratti orizzonti della fenomenologia e dell'ontologia, un simile spettro d'impossibilità?

La “posizione” di Derrida a riguardo è piuttosto nota, forse perché esposta, in tutto il suo paradossale rigore logico, fin dalle primissime pagine di *Donare il tempo*: il dono, come tale, è l'impossibile stesso, l'impossibile che si mostra nella sua forma più (im-)propria.

7. *Il dono: una traccia che si cancella da sé*

Chiaramente una simile affermazione apodittica non può sussistere di per sé. È dunque necessario domandarsi a che titolo il dono si presti ad essere definito o pensato come “impossibile”. Il cuore dell'argomentazione di Derrida circa la natura del dono può essere riassunto molto sinteticamente: «il paradosso – scrive Pierangelo Sequeri – starebbe anzitutto nel fatto che il “dono”, se esiste, è di necessità totalmente invisibile»²⁰⁷. Lasciamo che sia lo stesso Derrida a spiegarci in che senso:

La necessità di un tale spostamento problematico [...] ci mette in guardia rispetto alle illusioni del preteso *dono* senza debito, esercita la nostra vigilanza critica o etica. Ci permette di dire: “attenzione, credete che ci sia dono, dissimetria, generosità, dispendio o perdita, ma il circolo del debito, dello scambio o dell'equilibrio simbolico si ricostituisce secondo le leggi dell'inconscio; la coscienza ‘generosa’ o ‘riconoscente’ è solo il fenomeno di un calcolo e l'astuzia di un'economia. Il calcolo e l'astuzia sarebbero in verità la verità di questi fenomeni”. Ma un tale spostamento non tocca il paradosso nel quale ci dibattiamo, e cioè l'impossibilità o il *double bind* del dono: affinché ci sia dono, è necessario che il dono nemmeno appaia, che non sia percepito come dono²⁰⁸.

²⁰⁷ P. Sequeri, *Dono verticale e dono orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in AA.VV., *Il Dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Lavoro, Roma 1999, p. 111.

²⁰⁸ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 18.

Per essere davvero tale, puro, gratuito e disinteressato – poiché ciò, secondo Derrida, contraddistingue eventualmente il vero dono, «se ce n'è» – per non vedersi riassorbito entro la spirale di quella logica economica che ad ogni “dare” vuol far corrispondere un pari “avere”, il dono dovrebbe, propriamente, «autocancellarsi»²⁰⁹: dovrebbe scomparire come una traccia, nel momento stesso in cui si dà, sia dalla coscienza del donatore (il quale ne trarrebbe altrimenti un beneficio morale in termini di “buona coscienza”) che del donatario (il quale rischierebbe di trovarsi indebitato nei confronti del donatore, laddove un dono non dovrebbe come tale indebitare). In altre parole, il dono, per sussistere, dovrebbe non essere visibile, rendersi irriconoscibile come dono ai soggetti coinvolti: dovrebbe avvenire in segreto, come un evento preter-intenzionale che non cerca riconoscimento né riconoscenza. Forse il dono, per rimanere tale, dovrebbe farsi passare per qualcosa d'altro, mistificarsi, camuffarsi da abbandono, per esempio, o spacciarsi per una inutile eccedenza che non comporta alcun dispendio.

Quel che conta, in questo contesto, è che la condizione di impossibilità del dono – il non essere riconosciuto come tale – si tramuta nella sua paradossale condizione di possibilità. Il che non fa che comportare altrettante aporie logico-linguistiche:

Se per esempio il dono fosse impossibile, il nome “dono”, ciò che il linguista o il grammatico crede di riconoscere come un nome, non sarebbe un nome. Per lo meno non nominerebbe ciò che si crede nomi, l'unità di un senso che sarebbe quello del dono. A meno che il dono sia l'impossibile ma non l'innominabile, né l'impensabile, e in questo scarto tra l'impossibile e il pensabile si apra la dimensione in cui *c'è* dono – e anche dove *c'è* (*il y a*) *tout court*, per esempio il tempo, dove *ça donne* “dona” l'essere e il tempo²¹⁰.

²⁰⁹ P. Sequeri, *Dono verticale e dono orizzontale*, cit., p. 111.

²¹⁰ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., pp. 11-12.

L'intera questione può essere riassunta in poche righe: nello scarto tra invisibilità e impensabilità, nel movimento di *différance* che unisce e separa in un inestricabile *double-bind* impossibilità e innominabilità, c'è, si dà dono (*es gibt die Gabe*). Il dono, in altre parole, sarebbe una figura emblematica di ciò che, seppure impossibile *in effetti*, resterebbe tuttavia pensabile. Sarebbe il testimone dello scarto insanabile che permane fra il mondo dei fenomeni empirici e quello della coscienza che li oggettiva, intenziona ed interpreta, caricandoli di un significato ermeneutico e surrettizio. In tal senso il dono è un oggetto privilegiato di quella fenomenologia che abbiamo già additata come "impossibile" e che ora, portata oltre se stessa e oltre i confini della propria possibilità, si rivela finalmente inseparabile dal piano dell'etica, dal piano della relazione, dal piano del linguaggio, dal piano della ragione e del pensiero. Derrida si domanda infatti:

Come posso pensare che il dono è l'impossibile? E perché si tratta qui proprio di *pensare*, come se il pensiero, la parola *pensiero*, si adattasse esclusivamente a questa proporzione dell'impossibile²¹¹?

Anche nel dominio materiale dell'etica – quasi a segnalare l'intrinseca unità di questioni solo secondariamente disgiunte – la fenomenologia del dono come impossibile si riaffaccia di prepotenza: e questo perché l'impossibile come *différance*, come dono, si offre *necessariamente* al pensiero. Esso, come direbbe Heidegger, «si dà» e «ci dà da pensare»²¹². Come abbiamo già sottolineato, infatti, nel momento in cui, gettati nel mondo, ci si scontra con l'alterità, persino il «no!» con cui si vorrebbe negarla finisce per valere come un «sì», poiché esso implica un riconoscimento che comunque è già avvenuto: si spiega così in che senso la legge dell'altro, del sì, del

²¹¹ Ivi, p. 12.

²¹² M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954; tr. it. *Cosa significa pensare?*, Sugarco, Varese 1996, p. 40.

vieni, del tempo, del linguaggio e del dono siano in realtà la medesima legge, una *legge* che, appunto, precede ed accoglie il soggetto il quale, per parte sua, non può fare altro che riceverla (accettandola o denegandola)²¹³. Analogamente, nel momento in cui, con Derrida, si riconosce il dono in quanto impossibile, parallelamente ed inevitabilmente se ne afferma la possibilità – se non la necessità – per il pensiero.

Peraltro, la questione del dono non dovrebbe mai essere scissa dall'orizzonte del pensiero, dall'orizzonte di un pensiero che, come tale, pesa e soppesa, pondera e sceglie, ragiona, raziona, misura e commisura, solo dopo aver toccato ogni cosa con mano²¹⁴. La questione del dono, da ultimo, non dovrebbe essere separata da quella di un'economia che informa la nostra razionalità da capo a piedi, definendone il movimento in ogni parte. Ma se l'economia informa il pensiero, se la ragione è necessariamente, di per sé, un'economia, non restano per il dono che due strade: o vedersi riassorbito entro le logiche stesse della ragione, economica ed utilitaristica; oppure schierarsi una volta per tutte dal lato della follia, dell'impossibile, di ciò che, con fare sinistro, trasgredisce di continuo agli obblighi di una retta ragione o ragione, di un'equa ripartizione, di un equo scambio, di una giustizia intesa anzitutto come destrezza ed equità distributiva.

Ciò, invece, che è giusto nei rapporti privati è una specie di uguale, e l'ingiusto una specie di disuguale, ma non secondo quella proporzione, bensì secondo la proporzione aritmetica. [...] Per conseguenza, poiché l'ingiusto così inteso è una disuguaglianza, il giudice cerca di ristabilire l'uguaglianza. [...] Ma il giudice cerca di ristabilire l'uguaglianza con la

²¹³ Se ciò non ci costringesse ad una deviazione che si rivelerebbe probabilmente senza ritorno, bisognerebbe interrogare il contenuto ebraico, neppure troppo latente, di una simile impostazione metafisica.

²¹⁴ Si rammenti, di sfuggita, quanto scritto da Heidegger in *Cosa significa pensare?* a proposito dello stretto legame fra il pensiero, il dono, e la mano. All'esame della questione, affrontata da Derrida nel saggio *Geschlecht II* (in *La mano di Heidegger*), sarà riservato ulteriore spazio nel prossimo capitolo.

perdita inflitta come pena, cioè col togliere qualcosa al guadagno giusto. [...] Questi nomi, perdita e guadagno, sono derivati dallo scambio volontario. [...] Quando, poi, con lo scambio ci si trova ad avere né di più né di meno, bensì ciò che già si aveva per conto proprio, si dice che si ha il proprio e che non si è né perso né guadagnato²¹⁵.

La lettera di Aristotele, il quale ci restituisce una visione della giustizia intesa come redistribuzione aritmetica che si compie attraverso l'inflizione di una pena che non è senza rapporto con il debito, ci riporta quindi alle tematiche tratteggiate nel primo capitolo, con la decostruzione della morale operata da Friederich Nietzsche. Che ne è del dono, in questo orizzonte di giustizia? Che ne è del perdono, in questo orizzonte di *Schuldigsein*? Nell'opposizione radicale e inconciliabile fra queste opposte posizioni – quella aristotelica e quella nietzscheana – possono finalmente essere comprese le divergenti argomentazioni di Marcel Mauss (il più “aristotelico” fra gli antropologi) e i suoi “seguaci” da un lato, e quelle di Jacques Derrida dall'altro.

²¹⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1132A-1132B; tr. it. Bompiani, Milano 2000, pp. 199-201.

CAPITOLO IV

DONARE – IL VINCOLO SOCIALE

1. *Il dono, uno scambio utile: Marcel Mauss*

Come si è avuto modo di sottolineare, il saggio di Marcel Mauss costituisce uno dei principali riferimenti critici di *Donare il tempo*: nell'economia della seconda conferenza, intitolata *Follia della ragione economica – Un dono senza presente*, la presenza di passi tratti dall'*Essai sur le don* è considerevole. Molte delle argomentazioni di Derrida attorno al dono non potrebbero essere effettivamente comprese se non alla luce del confronto con il saggio di Mauss, che pertanto è necessario vagliare, se non altro nelle sue linee generali.

A partire dalla ripubblicazione, avvenuta nel 1950, del rivoluzionario *Essai sur le don* di Marcel Mauss (originariamente pubblicato nel 1923), gli studi intorno alla complessa natura del dono si sono letteralmente moltiplicati, e la bibliografia concernente tale intrigante fenomeno è venuta ritagliandosi una cospicua fetta del “mercato editoriale” in ambito antropologico, sociologico, filosofico e teologico, nonché ad un livello più puramente divulgativo.

È come se l'invasione, la retorica, e l'inflazione editoriale del tema del dono, fossero esattamente proporzionali a quelli del mercato nel contesto di una mondializzazione, che non è altro che la totale mercantizzazione del mondo²¹⁶.

²¹⁶ S. Latouche, *Il ritorno del dono*, saggio presentato al 40° Convegno nazionale CEM Mondialità, *Senza prezzo. Cultura e pedagogia del dono*, 23-28 agosto 2001, Viterbo. Ora nella rivista «CEM Mondialità», n. 10/2001, p. 11.

Negli ultimi trent'anni, in effetti, la questione ha conosciuto una fortuna e una diffusione a dir poco sorprendenti, specialmente in area francofona (non solo in Francia, dunque, ma anche in Canada): il *Mouvement Anti-Utilitariste En Sciences Sociales (MAUSS)*, sorto nel 1981 con la fondazione della omonima *revue*, ha infatti visto nel dono l'unica valida alternativa ai due contrapposti paradigmi economico-politici dell'individualismo liberale e dell'olismo comunitario. In altre parole, l'idea di una politica economica integrata dai meccanismi della donazione – questo il significato dell'espressione «terzo paradigma», coniata da Alain Caillé – è stata presentata dagli esponenti del MAUSS come la sola via di scampo ai gravi limiti etici e sociali che attanagliano le odierne società occidentali, definendo il modello economico da esportare nel mondo attraverso i processi di globalizzazione. Simile impostazione, fondandosi sul noto assunto maussiano per cui il dono è tutto fuorché gratuito e spontaneo, si riduce però a edificare la propria proposta socio-economica su di una concezione che i suoi stessi promotori non hanno esitato a definire “modesta” o “ristretta”: l'assenza di interesse, infatti, non vi costituisce una *conditio sine qua non*.

Lungi dall'essere libero, il dono è infatti caratterizzato, secondo Marcel Mauss, da una serie di obblighi costitutivi ed essenziali: per l'esattezza, il sistema del dono sarebbe regolato dal triplice obbligo di dare, ricevere, ricambiare. Simile premessa può suonare insolita, poiché quando si evoca il nome del dono, almeno entro i confini di una cultura come la nostra, si è immediatamente portati a pensare a qualcosa di assolutamente volontario e non vincolato, scevro da ogni genere di obbligo. Tant'è vero che Mauss (il cui scritto si fonda sul presupposto conclusivo e sempre implicito che il dono come *noi* lo intendiamo è un concetto anomalo, di formazione tutto sommato recente) per avvalorare le proprie tesi deve portare ad esempio le

usanze di gruppi sociali il cui stile di vita è prossimo a quello delle società arcaiche. L'attenzione di Marcel Mauss si concentra in particolare su quei fenomeni di scambio collettivo e «prestazione totale» (nella fattispecie, il *kula* ed il *pottatch*) presso alcune tribù dell'Oceania, della Melanesia e delle coste nord-occidentali degli Stati Uniti.

Già sulla base di questi pochi elementi, una serie di domande sorge spontanea: perché esaminare fenomeni di scambio fra le pagine di un saggio che, sin dal titolo, si consacra ad un fenomeno ben diverso, ossia quello che noi indichiamo con il nome di dono? Cosa autorizza Marcel Mauss ad operare questa sovrapposizione semantica fra i fenomeni del *pottatch* e del *kula*, da una parte, e ciò che l'Occidente chiama dono, *don*, *gift*, *Gabe*? La differenza fra il dono e lo scambio consiste infatti, pacificamente, nel fatto che quest'ultimo corrisponde ad una legge economica ben precisa, la quale prevede, in base al principio sintetizzato nella formula *do ut des*, che ad un'alienazione determinata debba corrispondere in modo necessario, garantito e *immediato* un rientro in beni di equivalente valore. Ora, se simili presupposti valessero, come Mauss sostiene, anche per il dono, cosa resterebbe di esso, perlomeno così come noi siamo abituati a concepirlo? Cosa resterebbe di un dono se esso rispondesse ad un preciso scopo ulteriore, diciamo pure se esso celasse un secondo fine, o meglio, per parlar chiaro, un certo calcolo dell'utile? Cosa ne sarebbe, del dono, se esso fosse in realtà semplicemente una forma del tutto peculiare di scambio?

I temi del dono, della libertà e dell'obbligo di donare, quello della liberalità e dell'*interesse a donare*, ritornano a noi, nel momento in cui riappare un motivo dominante per troppo tempo dimenticato. Ma non basta considerare il fatto; è necessario ricavarne un atteggiamento pratico, un *precetto morale*. [...] Noi torniamo, ed è necessario tornarvi, a una pratica di «spesa nobile» [corsivi miei, P.M.]²¹⁷.

²¹⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 121.

Cosa ha a che vedere, con il dono, l'interesse? Cosa ha a che vedere, con esso, l'idea di precetto morale, che non può evitare di riportare alla mente il formalismo dell'imperativo kantiano («Dona! Qualsiasi sia il contenuto del tuo dono, applicane la formula!»)?

In effetti, proprio questo è il fulcro innovativo, o meglio la tesi, la “scoperta” decisiva che Marcel Mauss espone fra le pagine del *Saggio sul dono* (il cui sottotitolo, non dimentichiamolo, è *Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*): ciò che chiamiamo dono, e che sulla base della nostra eredità culturale, tradizionale e religiosa – poiché non si può negare che certi valori siano penetrati nella società occidentale ben oltre la soglia delle singole confessioni – siamo abituati a pensare come gratuito ed esente da vincoli, costituisce invece l'essenza più propria del legame; rappresenta l'origine stessa della società e la chiave di volta della relazione fra individui. Il legame sociale, infatti, si costruisce secondo Mauss sulle fondamenta di quel vincolo che solo determinati oggetti, poiché carichi di significato simbolico, sono in grado di veicolare fra gli uomini, le famiglie, i clan o le tribù, laddove reciprocamente scambiati in forma di dono. Lo *hau*, la già richiamata forza spirituale di cui secondo i Maori sono intrisi gli oggetti *considerati*²¹⁸ preziosi, esercita infatti un tale potere

²¹⁸ Bisognerebbe soffermarsi, se ce ne fosse il tempo, su di un'ulteriore etimologia: quella che lega la *ratio*, la distribuzione ragionata al verbo latino 'reor', che significa proprio giudicare, considerare, calcolare. Si veda Heidegger: «Il latino dice *reor*, il greco *réô* (retorica), la capacità di intraprendere qualcosa e di passargli attraverso; *veri* è la *ratio*; animal rationale è l'animale che vive apprendendo nel modo che si è detto. L'apprendimento che governa la ragione propone fini, impone regole, dispone mezzi e adatta ogni cosa ai modi dell'azione. L'apprendere della ragione si dispiega in questo molteplice porre che è ovunque e in primo luogo un porre-innanzitutto, un rappresentare (*vor-stellen*). Così si potrebbe anche dire: *homo est animale rationale*, l'uomo è l'animale che pone innanzitutto, che rappresenta. Il semplice animale, un cane ad esempio, non pone mai nulla innanzitutto, non può mai porre qualcosa innanzitutto a sé, per far questo dovrebbe, l'animale dovrebbe, apprendere di se stesso, percepirsi. Esso non può mai dire “io”, egli non può “dire” in generale» [M. Heidegger, *Cosa significa pensare?*, cit., p. 73]. Il pensiero, la parola, la ragione è dunque una questione di fini, mezzi, regole: un'economia nel senso più ristretto del termine. L'animale che non ragiona, che non segue un'economia di pensiero, è pertanto animale che non può “dire” e che non può

assoggettante su chi ne viene investito, da costringere a rendere in cambio, laddove possibile, anche più di ciò che si è ricevuto: solo in questo modo il donatario si può liberare della condizione di asservimento psichico in cui la ricezione dello *hau* lo proietta.

In fondo, è lo *hau* che desidera tornare al luogo della sua nascita. [...] È lo *hau* che si attacca a tutti coloro che ne beneficiano, fino a che questi ultimi non rendano [...] un equivalente o un valore superiore, che, a sua volta, darà ai donatori autorità e potere sul primo donatore, divenuto ultimo donatario. Ed ecco l'idea fondamentale che sembra presiedere, nella Samoa e in Nuova Zelanda, alla circolazione obbligatoria della ricchezza, dei tributi e dei doni²¹⁹.

Ciò che obbliga alla restituzione, dunque, non è il valore intrinseco dell'oggetto. Piuttosto, il suo valore aggiuntivo ed estrinseco, il carico di identità che esso convoglia: ciò che Godbout e Caillé chiamano il "valore di legame". Questo legame, proprio come Ulisse, viaggia per tornare al luogo di nascita, al luogo stesso del legame.

In tal senso, se il *pollatch* (rituale antagonistico di distruzione e sacrificio di enormi quantità di doni) degli indiani d'America serve semplicemente per stabilire posizioni gerarchiche fra contrapposte tribù, esso produce tuttavia la conseguenza ben più rilevante della coesione sociale. Lo stesso dicasi del circuito *kula* tipico delle tribù polinesiane che abitano le isole Trobriand: esso serve a mettere in mutua relazione, attraverso un lungo processo di circumnavigazione, gli abitanti di tutto l'arcipelago. Per questo motivo, Marcel Mauss parla di fenomeni di «prestazione totale», poiché in essi sono coinvolti non tanto singoli individui, quanto interi gruppi

“dare”: *animal irrationale, animal an-economicus*. Perlomeno secondo Heidegger.

²¹⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 19. Lo *hau*, tuttavia, non si trasmette solo attraverso il dono, ma giunge ovunque vada l'oggetto che lo veicola: «[...] la cosa rubata [...] è interamente caricata di *hau*, di potere spirituale. È lo *hau* che vendica il derubato, che si impadronisce del ladro, lo incanta, lo fa morire o lo costringe alla restituzione» [Ivi, p. 18, nota 2].

sovra-individuali, seppure, in alcuni casi, rappresentati dai capi tribù. Diciamo allora che coloro che prendono parte a simili rituali di prestazione sono in realtà dei soggetti giuridici: né l'utilizzo di un simile gergo deve destare sorpresa, dal momento che simili fenomeni di scambio e donazione sono, come Mauss non smette di ribadire, regolamentati fin nel minimo dettaglio.

Il sistema che proponiamo di chiamare delle prestazioni totali, da clan a clan – quello in cui individui e gruppi si scambiano ogni cosa tra loro – costituisce il più antico sistema economico e giuridico che ci sia dato di constatare e di concepire. Esso forma lo sfondo da cui si è distaccata la morale del dono-scambio²²⁰.

Ora, le posizioni di Mauss, così come ci vengono presentate nel *Saggio sul dono*, sembrano incontrovertibili: esse sono infatti confortate da studi approfonditi di carattere etnografico e antropologico (condotti su alcune società “primitive” tuttora esistenti in certi territori del nostro pianeta), storico-giuridico, etimologico. Senza esitazioni, egli riconduce entro la sfera semantica del ‘dono’ una serie estremamente variegata di fenomeni che vanno dalle forme di sacrificio e dispendio agonistico dei nativi nord-americani, alle pacifiche forme di scambio simbolico e circolazione economica degli abitanti delle isole Trobriand: il tutto per dimostrare che quella pratica sociale complessa che, in Occidente, prende il nome di dono, non è nient’altro che una peculiare forma di scambio che caratterizza da sempre le società degli esseri umani. Dare, ricevere e ricambiare sono dunque i passaggi obbligati di una pratica economica unitaria. E tuttavia, in quanto tale percorso dialettico è tutto orientato al ritorno del bene, alla sua eterna circolazione nella forma del *do ut des*, ognuno dei suoi momenti può dirsi dominato, in verità, dalla logica del dare. Persino l’atto di ricevere può essere infatti descritto come “dono” (nel senso ristretto del termine), nella

²²⁰ Ivi, p. 123.

misura in cui esso offre accoglienza e “riconoscenza” all’altrui offerta, con ciò precludendo in maniera *positiva* alla prosecuzione del circuito, a quella nuova offerta cui Mauss dà il nome di contro-dono. E, in effetti, che i concetti di ‘dare’ e ‘avere’ fossero originariamente (e siano tuttora) correlativi trova conferma nell’etimologia del verbo *to give/zu geben*: la medesima su cui si costruisce il suo opposto concettuale *to have/zu haben* (‘-ghabh’). Il dono, in altre parole, descriverebbe un movimento tautologico, percorrendo un’orbita che parte da sé per tornare a sé attraverso di sé, all’infinito.

Nel discorso circolare di Mauss, tuttavia, i conti non tornano:

Così, da un capo all’altro della società umana, non ci sono due tipi di saggezza. Si adotti dunque, come principio della nostra vita, ciò che è stato e sarà sempre un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo; non c’è il rischio di sbagliare. Lo afferma un bel proverbio maori: “Dài quanto ricevi, tutto andrà bene”²²¹.

I conti non tornano perché Mauss, al di là delle buone intenzioni che lo animano, sembra non voler notare la contraddittorietà di certe sue affermazioni: da una parte egli richiama lo *hau* che, come essenza spirituale degli oggetti scambiati, vuol sempre tornare al luogo di nascita; dall’altra, appellandosi all’unica saggezza dell’umano, invoca la fuoriuscita da se stessi. Poi chiede di donare, anzi di ‘dare’ (secondo la traduzione italiana) *liberamente e per obbligo*: come si può obbligare qualcuno a donare liberamente? Infine, dopo aver parlato esplicitamente di «interesse a donare», afferma che «l’onore, il disinteresse, la solidarietà non sono in esse una vana parola»²²². Ma la solidarietà può mai darsi per obbligo? Il dono può mai ridursi all’osservazione di un precetto, di un’ingiunzione imperativa?

²²¹ Ivi, pp. 124-125.

²²² Ivi, pp. 122.

Altrettanto problematico, d'altronde, è l'impianto (tauto-)logico dell'*Essai*: l'osservazione da cui Mauss prende le mosse è infatti che il dono-scambio nasce e si diffonde ovunque nelle società degli esseri umani; la tesi che egli intende avallare su questa base è che la società stessa, come tale, si edifica e sorregge sulla base dei rapporti di scambio che intercorrono fra i soggetti fisici, morali e giuridici che la compongono. Se il raggruppamento sociale rappresenta il mezzo attraverso cui l'animale uomo (sprovvisto di altre "armi naturali") risponde al proprio istinto di sopravvivenza, il dono rappresenta per Mauss il mezzo di questo raggruppamento: il tramite per cui individui diversi si incontrano gli uni con gli altri, intessendo reciproche relazioni e consolidando rapporti. Senza dono, tuttavia, senza la possibilità di uno scambio regolato dalla dialettica circolare del dare/avere/ricambiare, l'animale uomo non verrebbe a definirsi come sociale (*politikòn*), né di conseguenza – se la ragione umana è l'esito della necessità di *comunicare*, o meglio, come sostengono recenti studi, di mantenere memoria degli scambi commerciali – come razionale (*lògon èkhon*). Nonostante Mauss citi Aristotele soltanto di sfuggita, in una nota, segnalando inoltre l'eccezionalità del suo riferimento alla filosofia, le parole dello Stagirita fanno da perfetto contrappunto alla logica dell'*Essai*:

Ma, se non fosse possibile realizzare la reciprocità in questo modo, non ci sarebbe neppure una comunità di scambio. Che sia, poi, il bisogno (*è khreìa*) che unifica come se fosse qualcosa di unico ed unitario, lo mette in evidenza il fatto che se gli uomini non hanno bisogno l'uno dell'altro, le due parti, o una sola delle due, non ricorrono allo scambio [...]. Qui, dunque, bisogna che sia stabilita un'uguaglianza. Per lo scambio futuro, se al presente non si ha bisogno di nulla, la moneta è per noi una specie di garanzia che esso sarà possibile, se ce ne sarà bisogno²²³.

Dal dono allo scambio, dallo scambio all'equivalenza, dall'equivalenza alla moneta, dalla moneta al mercato, il passo

²²³ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1133B [5-15], cit., p. 205.

sembra essere molto breve. Tanto che lo stesso Mauss fa riferimento più di una volta al carattere simbolico, *monetario* e *monitore*, di certi presenti donati, antesignani della moneta. Ad esempio quando parla della verghetta di rame o bronzo con cui il creditore “compra” il suo debitore nel più antico contratto del diritto romano (cfr. nota 120) o del *life-token*²²⁴.

Dono o scambio? Obbligo o libertà? Debito o solidarietà? Si ha spesso la sensazione che neppure Mauss abbia molto chiaro ciò di cui parla quando usa simili parole. E proprio a partire da questa confusione semantica Derrida individua i problemi più gravi del *Saggio sul dono*, quelli che ne «orientano la lettura»:

1. Il problema della lingua, o piuttosto *delle* lingue. Come legittimare le traduzioni grazie alle quali Mauss circola e viaggia, identificando da una cultura all'altra ciò che intende per dono, ciò che chiama *dono*? Egli lo fa essenzialmente a partire dalla lingua latina e dal diritto romano, che gioca un ruolo singolare in tutto il saggio [...]. Questo problema dell'idioma, come vedremo, è in se stesso un problema di dono in un senso un po' insolito, che non riguarda né il dono delle lingue né il dono della lingua.
2. Il secondo tipo di problema non è separabile dal primo, nella sua massima generalità. Esso tornerebbe a chiedersi insomma di che cosa e di chi alla fine parla Mauss. Qual è l'orizzonte di anticipazione semantica che lo autorizza a raccogliere o ad accostare tanti fenomeni di ordine diverso, appartenenti a culture diverse, sotto il segno “dono”? Ciò che rimane problematico non è solo l'unità di questo orizzonte semantico, e cioè l'identità presunta di un senso che opera come traduttore o equivalente generale, ma l'esistenza stessa di qualcosa come *il* dono, e cioè il referente comune di questo segno di per sé incerto. Se ciò che Mauss dimostra – lo voglia o no – è proprio il fatto che ogni dono è preso nel girotondo o nel contratto usuraio, allora non solo l'unità del senso “dono” rimane dubbia, ma, nell'ipotesi in cui donare avesse un *sensu*, e *un* senso, è ancora la possibilità di un'esistenza effettiva, di un'effettuazione dell'evento dono, a sembrare esclusa²²⁵.

Effettivamente, Mauss non esita a scrivere cose di questo genere: «Ricordiamo che presso i Chinook, una delle tribù *peggio conosciute*,

²²⁴ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 113.

²²⁵ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., pp. 27-28.

ma che sarebbe stata fra le più importanti da studiare, la parola *potlâc* vuol dire dono [corsivi miei, P.M.]»²²⁶.

Ora, è proprio a questo punto, di fronte alla bizzarra logica di Mauss, che Derrida introduce il tema di una certa follia del dono, follia semantica e follia economica, dispendio sacrificale di una logica che brucia con un unico olocausto tanto la referenza semantica quanto il capitale economico e di senso.

Questa follia ha una figura un po' mostruosa, ma una figura o uno sfiguramento fino a un certo punto regolare. [...] Questa follia è certo doppia, poiché minaccia *a priori* e contemporaneamente il circolo chiuso della razionalità scambista così come il dispendio sfrenato, senza ritorno, di un dono che si oblia: follia della conservazione o della capitalizzazione ipermnesica, e follia del dispendio senza memoria. Ma, intaccando i due bordi del circolo, la follia erode il linguaggio stesso. Essa distrugge la referenza semantica, che permetterebbe di dire, di enunciare, di descrivere ragionevolmente questa follia, in breve tutto ciò che pretende di sapere ciò che dono e non-dono vogliono dire²²⁷.

In effetti la parola follia torna altre volte nel dettato maussiano, e sempre con riguardo all'assurda "logica" di dispendio che ispira il *potlatch* indiano, ma riportata entro i nostri confini culturali. Nel passo cui si riferisce Derrida si parla infatti dei «più follemente prodighi»²²⁸ nel donare, nel distruggere il dono. Altrove, la parola 'follia' (e in generale il suo orizzonte concettuale) è adottata in senso analogo, ma con una connotazione più fortemente negativa:

Quanti sono i bisogni che ci preoccupiamo di soddisfare? e quante tendenze, che non hanno per fine ultimo l'utile, non assecondiamo? Quanto destina il ricco, quanto può destinare della propria rendita alla utilità personale? Il denaro profuso in lusso, in arte, in *follie*, in servitori, non lo fa somigliare ai nobili di un tempo o ai capi barbari di cui abbiamo descritto i costumi²²⁹?

²²⁶ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 74.

²²⁷ J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., p. 51.

²²⁸ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 60.

²²⁹ Ivi, p. 132.

Poco prima Mauss aveva sottolineato che «la pura spesa irrazionale fa parte della pratica corrente»²³⁰. Poco dopo afferma che «studiando questi lati oscuri della vita sociale, si giungerà, forse, a illuminare un poco la strada che deve essere imboccata dalle nazioni dell'occidente, dalla loro morale e dalla loro economia»²³¹. Evidentemente, la morale che Mauss preconizza per l'Occidente è una morale che si oppone al dispendio, che sposa il concetto di utile e che si dispone all'idea di interesse *nel* dono, di interesse *tout court*, giacché nelle società occidentali del XX secolo il lavoratore, il produttore di prestazioni (*muni*) «sente di dare qualcosa di se stesso, *il proprio tempo*, la propria vita, e vuole essere *ricompensato*, sia pure modestamente, *per questo dono*»²³². Se la follia del *potlatch* è, come logica del dispendio, distruttiva, il calcolo dell'utile nel dono, l'*interest* che rappresenta un *surplus* di guadagno, è l'approccio più costruttivo e più consono ai tempi che corrono.

Va da sé che noi non preconizziamo nessuna distruzione. I principî giuridici che presiedono al mercato, all'acquisto e alla vendita, che costituiscono la condizione indispensabile della formazione del capitale, devono e possono sussistere accanto ai principî nuovi e a quelli più antichi²³³.

2. *Dono, interesse e riconoscimento*

In questa prospettiva è del tutto plausibile che il gruppo del MAUSS, in quanto accoglie nella sua interezza il lavoro di Marcel Mauss, non faccia del *disinteresse* una condizione necessaria perché il dono possa dirsi realmente tale. Andando oltre, ma su di una stessa linea, Alain Caillé e Jacques Godbout definiscono infatti 'dono' «ogni prestazione

²³⁰ Ivi, p. 131.

²³¹ Ivi, p. 133.

²³² *Ibidem*.

²³³ Ivi, p. 20.

di beni o servizi effettuata, senza garanzia di sostituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone». In questo senso, però, l'interesse non si presenta come un effetto collaterale del dono, incapace tuttavia di inficiarne l'essenza: esso se ne rivela, piuttosto, la condizione fondamentale. Se è vero che il dono ha (è) questo interesse a ricreare il legame sociale, non si comprende chiaramente perché gli autori del MAUSS non abbiano fatto della *presenza* di interesse la *conditio sine qua non* del dono: laddove non fosse interessato alla creazione del legame sociale, difatti, il dono non sarebbe ciò che è (almeno secondo Caillé e Godbout). Probabilmente ciò dipende dal fatto che essi continuano a ritenere possibile anche una forma di dono completamente gratuita e disinteressata. Ma allora ci si chiede ancora, qui: perché riunire sotto quest'unico segno 'dono' un ambito semantico tanto vasto e incerto?

In ogni caso, questa non è l'unica ragione per cui l'interesse non può ridursi ad un'implicazione più o meno necessaria del dono. Inteso nel senso di *Mitsein* (con-essere), l'*inter-esse* ne è, al contrario, la condizione di possibilità: senza intersoggettività, senza la compresenza dell'altro, infatti, letteralmente non *potrebbe darsi* dono alcuno, giacché non vi sarebbe nessuno a cui dare, nessuno da cui prendere, nessuno a cui restituire.

Inter-esse significa: essere tra e per entro le cose, stare in mezzo a una cosa e perseverarvi. Invece, per l'interesse odierno ciò che conta è solo l'interessante²³⁴.

È evidente che si parla qui di "interesse" in un senso ben diverso da quello che governa ad esempio un fenomeno di prestazione totale come il *potlatch*, interamente strutturato sull'idea del rilancio ad usura, sull'idea di interesse economico (o, piuttosto, *aneconomico*). Il

²³⁴ M. Heidegger, *Cosa significa pensare?*, cit., p. 39.

caso di questa pratica di dispendio agonistico, tuttavia, è doppiamente emblematico giacché ci permette di vedere molto nitidamente come *tutte* le prestazioni di scambio si giochino su di una rete di rapporti fra forze contrapposte. Lo scambio/dono descritto da Marcel Mauss (e accolto tale quale dagli autori del MAUSS), ricalca in tal senso lo schema della dialettica del riconoscimento formalizzata da Hegel. E se una tale circostanza era forse sfuggita all'attenzione di Mauss, per qualcuno come Marcel Hénaff essa rappresenta invece la caratteristica essenziale del dono: rendere possibile il mutuo "riconoscimento" fra individui. Hénaff, in realtà, non è disposto ad accogliere in blocco gli insegnamenti di Mauss. Secondo lui, infatti, non è possibile negare l'esistenza di fenomeni di dono effettivamente dominati dal fattore della gratuità. Ed è per questo che egli è costretto a stabilire una tripartizione entro ciò che si chiama 'dono', distinguendo cioè il dono come scambio, caratterizzato da una reciprocità fondamentale (il cosiddetto *munus*), il cui campo semantico è, in greco, quello della *dosis/anti-dosis* (dove 'anti' indica l'azione di ritorno); il dono come generosità e gratuità che non accetta ritorno, come quello fatto dai genitori ai figli (la *kháris*); e infine il dono nella sua dimensione sociale, in cui rientrano i doni fatti ai prossimi e agli sconosciuti (il cui campo semantico sarebbe quello della *philia* e dell'*anthropo-philia*).

Come si può osservare, il discorso di Hénaff si sostiene solo grazie ad un'estrema, chirurgica suddivisione del concetto di dono: egli individua infatti ben otto diversi fattori la cui compresenza serve a stabilire in modo univoco a quale delle tre categorie un generico fenomeno oblativo in effetti appartenga. Il punto cruciale dell'argomentazione di Hénaff, tuttavia, consiste nel fatto che il dono, in particolare quello che egli definisce 'cerimoniale' (e che corrisponde alla terza delle citate categorie) non è mai fine a se stesso: piuttosto, esso è secondo lui il mezzo e la condizione

preliminare del riconoscimento reciproco. In altri termini, il dono cerimoniale (il *munus* comunitario) sarebbe per Hénaff il banco di prova che permette di appurare se l'altro con cui ci si relaziona è effettivamente (*sic*) un essere umano: solo l'essere umano, infatti, è in grado di comprendere il valore simbolico del dono, la sua essenza di *symbolon*, e quindi la corrispondente necessità di ricambiarlo come tale. Solo nella misura in cui il destinatario del dono riconosce il donatore come *autrui* (altri, altro soggetto), esso sarà indotto a contraccambiarlo attraverso un contro-dono. Eppure ci si domanderà a questo punto: per donare qualcosa a qualcuno, non si dovrà averlo *preliminarmente* riconosciuto in quanto *altri* (*autrui*, altro soggetto)? La logica che orienta le argomentazioni di Hénaff sembra essere diametralmente invertita. Oltretutto, facendo del dono sociale un puro mezzo ad un fine, egli è costretto a cancellare via da esso ogni valore di spontaneità, gratuità e incondizionatezza (ricalcando pienamente Mauss), e inaugurare una serie potenzialmente infinita, nonché quantomeno arbitraria, di insiemi e sottoinsiemi di dono: e ci si chiede d'altronde quale dono si possa mai sottrarsi alle leggi della società.

Il problema di principio, tuttavia, quello che *accomuna* Hénaff e i maussiani più "ortodossi", è che, trattando la questione del dono in tale maniera, tutti loro dimostrano di non potere né volere in alcun modo rimettere in discussione il concetto di proprietà, ovvero quella logica del *proprium* che informa non già il paradigma olista o individualista, bensì la ragione economica come tale: l'economia è infatti "legge della casa" (*oïkou nomòs*), legge di un territorio inteso sempre come *proprio*, patrio, non spartibile se non al prezzo di uno scambio, di un rientro, di un beneficio maggiore, di un interesse privato, individuale, comunque calcolabile e certificabile. Al contrario, è proprio a partire dal ripensamento delle strutture che

giocano al fondo della soggettività che Jacques Derrida imposta la questione.

Una trasgressione iperbolica disgiunge l'immanenza a sé; tale disgiunzione rinvia sempre a quella ex-proprietà o ex-appropriazione pre-originaria che fa del soggetto un ospite ed un ostaggio, qualcuno che si trova, *prima* di ogni invito, eletto, invitato e visitato a casa propria come a casa d'altri, qualcuno che è a casa propria a casa d'altri, in un a-casa-propria dato – o piuttosto prestato, assegnato, anticipato prima di ogni contratto, nell'«anacronismo di un debito precedente il prestito»²³⁵.

3. *Il terzo paradigma di Caillé e la critica a Derrida*

Il dono, quindi, è tutto fuorché libero: di simile, anomala premessa il «Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali» ha fatto il proprio vessillo. Scrive Alain Caillé:

È nello spirito della fedeltà a questa scoperta che abbiamo intitolato anni fa uno dei numeri della «Revue du MAUSS» (1991, n° 11): *Donner, recevoir, rendre: l'autre paradigme* [...] Non nascondiamo che questa ipotesi secondo la quale un paradigma sociologico e antropologico positivo deve poggiare sull'affermazione di una certa universalità del triplice obbligo di donare, ricevere e ricambiare è estremamente ambiziosa²³⁶.

I dubbi e le perplessità che Caillé per primo non esita a confessare a proposito della capacità di penetrazione sociale di un tale inconsueto paradigma del dono, fanno riferimento ad un sentimento largamente diffuso presso le nostre società. In effetti, ben pochi sarebbero disposti a considerare un dono offerto sulla base di un obbligo altrimenti che come un mero simulacro, una misera mistificazione, tanto più irritante per chi avesse a riceverne. Difatti, come si è di norma portati a ritenere, perlomeno in prima battuta,

²³⁵ J. Derrida, *La parola d'accoglienza*, cit., p. 167. La citazione conclusiva è da Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 141.

²³⁶ A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 35.

un dono è davvero tale solo se viene offerto al di là di ogni seconda intenzione, al di là di qualsiasi calcolo o attesa di risarcimento: al di là di qualsivoglia restituzione, persino di quella ordinaria e generalmente accettata che avviene nella forma del contro-dono. E bisogna davvero sottolineare *generalmente*, poiché non ogni dono sopravvive in effetti al duro colpo della restituzione: spesso, anzi, la restituzione nella forma del contro-dono risponde proprio ad un espresso desiderio di liberazione, di emancipazione, di annullamento del dono ricevuto. Per non menzionare il fatto che nessun dono, o quasi, può sopportare la restituzione immediata, che viene inevitabilmente percepita dal donatore come un gesto indelicato, un gesto di rifiuto pressoché equiparabile a quello che consiste nella mancata ricezione del dono stesso. Si spiega quindi ancora meglio, in questo contesto, il già citato rilievo di Derrida secondo cui:

La differenza tra un dono e ogni altra prestazione di scambio puro e semplice, è che il dono dona il tempo. *Dove c'è il dono, c'è il tempo* [...]. È necessario che la cosa non sia restituita *immediatamente e all'istante*. È necessario il tempo, è necessario che “*ça dure*”, che duri, è necessaria l'attesa – senza oblio [...]. La cosa [...] chiede di avere, di donare o di prendere il tempo²³⁷.

Ecco il punto: il dono, a differenza di ogni altra prestazione di scambio puro o semplice, prevede che possa e anzi debba trascorrere un certo lasso di tempo fra i due opposti momenti della circolazione economica dare/avere.

Alla luce di questi dati, la prospettiva apparentemente aporetica di Jacques Derrida acquista ancora maggiori forza e risalto, perdendo un po' del suo sapore paradossale: perché il dono sia davvero tale, non è sufficiente che esso non nasconda alcun calcolo dell'utile. Al contrario, è necessario che esso non venga percepito come tale né da parte di colui che lo estende, il donatore, né tanto

²³⁷ J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, cit., p. 44.

meno da parte di chi lo riceve. Se nel primo caso, infatti, la consapevolezza della propria prodigalità basterebbe a risarcire il donatore dell'obolo fatto grazie al surplus di immagine che gliene deriva (presso di sé e presso gli altri), nel secondo caso la consapevolezza del dono – associata alla sua presenza materiale – non potrebbe risparmiare il donatario dal ritrovarsi in una posizione di inadeguatezza spirituale rispetto al proprio benefattore. Tutto ciò, è evidente, nella migliore delle ipotesi. Si dà infatti il caso che il dono venga sovente esteso con l'intento esplicito di porre il destinatario in una posizione di sudditanza psicologica, prima ancora che materiale. Certi fenomeni sociali la cui estensione è probabilmente molto più capillare, “democratica” e naturale di quanto non si crederebbe, si fondano proprio su logiche di questo genere, per cui determinate prestazioni vengono offerte dietro l'apparenza della gratuità, salvo poi essere pedissequamente rendicontate alla prima occorrenza con lo scopo di ottenerne in cambio delle contro-prestazioni, la cui esazione risulta assicurata non tanto attraverso la minaccia, quanto dalla condizione socialmente deprecabile di debito psichico e materiale in cui il donatario è venuto a trovarsi. E ovviamente, tanto più grande è il dono, tanto maggiore è il potere che con esso si arriva ad esercitare su chi il dono ha accettato.

È dunque su di un immaginario di questo tipo che Derrida costruisce la propria argomentazione, spingendosi ai limiti stessi della logica, anzi, cercando di proiettarsi oltre: perché vero dono vi sia – sempre che qualcosa come il “vero dono” esista –, esso deve in primo luogo *non essere* percepito come tale. Per non incorrere nel rischio di obbligare, insomma, il dono dovrebbe essere capace di *obliare*, di obliarsi, applicando *al di là di ogni intenzione o attività* un oblio che, nella prospettiva di Mauss, sarebbe condizione di impossibilità del dono: il che non vuole ancora dire operare una

“rimozione” del dono, né nel senso della psicanalisi, né nel senso di una dialettica *à la* Hegel.

Ciò che per Derrida merita il nome di ‘dono’, in sostanza, si genera e consuma entro uno iato di coscienza che ha del paradossale: perché se, da una parte, il donatore non percepisse il proprio dono come tale, nessun dono avrebbe propriamente luogo – nessuna rinuncia, nessun distacco, nessuna ex-propriazione, nessuna alienazione del ‘proprio’ o di una proprietà almeno presunta avverrebbe in direzione dell’altro. Ma se, d’altra parte, il ricordo del dono restasse vivo, a recare continua testimonianza di sé nella coscienza del donatore e del ricevente; se il dono reclamasse di continuo d’essere riconosciuto come tale; se esso, ancora, obbligasse alla ‘riconoscenza’, immediatamente si trasformerebbe in fattore di debito, ponendo capo a quella spirale senza fine che è il circolo economico: il serpente palindromo del dare-avere. Il dono ricevuto, per essere vero dono, dovrebbe ad un tempo *non badare a spese* ed *essere carente*, difettare della memoria: dovrebbe saper vivere nell’amnesia del passato e nella capacità di far perdere le proprie tracce nel futuro. Solo a queste condizioni esso sarebbe fatto salvo dal rischio di farsi ragione di indebitamento. Solo se il donatore fosse capace di dimenticare l’elargizione, e il donatario in grado di cogliere come non obbligante ciò che riceve, il dono resterebbe finalmente ciò che è: un dono. Vale a dire puro, gratuito e, quanto al calcolo dei fini, fine a se stesso: dono, cioè, che non è se non in quanto *si dà*. E che non si offre, né *si dà* se non per il fatto stesso di dare, di *dar-si*, di *donar-si*.

Questo il motivo per cui si dice che, alla fine dei conti, e cioè al di fuori di ogni concreta economia, del dono in sé “conta il pensiero”, un pensiero che sopravvive cioè all’impossibilità di qualsiasi materiale attualizzazione: come dire, del vero dono basta fin solo l’immagine, lo spettro. D’altra parte, si dovrebbe riflettere a lungo

sul fatto che questo pensiero di dono, laddove offerto ad altri, stabilisca ed inauguri proprio un conteggio, un conto, una conta: quindi, ancora una volta, un calcolo economico. Apparentemente, non c'è via per cui il dono, neppure quando smaterializzato in forma di puro pensiero, possa sfuggire alla logica della capitalizzazione. Forse perché proprio quel pensiero senza cui alcun dono potrebbe tuttavia presentarsi (in quanto esso è la perfetta rappresentazione del piano simbolico) è già integralmente segnato da simile logica, ossia dalla logica stessa, la quale è anzitutto economia, ansia di capitalizzazione.

È quindi non tanto contro una «logica corrente», quanto contro la logica tout court che Derrida insiste nell'affermare come il dono non sia qualificato, in sé, dall'oggetto dell'offerta, bensì dal proprio puro avvenire: contrassegnato dalla pura possibilità di produrre l'evento di sé, ossia di avere luogo e di trovare spazio nell'assenza di quel tempo convenzionalmente concepito che è il tempo di una coscienza cronologicamente strutturata sulla tripartizione passato/presente/futuro: vincolo mnemonico che non può che pervertire a priori la gratuità del dono in stima dell'utile. È un «dono *senza presente*», in altri termini, quello che si traccia attraverso la riflessione di Derrida: un dono affrancato dalle catene obbliganti del tempo della presenza intesa come momento medio fra la memoria persistente del passato e la proiezione opaca del futuro; un dono svincolato dall'obbligo di essere presente e di far costantemente presente, con la propria apparenza fenomenica, il permanere del debito che attraverso di esso rischia in ogni istante di instaurarsi. In ragione di ciò, il dono, *se ce n'è*, dovrebbe poter donare quel bene che né possiede, né può mai, materialmente, possedere: il vero dono, afferma Derrida, dovrebbe essere capace di donare l'impossibile – il tempo, la morte – senza però darlo a vedere: senza mai rivelare il proprio contenuto.

Il dono sarebbe allora qualcosa di folle, la manifestazione cioè di una follia che si definisce tale in quanto difettosa di tutte quelle catene logiche e cronologiche che definiscono ogni retto pensare. E tuttavia, se Derrida è in grado di affermare simili posizioni contro *la logica*, cioè gli è possibile proprio grazie a quella logica che sognerebbe di poter superare. Questa è l'aporia fondamentale in cui tutto il discorso elaborato in *Donare il tempo* resta preso, dall'inizio alla fine: il dono, così come Derrida lo intende, ha qualcosa del parricida, poiché nasce per trasgredire alla logica che lo fonda; per castrare quell'economia da cui esso stesso sorge come manifestazione emblematica di una *parte maledetta*, termine sinistro di un'endiadi fondamentale.

Nella coppia concettuale che anima il contrasto dualistico fra la logica stessa ed il suo altro, *il dono è l'altro*. E se il dono è, per Derrida, l'altro, al contrario per Mauss esso rappresenta proprio la forma eternamente ritornante dello stesso.

3. *La mano che pensa/dona: da Heidegger a Leroi-Gourhan*

Questa, è la prospettiva che si traccia a partire dalle epocali scoperte dell'antropologo francese André Leroi-Gourhan. In effetti, sostenere che *ànthrôpos* è *zôon lôgon êkhon* significa dire ancora molto poco dal punto di vista dei contenuti: la nostra nozione di *lôgos* è talmente vaga e diversa rispetto a quella che potevano averne Eraclito, Socrate, Platone e Aristotele, da non consentirci di esprimere alcuna certezza in merito. In quanto caratteristica peculiare dell'umano, d'altro canto, la razionalità è il frutto di un complesso insieme di fattori che si sono implicati (in modo del tutto inedito e originale nella storia a noi nota del pianeta terra) gli uni negli altri, conferendo alla scimmia *ànthrôpos* la capacità di astrarre, di

trasgredire i confini del qui ed ora immanente; di proiettarsi oltre la sfera della presenza, fuori di sé, dunque verso l'altro da sé, o meglio verso quel sé che si annuncia o preannuncia in una presenza differita nello spazio e dilazionata nel tempo, insomma *differante*. Il *Dasein* pensa e si pensa in una complicazione di *presenza/assenza* che si dà essa stessa a pensare proprio attraverso l'altro, ovvero nella rappresentazione di sé come altro, sé come presente in altro tempo, in altro luogo. Questa capacità di uscire dalla gabbia del *sé-nel-qui-ed-ora* è il proprio dell'umano, ed è propriamente ciò che permette di dare/donare nella misura in cui, lo abbiamo visto, il dono richiede una struttura di *différance*. Il proprio dell'essere umano, secondo Leroi-Ghouran, è la compresenza assolutamente unica in esso, rispetto a tutti gli altri animali, di stazione eretta, mano prensile, pollice opponibile, lingua sottile, fronte alta e schiacciata, sguardo "lungimirante" e ad ampio spettro visivo ('*ánthrôpos*' è, letteralmente, "colui che guarda verso l'alto"). Ebbene, tutte queste caratteristiche non sono sorte in modo disgiunto nell'uomo, bensì come condizione l'una dell'altra: interamente co-implicate. Heidegger non è stato il primo pensatore a comprendere che il pensiero è un «lavoro della mano»: tutto ciò che contraddistingue l'umano come tale (la ragione, la socialità) è reso anzitutto possibile dalla capacità prensile, dalla capacità di afferrare per valutare da vicino, pesare, ponderare, pensare. Ciò non basta ancora, tuttavia, a spiegare l'emergenza del pensiero, dal momento che vi sono anche altri animali dotati di facoltà prensile: in effetti, questa è l'argomentazione di Leroi-Ghouran, la liberazione della bocca dalle funzioni di procacciamento del cibo, avvenuta per via della mano che era stata precedentemente liberata dalle funzioni di stazionamento (per via della stazione eretta), ha permesso alla lingua di assottigliarsi, dunque all'uomo di articolare suoni sempre più complessi. Parallelamente, l'utilizzo di strumenti (afferrati grazie al pollice

opponibile) ha dato vita alla scrittura pittografica, alla raffigurazione simbolica più elementare la quale, secondo le teorie più accreditate, deve essersi sviluppata proprio per l'esigenza di render conto e tenere memoria degli *scambi commerciali*, dello scambio di oggetti nella forma del *do ut des*. Dalla progressiva complicazione originaria di linguaggio e scrittura, poi, si è consolidata nell'essere umano la capacità simbolica complessa: la sfera del simbolico, la metafora, l'analogia, ciò che anche secondo Aristotele (ma con lui si potrebbero citare Platone, Nietzsche, Kojève, Lacan e molti altri) rappresenta l'essenza del *lògos*.

L'ordine del simbolico rappresenta, come tale, la capacità di trasgredire la legge dell'immanenza, della presenza, del qui ed ora in cui è confinato l'animale non-razionale; la capacità di uscire da sé, verso l'altro da sé. E la compiutezza del simbolico nell'essere umano è testimoniata, come tale, proprio dalla sua capacità di donare, ovvero di proiettarsi oltre la sfera della sua stretta immanenza, del bisogno immediato (ciò che è dato sono i bisogni!) che si consuma nel qui ed ora. Ciò non vuol dire ancora, si badi, rompere l'economia, spezzare la logica del dare avere. Ciò vuol dire piuttosto, come narra l'episodio della genesi, che la morte e l'indigenza ci riguarderanno direttamente, un domani, e che l'unico modo per scacciare il dolore prodotto da tale consapevolezza consiste nell'applicare un pensiero strumentale, predittivo, una *métis* la cui radice è la stessa del *munus*, la stessa della logica prestazione-controprestazione: per sopravvivere all'indigenza del domani, scoperta grazie all'ampliarsi della memoria che si sviluppa attraverso la complessificazione dell'ambito simbolico, si scopre la necessità di trasformarsi da raccoglitori in agricoltori: questo momento biblico di Genesi 3,14 descrive è, né più né meno, il passaggio da una esistenza fondata sull'accoglienza irriflessa dell'abbandono (il dono abbandonato e non sfruttabile nell'Eden) al dono reciproco, al don

inteso come mutuo scambio entro la logica di una razionalità strumentale. La quale, tuttavia, non esaurisce l'essenza dell'essere umano che, proprio in quanto assente e differito, non potrà mai ridursi ai propri bisogni: qualcosa d'altro, nell'essere umano, si dà a pensare. L'altro, appunto, ciò che non è più mio bisogno, non è più mio *tout court*, non può rientrare nella logica del *proprium* eppure, al tempo stesso, "mi necessita". Eppure, afferma Heidegger, «non è necessario pensare la mano a partire dal bisogno», le *maintien*, il mantenimento, il mantinente [*maintenant*] – chiosa Derrida²³⁸.

Aristotele lo sapeva: essere sociale e razionale sono l'uno nella condizione dell'altro. Lo stesso sapeva Kant, laddove parla di insocievole socievolezza dell'umano. Lo stesso sapeva Heidegger, laddove scrive che pensiero è questione di mano, questione di dono, e, con una posizione estremamente antropocentrica che qui non accettiamo senza riserve, che l'uomo è la scimmia che ha sviluppato, parallelamente alla capacità di prendere, anche quella di dare, di donare. Ancora una volta, di trasgredire i confini di sé, per aprirsi, all'altro da sé, o meglio a sé come altro, a sé attraverso l'altro. L'uomo economico, infatti, *si dà* (nel senso in cui "dà a se stesso") attraverso l'altro: sa che ciò che dà rientrerà, ritornerà prima o poi al punto di partenza, al sé, in altra forma, in altro tempo, in altro luogo, per la via di una *différance*. Eppure, anche questa legge fondamentale sembra invocare di poter essere trasgredita, penso qui a Lévinas, a Bataille e in generale a ogni mistica, secondo un movimento di puro abbandono, di fuoriuscita da sé che non si attende più alcun rientro.

²³⁸ J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 41.

4. *Dono e philia / Bisogno e koinonia*

Ora che abbiamo tracciato i confini di un condiviso terreno di gioco e fissate le coordinate linguistiche di questo campo fittizio e convenzionale, domandiamoci: in un rapporto fra esseri umani, quand'è che al semplice dato subentra il dono vero e proprio? Come riconoscere ciò che è vero dono da ciò che è mero dato? All'atto pratico, cosa distingue il dono gratuito da quel dato che esige restituzione? Oppure, prendendola alle spalle: esiste un ambito specifico delle relazioni umane, dimorando nei cui confini si possa affermare, senza ombra di dubbio, di avere a che fare con il dono in se stesso? Uno spazio protetto entro cui testimoniare dell'epifania di un dono nella sua essenza più propria?

Con piglio quasi scientifico, cominciamo col dire che gli animali razionali sembrano essere in grado di instaurare, fra gli altri, un particolare genere di legame la cui natura paradossale prevede, almeno sulla carta, un qualche margine di libertà dei singoli contraenti: simile legame si determina come non vincolante, non obbligante, non "abbondante" (*'bond'*, in inglese, significa sia legame che obbligazione). E tanto più perfettamente esso si realizza, quanto maggiore è il livello di autonomia dei soggetti in esso riuniti. Addirittura, stando ad Aristotele, la necessità di un simile legame non legante (tale sarebbe l'amicizia nella sua forma più perfetta e disinteressata, secondo quanto si legge nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*) rappresenterebbe il dato più proprio della natura umana: l'essenza sociale dell'animale razionale. Laddove una società riuscisse ad erigersi interamente su rapporti di suprema e perfetta amicizia (perché è comunque risaputo che di legami del genere non se ne diano in abbondanza, anzi) non vi sarebbe neppure bisogno, afferma Aristotele, di praticare l'arte della politica, che diverrebbe a quel punto un dato superfluo, accessorio: come l'acqua di un oceano

sterminato, per la sola forza di una certa idrofilia la società si terrebbe assieme da sé, mani e piedi, dal primo all'ultimo atomo, grazie alla sola forza di coesione di un legame stabile quanto lasco.

Il fatto è, lo Stagirita lo sapeva fin troppo bene, che non di rado l'amicizia si rivela tutt'altro che perfetta e disinteressata, dimostrando, al contrario, di fondarsi su questioni di mera utilità reciproca, o puro diletto, nelle ipotesi meno gravi. Il più delle volte il legame fra gli animali socio-razionali pare infatti del tutto bestiale, rabbioso ed idrofobo: ed è per normalizzare e rendere vivibile tale convivenza inumana che servono, al contrario, le virtù etiche e la scienza politica (Kant, per parte sua, non era così d'accordo circa la bestialità dell'essere a-sociale: una qualche socievole insocievolezza rappresenta a suo dire la continua scintilla propulsiva della razionalità).

In ogni caso, per quel che ci riguarda più da vicino, questo libero e disinteressato legame cui i greci davano il nome di *philia* viene di norma sancito, performativamente, proprio dalla libera elargizione di un'offerta economicamente non vincolante e non vincolata, che prende appunto il nome di "dono". Il vero dono, in altre parole, sarebbe il suggello non obbligante, poiché sottratto alla logica del ritorno, di quell'unico legame affettivo (legame contrassegnato, cioè, da una qualsiasi specie di affetto o affezione) che fra esseri umani si realizza senza dar luogo a vincoli di alcun tipo, ma anzi fondandosi su di un presupposto di pura libertà. 'Dono' sarebbe, in altri termini, il titolo che si attribuisce ad un preciso genere di rapporto: sarebbe il titolo di un certo tipo di trattazione o trattativa che può avere luogo fra gli esseri umani – amicizia, amore, o comunque vi si voglia riferire.

Il dono sarebbe, in parole povere, il suggello di quella forma di elargizione disinteressata di cui Platone ha scritto, fra l'altro, nel *Fedro*, e Aristotele nel suo più celebre trattato di *Etica*. Anzi,

quest'ultima opera rappresenta essa stessa, a ben vedere, un'interrogazione radicale sull'amicizia, sull'amore e sulla possibilità del puro dono (come spiegarsi, altrimenti, la sproporzione economica nella distribuzione degli argomenti all'interno dei dieci libri, se la *philia*, posta oltretutto in posizione marginale, non rappresentasse il dato centrale dell'opera?): sarebbe, l'*Etica a Nicomaco*, un trattazione del dono offerta, dedicata, data in dono all'oggetto della *philia* più disinteressata – il proprio *filius*. Un dono offerto al dono e al pensiero del dono.

Si sa che i fili su cui si tiene il concetto di *philia* sono ben più intricati di quanto questi brevi cenni non possano mostrare: i paradossi dell'amicizia sono stati lungamente investigati da Jacques Derrida, sin da molto prima che comparisse il suo forse più noto testo a riguardo, *Politiques de l'amitié*. Basti pensare, ad esempio, al bellissimo saggio dedicato a Edmond Jabès e inserito all'interno de la *Scrittura e la differenza*. Purtroppo non è questo il luogo per soffermarci su simili questioni, per quanto esse siano, evidentemente, legate a doppio filo ad un certo pensiero del dono.

Per farla breve, si può allora limitarsi a dire o ribadire, senza timore di essere ridondanti, che il dono è ciò che spezza definitivamente il circolo economico del dare-avere. Anche se, a dire il vero, tale scoperta è tanto ovvia che persino la saggezza popolare dimostra di esserne al corrente, avvertendoci del fatto che «a caval donato non si guarda in bocca».

5. *Sacrificio e dispendio: offrire la vita-donare la morte*

Perché l'essere umano si ostina a voler credere in un dono esente da qualsiasi vincolo? Questa domanda non nasconde alcun fideismo religioso, né un attacco all'idea di fede come tale. Difatti,

la questione del dono nella fede (quella cattolica, per esempio) si smonta da sé nel momento in cui interpretiamo, così come ci è stato insegnato a fare, un dono che si presumeva essere assolutamente asimmetrico, gratuito e “carismatico”, nei termini di un dono di *redenzione* (ossia di liberazione, di assoluzione): il sacrificio della vita del Figlio, il dono della Sua morte (sua del Figlio e Sua propria), è infatti un dono che Dio ci offre in “remissione dei nostri peccati”. Con questo dono fatale, cioè, Egli non dona affatto *gratuitamente*: il sacrificio del Cristo serve invece, come tale, a *riscattare* gli esseri umani dalla loro schiavitù, allo stesso modo in cui si affranca uno schiavo pagando il dovuto al suo padrone. Al di là del vero significato teologico del sacrificio di Gesù, che qui ci interessa in maniera contingente, una simile ermeneutica *rende conto* di quanto la nostra ragione sia poco disposta ad *accogliere* l’idea di un dono puro, come tale: facendo il *rendiconto* del dono divino, interpretandolo come *munus* attraverso la metafora della redenzione, scopriamo agire in esso quegli stessi meccanismi che regolano l’economia terrena; così facendo, però, ci rendiamo conto (rendiamo conto a noi stessi) di noi stessi, ovvero ci rendiamo conto di quanto la logica economica definisca il nostro stesso ragionare. E tuttavia, ancorché impossibile, un tale dono iperbolico continua a darsi a pensare. Continua ad assillare il pensiero. Perché? A cosa risponde una simile esigenza? Una simile utopia? Risponde forse, essa, al desiderio di possedere una *proprietà assoluta*? Di concepire e sperimentare una libertà che non conosce debiti né vincoli? Ma che libertà *può mai darsi* nella totale assenza di vincoli? Che società può derivarne? Che genere di dono si potrebbe mai sperimentare in una simile, *ab-soluta* situazione²³⁹?

²³⁹ Secondo Roberto Esposito, gli uomini sono uniti in *co-munità* proprio da quel *dovere*, da quel debito condiviso che essi hanno contratto nei confronti di Dio, in seguito

Il dono è allora qualcosa che, dal punto di vista dell'altro con cui si è in relazione, rischia persino di apparire folle, poiché aderisce a una logica, se così la si può ancora chiamare, di puro dispendio, o meglio poiché trasgredisce e deflagra ogni logica, distrugge ogni relazione. Questo dono sarebbe allora un viaggio senza ritorno, un'odissea interrotta, una dialettica senza *risoluzione* (nel senso in cui si dice, dei rapporti regolati da contratto, che essi vengono appunto "risolti"). Sarebbe, esso, tutto fuorché un contratto, e tutto fuorché un *contratto sociale*: giacché un simile dono, se ce n'è, può fondare il legame sociale così come metterlo in crisi, scioglierlo, distruggerlo e infine, *eventualmente*, ricrearlo ancora più solido. Simile dono, se ce n'è, *re-liga* e scioglie, *ob-liga* e assolve ad un tempo.

Il dono, "presentandosi" senza farsi presente, offrendosi in un modo spettrale che pare non poter essere de-scritto altrimenti che nella forma "*es gibt*", si caratterizza dunque come l'assillo e il vessillo *del* pensiero. Di un concetto tanto aporetico, infatti, non si può dire

al dono gratuito e sovrabbondante offerto loro con il sacrificio del Cristo: «solo tale primo *munus* dall'alto – scrive l'autore – mette gli uomini in comune fra loro. È precisamente questo 'dato' – ciò che ci è dato: noi stessi come 'dati', 'donati', 'nati dal dono' – a vietare qualsiasi avventata traduzione della *koinonia* in semplice *philia* – amicizia [...]: siamo sì fratelli, *koinonoi*, ma *in* Cristo, cioè in un'alterità che ci sottrae la nostra soggettività, la nostra proprietà soggettiva, per inchiodarla al punto 'vuoto di soggetto' da cui veniamo e verso cui siamo chiamati. Sempre che restiamo tanto 'grati' da rispondere a quel primo *munus* con un dono corrispondente. Ciò non toglie, tuttavia, che il nostro donare resti inevitabilmente inadeguato, difettivo, puramente reattivo nei confronti dell'unico dono veramente tale, perché incondizionato, che ci è venuto dal Donatore [colui che offre la *kháris*, la grazia (II, *Corinzi*, 9:15)]» [R. Esposito, *Communitas*, cit., p. XVIII]. Dalla lettera di Esposito tutta una serie di temi fondamentali, se non altro per quanto attiene, appunto, a un certo senso *co-mune* del dono emerge con forza, provocando una sensazione di spaesamento. Il complesso e inestricabile rapporto fra dono e dato, il tema di un debito costitutivo alla radice del dono, il relativo obbligo di restituzione, la sfera dell'incondizionato che caratterizza il dono iperbolico – *proprietà* di un donatore divino –, i temi della proprietà, dell'interesse, dell'alterità, della soggettività difettosa e *carente*, quello dell'intersoggettività: tutto si annoda, tutto si intreccia, confondendo (e preparando) il terreno della nostra trattazione – sempre che di un dono (ma a questo punto tutto sembra essere possibile) si possa fare l'oggetto di una qualche trattazione o "trattativa".

altro che esso “*può darsi*” nella stretta misura in cui si dà a pensare, come figura dell'impossibile²⁴⁰.

²⁴⁰ Questo dono impossibile si dà a pensare, per la precisione, a partire dalla rivoluzionaria *figura* storica di Gesù Nazareno, il quale nulla o quasi sembra poter *spartire* con il Cristo delle tradizioni evangeliche. Gesù, nel discorso della montagna, presenta infatti una nuova legge, una legge che trasgredisce la logica del debito e della distribuzione, una legge che si scrive sulla sabbia, come una traccia illeggibile che dal momento stesso in cui si imprime prende a cancellarsi, destinata dunque ad essere tradita da altre scritture, da altrui Scritture. Gesù scrive soltanto una volta, e sulla sabbia, proprio per contrapporsi a Mosè, fondatore di quella legge troppo umana che per assicurarsi sopravvivenza, dopo l'iraconda distruzione delle tavole consegnate da YHWH, deve stigmatizzarsi sulla pietra, consegnandosi in tal modo ai millenni a venire. Se Mosè è la figura chiave di una legge fondata sul principio economico del dare/avere, Gesù rappresenta la trasgressione di ogni economia. Se Mosè è retta distribuzione, Gesù è puro dispendio, auto-sacrificio iperbolico, dono che non attende ritorno.

EXITUS

L'UTOPIA DELLA FUORIUSCITA

Forse il dono come lo conosciamo *attualmente*, il dono come scambio dominato da interesse descritto da Marcel Mauss, resta il solo dono *di fatto* possibile.

Può darsi.

E tuttavia, come ci suggerisce Derrida, qualcosa d'altro si dà insistentemente a pensare, nella forma di un dono che trasgredisce ogni logica: un dono folle e senza ritorno, che lascia i confini del sé per non rientrare mai più. Questo dono avrebbe il potere di spezzare le catene di un tempo percepito come eterno ritorno, collocandosi però al di qua di qualsiasi escatologia messianica, poiché il suo compimento – che resta comunque *nelle nostre mani* – dimora in un luogo e in un tempo necessariamente di là da venire, impossibili. Un'utopia, un ideale, forse, che come tali richiedono di essere ricercati. Che come tali ci *chiamano fuori*, ci e-vocano nella loro direzione.

Tale dono si profila a ogni passo di più come concetto limite, come il concetto stesso di limite e come il limite del concetto. Questo dono è puro dispendio, puro sacrificio. Questo dono è la morte, non tanto intesa nel senso di un'invocazione al suicidio, ma piuttosto nella forma heideggeriana di un essere-per-la-morte (essere-per-il-dono/essere-per-il-limite) che rappresenta la somma possibilità dell'umano. Se il dono modesto rappresenta dunque l'unico futuro *certo e possibile* di *questa* società, di *questa* ragione economica che

sembra non poter essere oltrepassata, e che resta pur sempre una *ragione del più forte*, allora il pensiero di un *altro dono*, il pensiero di un dono iperbolico, *impossibile ma pure pensabile* rappresenta, come avrebbe detto Nietzsche, il ponte verso l'avvenire. Rappresenta, con Derrida, la sola *chance* per un avvenire che non voglia precludersi la possibilità di oltrepassare i limiti in cui è asserragliato il qui ed ora, il possibile, il regno del dato e del bisogno.

EX ERGON

IL SENSO ‘COMUNE’ DEL DONO: UN INTRICO SEMANTICO

Che cos'è un dono? Cosa significa donare? Per quanto profondamente il dono si radichi nella nostra cultura, il suo “reale” significato non sembra altrettanto chiaro: ogni qual volta se ne tenti una definizione univoca, infatti, esso sfugge alla presa, non lasciandosi cogliere che in maniera provvisoria e confusa, grazie a infinite distinzioni molto spesso arbitrarie. In ragione di ciò, per preparare il terreno all'indagine filosofica del concetto di dono, riteniamo opportuno muovere dalla preliminare messa in discussione di alcune nozioni di senso comune.

Il dizionario della lingua italiana De Mauro, riguardo alla voce del verbo transitivo ‘donare’, riporta la seguente definizione, con l'indicazione di “alto uso”: «dare ad altri spontaneamente e senza compenso»²⁴¹. In modo analogo l'etimologico Pianigiani, redatto nei primissimi anni del secolo scorso, dopo aver sottolineato come il vocabolo condivida una arcaica radice sanscrita con il verbo ‘dare’ (‘dâna’), definisce dono «ciò che si dà altrui volontariamente, senza esigerne prezzo o ricompensa, o restituzione». Proseguendo a ritroso, la prima edizione del lessico dell'Accademia della Crusca (1612) spiega come il verbo ‘donare’ servisse per tradurre dal greco

²⁴¹ Una breve nota sull'uso delle virgolette: una citazione diretta, più o meno estesa, sarà sempre racchiusa fra virgolette a sergente, anche dette “caporali” («»), a meno che essa non sia collocata fuori del corpo del testo; le virgolette alte, o ‘apici’ (‘’), saranno utilizzate per indicare singoli lemmi entro un contesto di spiegazione logica, semantica, grammaticale, etimologica o fonetica; si ricorrerà invece agli apici doppi (‘‘’) per indicare parole o espressioni idiomatiche utilizzate in senso lato, e per indicare una citazione all'interno di un'altra citazione.

tanto il verbo 'dôreosthai' (donare, regalare, far presente) quanto 'kharîzesthai' (gratificare, offrire graziosamente, ossia per grazia, gratis; ma pure ingraziarsi). Infine, uscendo dai confini italici, il dizionario *Synonymes latins, et leur différents significations* redatto da Monsieur Gardin Dusmenil e pubblicato a Parigi nel 1777, spiega che il termine latino 'donum' indica «un pur don, indépendamment de toute espèce d'obligation ou de convenance»²⁴².

Perlomeno ad un sommario esame filologico, quindi, sembra indubbio che, pur avendo la parola 'dono' uno stretto legame di parentela formale e sostanziale con il verbo 'dare', il concetto da essa descritto mantenga, sin da tempi remoti, un dominio assolutamente proprio, che si esprime nel duplice riferimento alle idee di spontaneità e gratuità, quest'ultima intesa come assenza di onere di restituzione. Simili connotati sono effettivamente assenti dal significato connesso al verbo 'dare', il quale descrive un gesto che non cede ma piuttosto trasferisce momentaneamente, restando in attesa di restituzione. Restituzione, sia detto per inciso, che può tanto riguardare il medesimo oggetto (ipse), quanto un bene differente, altro (alter), nel qual caso l'atto di dare si configura come primo momento della logica economica *do ut des*, ovvero sia come scambio.

I due verbi 'donare' e 'dare', quindi, veicolano in italiano concetti discreti e inconfondibili l'uno con l'altro, a dispetto del fatto che in francese, lingua pur sempre neolatina, dare e donare si dicano e scrivano indifferentemente 'donner'; e del fatto che, in inglese, dono si traduca 'gift', arcaico participio passato del verbo 'to give', (dare, donare); la medesima formazione la si ritrova più o meno invariata nella maggior parte degli idiomi nordici e sassoni.

Nonostante simili intrichi etimologici, il termine 'dono' indica, in maniera piuttosto pacifica per il senso comune, l'atto di dare ad altri liberamente dai vincoli di quell'economia che regola i rapporti umani in termini di scambio, in vista cioè del costante equilibrio, o bilancio, fra i

²⁴² «Un puro dono, indipendentemente da ogni specie di obbligazione o convenienza».

due opposti momenti del binomio dare/avere. Se, da un lato, il concetto di 'dare' implica nel proprio nucleo anche quello opposto di 'avere' (come l'idea di ritorno è implicata in quella di andata, l'idea di fine in quella di inizio e via dicendo), tanto non varrebbe nel caso del concetto 'donare': che ciò dipenda da una intenzione precisa (il 'dōron') o da una limitazione intrinseca ('kharsima'), difatti, tale concetto sembrerebbe decretare la non percorribilità della via di ritorno²⁴³. Il dono si darebbe dunque come alienazione definitiva, sottrazione infinita, perdita senza rientro di una proprietà generica. Qualsiasi moderno vocabolario della lingua conferma a grandi linee questa descrizione, sia che la parola 'dono' venga scritta in italiano, che in inglese, francese o tedesco.

Tuttavia, come quasi sempre accade, proprio l'analisi etimologica, anziché aiutarci a svolgere la matassa dei significati, contribuisce a complicarla, a inquietarla come uno scavo archeologico da cui riaffiorino le spoglie di una perduta necropoli. Così, se approfondiamo l'etimo del verbo inglese 'to give' e del suo parente germanico 'zu geben', scopriamo che esso deriva da quella medesima radice proto-indoeuropea 'ghabh-' che sta alla base dei loro opposti concettuali 'to have', 'zu haben' (non è superfluo

²⁴³ Non a caso nella *Vulgata* del nuovo testamento il greco 'kharisma' di *Romani*, 1:11 è tradotto con il termine 'gratia', "offerta gratuita". Riguardo al greco 'kharis', Emile Benveniste sottolinea difatti come esso valorizzi, analogamente al suo corrispondente sanscrito 'harya', «la nozione di piacere, di godimento (anche fisico) e di 'favore'». In tal senso, Benveniste invita a confrontare l'espressione avverbiale gr. *khárin* con il genitivo 'per il piacere di', e il lat. *gratia* (ablativo) con un'evoluzione parallela forse per influsso greco. Il lat. *gratiosus* può significare 'che prova riconoscenza' e 'che è fatto per piacere, gratuitamente'. Con la stessa specializzazione, *gratiis*, contratto in *gratis* che abbiamo preso dal latino, vuol dire 'senza pagare': *gratis habitare*, significa 'avere un alloggio per niente, senza pagare affitto'. Compare così nell'uso di *gratia* una componente nuova, quella di una prestazione fornita o ottenuta 'a titolo gratuito, per far piacere'. [...] Abbiamo una testimonianza di questa evoluzione nell'aggettivo *gratuitus* 'disinteressato, gratuito' [...]. In una civiltà già basata sul denaro, la 'grazia' che si fa a qualcuno è quella di 'fargli grazia' di quello che ci deve, di sospendere in suo favore l'obbligo di pagare il servizio ricevuto. [...] [E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. *Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I. *Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001, p. 153]. Il senso e l'importanza di simili notazioni, in particolare quella con cui si connette la grazia alla cancellazione del debito, essenziale per tutta la nostra argomentazione, apparirà in corso d'opera, e segnatamente nel primo capitolo.

sottolineare che la medesima radice si trova all'origine del latino 'habere', e che 'gaver' è tuttora la forma corrente del verbo 'avere' nei dialetti veneto-giuliani)²⁴⁴. Il paradosso linguistico che ne deriva è che la forma passata del verbo 'dare', ottenuta sia in italiano che in inglese e in francese tramite l'apposizione dell'ausiliare 'avere' (avere dato, to have given, avoir donné), suona piuttosto come una ripetizione tautologica del medesimo concetto, orientato però in due sensi contrapposti. Dare e avere si rivelano dunque, e da un punto di vista etimologico e da un punto di vista concettuale, implicati alla radice: fusi e confusi, l'uno all'interno dell'altro.

La circostanza di questa discendenza comune non era sfuggita a un linguista del calibro di Emile Benveniste, il quale si sofferma a lungo sui paradossi che inquietano il vocabolario della donazione²⁴⁵. L'inscindibilità

²⁴⁴ È assolutamente degno di nota il fatto che 'habit' (dal latino 'habitus') significasse nell'inglese antico, oltre che 'vestito', anche 'condizione' o 'apparenza'. Come insegna il proverbio, il *vestito*, le *abitudini*, il modo di *apparire* non offrono dati certi sul conto di alcuno: come falsa moneta, essi hanno la capacità di mostrare le cose altrimenti da come sono in effetti. Ecco, la comune discendenza di 'dare' e 'avere', così come si manifesta nella parola 'habitus' ("apparenza" che *si ha e si dà*) ci dice qualcosa sulla fondamentale incertezza che assilla ogni fenomenologia: non vi è alcun dato, alcun *fenomeno* che possa dirsi certo. La stessa incertezza, d'altronde, grava sul dono: come distinguere con certezza assoluta ciò che ci è donato da ciò che ci viene semplicemente dato e, dunque, attende restituzione? come riconoscere un *vero* dono? Proprio come accade nel breve racconto di Charles Baudelaire *La moneta falsa*, un dono apparentemente prodigo potrebbe rivelarsi privo di alcun valore effettivo. Qual è, invece, l'*habitus* del dono *in quanto tale*? Che cos'è il dono? Come si manifesta, se si manifesta? Come appare, se appare? Più precisamente, la domanda la seguente: è il dono, come tale, libero di apparire? Libero di manifestarsi, apparire, mostrarsi? Simili interrogativi ci accompagneranno lungo tutto il nostro percorso.

²⁴⁵ «I termini di *acquisto* e di *vendita* non si separano da quelli per 'dare' e 'prendere'. La radice *dô- significa 'dare' nell'insieme delle lingue indoeuropee. Tuttavia, a turbarne singolarmente la definizione, interviene una lingua: in itta, *dâ-* significa 'prendere' e *pai-* 'dare'. Non possiamo affermare categoricamente che *dâ-* sia proprio la forma i.e. *do-, data la notazione fluttuante del consonantismo itta; potrebbe in teoria corrispondere a *dhê- 'posare, porre', ma è ben poco verosimile. Si è d'accordo in genere nel riconoscere qui – qualunque sia il processo semantico – la radice *dô- ; d'altronde, partendo da *dhê- per arrivare al senso di 'prendere', l'evoluzione sarebbe ancor meno chiara. Bisogna proprio constatare nell'itt. *dâ-* 'prendere' un'inversione del senso di 'dare'. Per spiegarlo si invoca parallelamente la forma *â-dâ* 'prendere' del sanscrito. Ma questo movimento a- è essenziale; indica il movimento verso il soggetto; con questo preverbo e le desinenze medie, il passaggio al senso di 'ricevere', 'prendere', si spiega all'interno del sanscrito stesso. Il sanscrito non aiuta quindi direttamente a interpretare il senso di *dâ-* in itta. Per spiegarlo, supporremo che si sia prodotto nelle lingue antiche, ma in direzioni opposte, uno slittamento paragonabile a quello che si è

concettuale della coppia dare/avere è dunque confermata, per vie tortuose, anche dalla storia delle parole preposte ad indicarla. Pertanto, se l'etymon (letteralmente "ciò che è", l'essenza, il DNA) delle parole non mente, se esso non è a sua volta una moneta falsa o un mero abito, bensì un nocciolo essenziale, allora dovrà esservi stato un certo momento storico in cui i due concetti 'dare' e 'avere' furono significati dallo stesso gruppo di parole. O meglio, un momento storico in cui tali concetti viaggiavano assieme, indistinti e indiscreti, facendo corpo unico come una cellula prima della mitosi. Ma oggi quest'epoca arcaica sembra appartenere a un passato puramente mitologico (o mitografico).

È il caso di ammetterlo: ciò che ha tutta l'apparenza di un abisso comincia pian piano a fendersi sotto i nostri piedi. Nondimeno, esso non sembra ancora tangere, almeno direttamente, alla specifica sfera semantica del dono, il quale, lo abbiamo detto, si caratterizza per una certa irreversibilità, ossia per l'assenza del secondo termine del binomio: il dono, così come siamo abituati a pensarlo, è dare privo di avere; rispetto al dare in senso ristretto, esso si caratterizza per un surplus di significato che è in realtà cifra negativa, segno di mancanza, di penuria, di deficienza o di perdita. Nel dono propriamente inteso, un'assenza di senso (ossia del senso 'avere') sbarra la via al contro-senso. L'atto del donare si caratterizza quindi come un dare impuro, depotenziato, un dare deprivato di uno dei suoi due momenti fondamentali; si caratterizza come un dare di secondo ordine, un dare che fuoriesce dalle norme abituali, anormale, "fuori di sé", forsennato. Forse, folle.

Donare, un dare che non ha avere: espressione assurda, apparentemente priva di logica. Ecco, ciò che il dono sembra soprattutto non avere e non poter dare, è proprio una logica. Esso, come sostiene Jacques Derrida, sembra dover essere alogos. Ma su questo punto cardinale, dove

attuato in inglese con 'prendere' nell'espressione *to take to* 'prendere (per dare) a' [...]» [E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I. Economia, parentela, società, cit. pp. 59-60 e sgg.].

tuttavia ci pare di perdere l'orientamento, torneremo presto insistentemente, quindi non è il caso di indugiarvi troppo a lungo, almeno per il momento.

Sarà invece più logico domandarsi cosa ne è, negli idiomi sin qui interrogati, di tutto quel lessico parallelo, sviluppato per indicare inequivocabilmente l'ambito del donare²⁴⁶. È infatti interessante notare come si sia avvertita ovunque, a tale scopo, la necessità di affidarsi a locuzioni complesse (fare un 'regalo', to make a 'present', offrir un 'cadeau'), ma non quella corrispondente di forgiare parole indicanti in modo univoco l'atto del dare: 'dono', 'don' e 'gift' si riferiscono invariabilmente al dono in senso "proprio", e non occorrono mai per indicare l'oggetto della "dotazione" o, meglio, "dazione" ordinaria (in latino, 'datio' è propriamente "il dare"). Per esprimere la difficoltà di dare un nome all'atto del dare si potrebbe usare una proporzione matematica [donare : dono = dare : x] ove l'incognita costituisce un termine mancante in tutti i sistemi linguistici qui considerati.

Simili circostanze non fanno che confermare la natura secondaria del nostro concetto di dono; la sua appartenenza a un corpus semantico preesistente da cui esso, in un preciso momento storico, ha preso a distaccarsi senza potervi riuscire fino in fondo. È come se ci fosse una zona d'ombra o, come si suol dire, un buco legislativo al cuore del sistema di leggi che governa il lessico del dono. Una certa quale illegalità o assenza di normatività, diciamo pure una anormalità o un'anomalia sembrano intaccare la concettualità apparentemente così normale del dono (laddove l'istituto della

²⁴⁶ A tale quesito si è già data una parte di risposta: se il donare resta in fin dei conti una qualche aberrante tipologia del dare, l'utilizzo di vocaboli imparentati è un modo per mantenere la memoria di questa consanguineità: il riferimento al 'dare', il dare stesso, presente come radice nel nome del dono, fa presente il rapporto di sudditanza o filiazione che sussiste fra i due distinti concetti. Che essi siano o meno dei "falsi amici", dei "false friends" (in inglese, tutte quelle parole che hanno etimo comune e che dunque "suonano" simili pur avendo acquisito col tempo significati differenti), resta pur sempre il fatto che un qualche genere di *philia* li unisce entro i vincoli di un legame filologico. La radice comune si fa per essi cognome, permettendo di *cognoscere* e *ri-cognoscere* il 'donare' nel suo rapporto di sangue con il 'dare'; essa germoglia dal terreno come un albero della conoscenza o della ri-conoscenza, il cui tronco genera e costituisce la prova cartacea di una genealogia condivisa: il documento che permette alle parole di solcare il tempo pur mantenendo traccia del loro patrimonio genetico. La radice ancestrale di una genesi identitaria.

“donazione” è invece riconosciuto e regolamentato nel dettaglio, in quanto contratto giuridico, da ogni diritto civile). Già solo il suo esser nominato dà luogo a strani giochi di specchi, spaesanti gioghi di parole che lo vincolano inestricabilmente al nome di quel dare che non è abbastanza munifico da poter donare. Ed è per questo che l'identità più “propria” del dono pare essere intaccata alla radice, vale a dire esposta all'incursione o agli innesti di un'alterità radicale. Eppure, fra dare e donare, quale dei due è il concetto parassitario? Quale dei due ha inciso e attaccato la sfera semantica dell'altro? Chi dei due è l'uno, chi dei due è l'altro, il parassita?

L'utilizzo di parole immunizzate dall'esposizione diretta alla radice etimologica del dare, come 'regalo', 'present', 'cadeau', se anche garantisce un certo guadagno in termini semantici, costringe a perdere qualcosa lungo la via: paradossalmente, pur mantenendosi intatta dal punto di vista performativo una certa economia di bilancio (per cui ciò che si guadagna per un verso lo si perde per l'altro), l'adozione di vocaboli “im-muni” impedisce il riferimento esplicito alla logica dicotomica del dare/avere, imbastardendo ulteriormente il sangue di un'identità già spuria, e confondendo definitivamente le carte di un'anagrafe pressoché illeggibile, giacché cifrata per anagrammi.

Confusione che esplose poi incontrollata laddove si consideri il fatto che, sempre stando alla prima edizione del lessico della Crusca, 'dono' è sinonimo tanto del termine 'muno' (derivante dal latino 'munis', indicante 'scopo', 'prestazione', ed innestato in parole quali 'comune', 'immune', 'comunicazione', 'municipio', 'remunerazione'), quanto del termine 'dato': senza mezzi termini, l'Accademia indica per la traduzione del latino 'donum' la possibilità di utilizzare invariabilmente le parole 'dato', 'dono' e 'muno'. Ma se è vero che quest'ultima voce significa 'prestazione', saremo forse autorizzati a concludere che ogni dono, ogni dato dissimula in realtà un prestito che attende, in qualche modo, restituzione? Quanto ci allontaneremmo dalla verità affermando che nessun dono è del tutto immune da una certa “ansia da prestazione”? Purtroppo questa ipotesi ansiogena ed

anti-immunitaria giunge troppo presto perché le si possa dare fondo nel modo che merita. Ancora una volta ci viene in soccorso Benveniste, il quale a dire il vero non fa che rimescolare le carte in tavola, scambiarle di posto:

*Ma come associare l'idea di 'carica' espressa da munus con quella di 'scambio' indicata dalla radice? Festo ci mette sulla strada definendo munus come «donum quod officii causa datur». Si designano in effetti con munus, nei doveri del magistrato, gli spettacoli e i giochi. La nozione di 'scambio' vi è implicita. Nominando qualcuno magistrato, gli si offrono vantaggi e onore. Questo lo obbliga a sua volta a controprestazioni [...]. Si capisce meglio allora l'accostamento gratus et munis (Plauto, Mercator 105) e il senso arcaico di immunis come ingrato, cioè: chi non rende il beneficio ricevuto. Se munus è un dono che obbliga allo scambio, immunis è colui che non tiene fede a quest'obbligo di restituire. [...] Ora, quando questo sistema di compensazione gioca all'interno di una stessa cerchia, determina una 'comunità', un'insieme di uomini uniti da questo legame di reciprocità. Così, questo meccanismo complesso di doni che richiedono dei contro-doni per una specie di forza costringente ha un'espressione di più nei termini derivati dalla radice *mei-, come munus²⁴⁷.*

²⁴⁷ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I. Economia, parentela, società*, cit. p. 71. La trattazione del termine *munus* prosegue anche in un altro paragrafo, intitolato emblematicamente *'Debito' e 'prestito' in latino*. Qui l'autore evidenzia il sussistere di «una relazione molto precisa tra 'debito', 'dare in prestito' e 'prendere a prestito' [corsivi miei, P.M.] che si dice *mutua pecunia*. [...] Ricordiamo anche *munus*, e attraverso *munus* ritroviamo una grande famiglia di parole indoeuropee che, con suffissi vari, marcano la nozione di reciprocità [...]» [Ivi, p. 141]. D'altra parte, le notazioni di Benveniste non rivestono una particolare novità in questo ambito semantico: il *Septem linguarum Calepinus*, lessico latino in sette lingue, pubblicato in numerose edizioni nell'arco del XVIII secolo e basato sul *Dictionarium latinum* pubblicato nel 1502 dal frate bergamasco Ambrogio Calepio, riporta alla voce *Munus* quanto segue: «*dono, presente, שתר*, Ger. *ein Geschenk*, Gal. *don, present*, Hisp. *don, dadiva*, Gr. *dōron, dôrēma*, donum, *munus, oblatio*». E allo stesso modo, il dizionario del 1777 di Gardin Dusmenil, *Synonymes latins et leur différents significations*, sempre di *munus* spiega come esso sia sinonimo di altri tre termini (*munia, officium, pensum*), e significhi a sua volta *carica, magistratura*; i primi due termini significano rispettivamente 'funzione' e 'dovere, obbligazione'; il terzo ('*pensum*') è però il più interessante di tutti: esso significa infatti «*proprement un certain poids de laine ou de fil, qu'on donnait à filer par jours aux esclaves, de 'pendere'*». Si tratterebbe qui di un'unità di peso che, in qualche maniera, attraverso il *munus*, si riconduce al dono: in relazione a ciò, cosa pensare di espressioni gergali come "fare un pensiero" o "conta il pensiero", attraverso cui il peso del pensiero si connette esplicitamente al dono? Per un approfondimento del termine '*pensum*' si veda anche R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, CUP, 1951; tr. it. *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1998, pp. 490-492).

Si noti *en passant* che questo genere di considerazioni fonda a livello teoretico il saggio di Roberto Esposito *Communitas*, in cui l'autore interroga il problema della comunità proprio a partire dal suo significato etimologico (*cum munus*, per l'appunto). Se già Benveniste aveva notato come la radice *mei- sta all'origine del latino *communitas* e del tedesco *Gemeinschaft*, Esposito dal canto proprio scrive: «Qual è la 'cosa' che i membri della comunità hanno in comune? Ed è davvero un 'qualcosa'? Un bene, una

Tutto si confonde. Tutto si complica. Ancor più quando scopriamo che lo stesso Pianigiani, del lemma 'dare', scrive: «Trasferire, far passare in altrui, colla idea accessoria della spontaneità, assegnare, attribuire, concedere e simili». Stando a questa definizione, il normale trasferimento di qualcosa ad altri (il 'dare') prevede accessoriamente anche l'idea di spontaneità. Ora, per spontaneità si deve intendere proprio l'assenza di quelle coazioni che, agendo in modo preventivo o successivo, impongono il saldo e la restituzione del dato. Ciò porterebbe a concludere che qualsiasi tipologia del dare possa, occasionalmente o in un dato momento (cioè al tempo debito: il 'kairòs'), spezzare la catena del dare/avere. Tuttavia, il fatto che la complicazione atavica dei due termini trovi pieno conforto nello studio etimologico, ci invita ad una maggiore cautela: qualsiasi conclusione sarebbe affrettata. Limitiamoci quindi a tener presente l'accessoria possibilità di una libera scelta: tutta la differenza fra 'dare' e 'donare', se ce n'è, potrebbe infatti consumarsi al suo interno. Nello spazio dell'accessorietà, cioè, potrebbe darsi dono²⁴⁸.

sostanza, un interesse? I dizionari forniscono una risposta assai precisa a riguardo. [...] Non può sfuggire l'esito polemico con cui questo periplo etimologico ci ha infine condotti nei confronti delle varie filosofie della comunità. Come ci indica l'etimologia complessa, ma al tempo stesso univoca, da noi interpellata, il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza. I soggetti della comunità sono uniti da un 'dovere' – nel senso in cui si dice 'ti devo qualcosa', ma non 'mi devi qualcosa' – che li rende non interamente padroni di se stessi. [...] *Non soggetti. O soggetti della propria mancanza, della mancanza di proprio*» [R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998 e 2006, pp. XIII-XIV].

²⁴⁸ Simile accessoria spontaneità, se anche vi fosse, dove andrebbe ricercata? Chi se ne fa carico? È essa da ritrovarsi nella propulsione che il "datore", in primo luogo, imprime all'atto di dare? Oppure può risiedere anche nel modo di ricevere del destinatario? Si tratta qui delle complesse questioni intorno alle quali Jacques Derrida ha costruito la propria argomentazione: quanto alla *effettiva* possibilità di donare, tutto è confidato "nelle mani" del donatore e del donatario, tutto è condizionato dalle loro intenzioni e dalle loro "coscienze". Se confinato nello spazio *proprio* della coscienza, infatti, ogni dare sembra condannato a riguadagnarsi prima o poi, in un modo o nell'altro, in forma di avere, passando per lo stadio di un nuovo dare, secondo il movimento dialettico (girevole ma inaggrabile) di quell'economia di pensiero che Hegel, ben prima di Marx e Bataille, aveva acutamente visto agire al fondo di ogni fenomeno.

Facciamo il punto della situazione, tentando di capitalizzare i dati esposti sin qui: un qualche intrico complica la ancestrale parentela che i due termini 'dato' e 'dono', per un verso o per l'altro, condividono. Come se non bastasse, un'irrequieta sinonimia, azzarderei una "quasinonimia" congenita contrasta in maniera plateale con la autonomia concettuale, a questo punto mero abito o apparenza, che ai due vocaboli siamo usi accordare. Il fatto, infine, che manchino, nella maggior parte delle lingue alfabetiche, i sostantivi per la denotazione discreta di donazione economica ('dare') e donazione, per così dire, "aneconomica" ('donare'), sembra indicare che il "dono" non possa sussistere al di fuori dell'infinito, al di fuori di una forma infinita non sostantivabile, priva per giunta di qualsiasi determinazione: † 'donare'.

Un simile stato di anarchia, perché vi si possa dimorare, esige di essere, almeno provvisoriamente, regolamentato. Fingiamo dunque, per ora, che 'dono' indichi in modo inequivocabile l'attualizzazione di quel dare che si sottrae all'economia, e accordiamo il nome di 'dato' a quel dare che, al contrario, attiva la logica economica. Tenere presente la distinzione fra dono e dato (in francese, 'don' e 'donnée') è fondamentale per il discorso che stiamo cercando di architettare. In fondo, la finzione cui ci affidiamo non costituisce una novità: la si porta avanti quasi quotidianamente, in maniera irriflessa. Prendiamone semplicemente atto.

TESTI DI JACQUES DERRIDA

1954

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., Paris 1990 (1954); tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

1962

Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl, P.U.F., Paris 1962 (1974² riveduta e corretta); trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987.

1967

La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F., Paris; trad. it. e curatela di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968 (2001³).

L'écriture et la différence, Seuil, Paris; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (1993).

De la grammatologie, Minuit, Paris; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1968 (1998² aggiornata e rivista da S. Facioni).

1972

La dissémination, Seuil, Paris; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989.

Marges – de la philosophie, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

Positions, Minuit, Paris; trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione, Colloqui con Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, Bertani, Verona 1975; l'ultimo colloquio non era incluso nella versione francese ma era stato inserito nell'edizione italiana con il consenso dell'autore; ora lo si trova in appendice alla nuova edizione italiana, a cura di Giuseppe Sertoli, Ombre corte edizioni, Verona 1999.

1974

Glas, Galilée, Paris 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas – Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006.

1980

La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà, Flammarion, Paris 1980.

1985

Des tours de Babel, in Joseph Graham (ed.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca; poi inserito in *Id.*, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 208-235 (1998², aumentata e prevista in due volumi); trad. it. di S. Rosso in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995.

La main de Heidegger (Geschlecht II), conferenza pronunciata nel marzo del 1985 a Chicago in occasione di un convegno i cui atti sono stati pubblicati nel volume *Deconstruction in Philosophy*, University of Chicago Press, 1987; ora in *Psyché*, cit., pp. 415-452; tr. it. *La mano di Heidegger*, cit., pp.31-79.

1987

Psyché. Invention de l'autre, Galilée, Paris 1987 (1998², aumentata e prevista in 2 voll.).

Feu la cendre, Des Femmes, Paris, originariamente in versione audiocassetta, letta dall'autore; poi ristampata nella sola versione cartacea (1998²); trad. it. di S. Agosti, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984 (con testo a fronte); poi, nella sola versione italiana, SE, Milano 2000.

1989

Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand, in *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à J. Taminioux*, Ousia, Bruxelles; trad. it. di Tatiana Silla, curatela di Giovanni Leghissa, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Cronopio, Napoli 2001.

1990

Some statements and truisms about neologisms, newisms, positisms, parasitisms, and other small seismisms, apparso in: D. Carroll (ed.), *The States of "Theory". History, Art, and critical discourse*, Columbia University Press, New York - Oxford, pp.63-94; trad. it. e curatela di G. Leghissa, *Come non essere postmoderni*, Medusa, Milano 2002.

Du droit à la philosophie, Galilée, Paris; trad. it. parziale di E. Sergio, *Del Diritto alla Filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999.

Limited Inc., Galilée, Paris 1990; tr. it. *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

1991

Circonfession, in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991; esiste anche in versione audiocassetta, letta dall'autore, *Des Femmes*, Paris 1994.

Donner le Temps, 1. La fausse monnaie, Galilée, Paris; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

La mano di Heidegger, in *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991.

1993

Spectres de Marx, Galilée, Paris 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

Passions «L'offrande oblique», Galilée, Paris 1993; tr. it. *Passioni. «L'offerta obliqua»*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997.

1994

Politiques de l'amitié (seguito da *L'oreille de Heidegger*), Galilée, Paris 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995. *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia* è stato inserito, in traduzione italiana, all'interno del volume *La mano di Heidegger*, cit., pp. 81-170.

Force de loi - Le fondement mystique de l'autorité, Galilée, Paris 1994; trad. it. a cura di F. Garritano, *Forza di legge - Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

1996

Le monolinguisme de l'autre, Galilée, Paris 1996; tr. it. *Il monolinguisismo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

1997

De l'hospitalité, avec Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris 1997 ; trad. it. di Idolina Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.

Adieu à Emmanuel Lévinas, Galilée, Paris 1997, trad. it. di Silvano Petrosino e Marcella Odorici, curatela di S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

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

E se l'animale rispondesse (Finte e tracce), trad. it. di Graziella Berto, in "Aut Aut" n. 310-311, 2002, pp. 4-26. Il testo corrisponde all'ultima delle quattro sedute seminariali collegate alla conferenza pronunciata da J. Derrida a Cerisy-la-Salle nel corso della decade 11-22 luglio 1997: "L'animal autobiographique". Di tale conferenza, "L'animal que je donc suis", pubblicata negli atti del convegno (*L'animal autobiographique*, Galilée, Paris 1998), esiste una versione italiana, *L'animale che, dunque, sono (seguito)*, trad. it. di G. Motta, "Rivista di Estetica", 8, 1998, pp. 29-69. Il frammento in esame segue una parte dedicata all'animale secondo Lévinas.

La scommessa, una prefazione, forse una trappola, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile - un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997 (1983).

1998

Hostipitalité, in *Pera Peras Poros. Atelier interdisciplinaire avec et autour de J. Derrida*, Y.K.Y. - Cogito 85, Istanbul 1998, pp. 17-44.

1999

Donner la Mort, Galilée, Paris 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002; apparso parzialmente in "Aut Aut" nn. 287-288, 1998, pp. 93-137.

Sur Parole – Instantanés philosophique, de l'Aube, France 1999.

2000

Le toucher – Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000.

2001

De l'hospitalité, manifeste autour de Jacques Derrida (sous la direction de Mohammed Seffahi), *Le passé du vent*, Genouilleux 2001.

Il pensiero riparte dall'animale, Il Sole 24 Ore, 23 Settembre 2001.

2002

La langue de l'étranger, in "Le Monde Diplomatique", Gennaio 2002, parte del discorso pronunciato in occasione della consegna della consegna del premio Adorno, inserito anche in *Fichus*, Galilée, Paris 2001.

Marx & Sons, P.U.F./Galilée, Paris 2002.

Au-delà des apparences, entretien avec Antoine Spire, Le Bord de l'Eau, Latresne 2002.

2003

Voyous. Deux essais sur la raison, Galilée, Paris 2003; tr. it. *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Abraham, l'autre, Galilée, Paris 2003; tr. it. *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005.

SUL TEMA DEL DONO

AA.VV., *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992

AA.VV., *Il dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Lavoro, Roma 1999.

Arcella L. (a cura di), *Nietzsche e l'economia, La prodiga gioia dell'essere*, Settimo sigillo, Roma 2007.

Bataille G., *La limite de l'utile (fragments)* Gallimard, Paris 1976; tr. it. *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000.

Bataille G., *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Minuit, Paris 1967; tr.it. *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Boas F., *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, Report of the U.S. National Museum for 1985, pp. 506-642.

Bonato B., *Tra il desiderio e il dono. Note su Lacan e Lévinas*, in «Aut Aut», n. 209-210, settembre-dicembre 1985, *A partire da Lévinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica*, pp. 237-253.

Caillé A., *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Desclée de Brouwer, Paris 2000; tr. it *Il terzo paradigma, Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Caputo J.D. & Scanlon M.J. (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.

Courtine J.F., *Donner/prendre: la main* in «Philosophie», n. 17/1987, pp. 73-93.

Currò S., *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005.

Douglas M., *No Free Gifts* (1989), introduzione a Marcel Mauss, *On Gift*, Routledge, London 1990); anche in M. Douglas, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, London 1992.

Esposito R., *Communitas*, Einaudi, Torino 1998 e 2006.

Ferretti G. (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Atti del IX Colloquio su *Filosofia e Religione*, Università degli studi di Macerata, 16-17 maggio 2002, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Macerata 2003.

Gilbert P. e Petrosino S., *Il dono*, Melangolo, Genova 2001.

Godbout J., *L'Esprit du don*, in collaborazione con A. Caillé, La Découverte, Paris/du Boréal, Montréal 1992; tr. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 e 2002.

Godelier M., *L'enigme du don*, Fayard, Paris 1996.

Hyde L., *The gift*, Canongate, Edinburgh 2006 (1979).

Labate S., *La verità buona*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.

Latouche S., *Il ritorno del dono*, saggio presentato al 40° Convegno nazionale CEM Mondialità, *Senza prezzo. Cultura e pedagogia del dono*, 23-28 agosto 2001, Viterbo. Ora nella rivista «CEM Mondialità», n. 10/2001.

Latouche S., *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Latouche S., *La sfida di Minerva*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific*, 1922; tr. it. *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973.

Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Quadrige/PUF, Paris 1997 (2005, terza edizione corretta); tr. it. *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

Marion J.-L., *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.

Mauss M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, puf, Paris 1950; tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 1965

Pulcini E., *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Sequeri P., *Dono verticale e dono orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in AA.VV., *Il dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Lavoro, Roma 1999, p. 111.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

AA.VV., *Phénoménologie et métaphysique*, épiméthée, collezione di saggi filosofici fondata da J. Hyppolite e diretta da J.-L. Marion, puf, Paris 1984.

AA.VV., *Philia. Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007.

Adorno Th. W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1951; trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994.

Adorno Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

Adorno Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; tr. it. *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano 2004.

Arendt H., *The Human Condition*, University of Chicago, 1958; tr. it. *Vita activa – La condizione umana*, Fabbri - Bompiani - Sonzogno, Milano 1964.

Aristotele, *Etica nicomachea*, Bompiani, Milano 2000.

Barthes R., *La chambre claire*, Seuil, Paris 1980; tr. it. *La camera chiara, Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.

Bataille G., *L'amitié*, Gallimard, Paris 1973; tr. it. *L'amicizia*, SE, Milano 1999.

Baudelaire C., *L'École païenne*, in *La Semaine théâtrale*, Gennaio 1853.

Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976 e 2001.

Berta L., *Oltre il concetto di mise en abyme*, Franco Angeli, Milano 2006.

Blanchot M., *L'instant de ma mort*, Gallimard, Paris 2002.

Blanchot M., *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983; tr.it. *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.

- Blanchot M., *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris 1973.
- Blanchot M., *Pour l'amitié*, Fourbis, Paris 1996.
- Borges J.L., *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Dovolich C., *Oggettività e conoscenza in Edmund Husserl*, in *Sapere e Verità* (pp. 285-308), a cura di F. Bianco, stampato dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Roma La Sapienza, 1991.
- Eraclito, *Perì Physeôs*; tr. it. *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano, 1995, citazioni effettuate con numerazione Diels-Kranz.
- Erasmus da Rotterdam, *Elogio della follia*, Mondadori, Milano 1996.
- Facioni S., *Cenere consumata nel primo mattino di una penombra in Glas*, Bompiani, Milano 2006.
- Facioni S., *Fuoco nero su fuoco bianco. Lévinas tra Parola e parole*, in E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, pp. VII-VIII; originale francese *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988.
- Ferretti G., *Avvio alla lettura di Dato che*, disponibile su internet "www.unimc.it/web_9900/prov_dip/Filosofia/Person/Ferretti/marion.htm".
- Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1976 (1999).
- Foucault M., *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, inserito a margine della riedizione di *Id.*, *Storia della follia*, Bur, Milano 2004.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Heidegger M., *Der Begriff der Zeit (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924)*, M. Niemeyer, Tübingen 1989; tr. it. *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

Heidegger M., *Was heisst denken?*, M. Niemeyer, Tübingen, 1971 (1954); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Varese 1996.

Heidegger M., *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt A. Main 1976 (1929); tr.it. *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

Heidegger M., *Zeit und Sein (Vortrag vor der Freiburger Universität, Januar 1962)*; tr. it. *Tempo e essere*, in *Tempo ed essere* (pp. 95-126), Guida, Napoli 1980.

Horkheimer M. e Adorno Th. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fisher, Frankfurt a. M. 1947; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

Husserl E., *Die Ideen der Phänomenologie*, Husserliana II.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, L'Aia 1959; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 1976.

Husserl E., *Logische Untersuchungen, Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), tr. it. condotta sulla III edizione pubblicata da M. Niemeyer, Halle 1922, *Ricerche Logiche – Volume secondo*, Il Saggiatore, Milano 1968.

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, trascrizione di quattro conferenze pronunciate alla Sorbona il 23 e 25 febbraio 1929; ed. francese tradotta dal tedesco da E. Lévinas e G. Peiffer, J. Vrin, Paris 1931; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970.

Kant I., *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005.

Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Kant I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Kierkegaard S. A., *Frygt og Bæven*, in *Enten-Eller*, 1843, trad. it. a cura di C. Fabro, *Timore e tremore*, in *Aut-Aut (Diapsalmata)*, Rizzoli, Milano 1986.

Lacan J., *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 2002 (1974).

Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris 1964; tr. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.

Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982.

Lévinas E., *Du Sacré au Saint*, Minuit, Paris 1977; tr. it. *Dal sacro al santo*, Città nuova, Roma 1985.

Lévinas E., *Le Temps et l'Autre*, PUF, Paris, 1983; tr. it. *Il tempo e l'altro*, Melangolo, Genova 1993.

Lévinas E., *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, pp. VII-VIII; originale francese *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988.

Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964.

Marion J.-L., *Ce qui se donne et ce qui ne se donne pas*, tr. it. *Quel che si dona e quel che non si dona. Heidegger e le origini della Gegebenheit secondo Husserl, Meinong, e Natorp*, testo di una conferenza tenuta il giorno 8 gennaio 2008 presso il Centro di Studi italo-francesi di Roma, nell'ambito del convegno *Che cosa significa donare*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre. Atti in corso di pubblicazione.

Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977; tr. it. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

Michelstaedter C., *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 1982.

Nancy J.-L., *Corpus*, A. M. Métailié, Paris 1992; trad. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli 2001.

Nancy J.-L., *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988; trad. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, con introduzione di Roberto Esposito, Einaudi, Torino 2000.

Nancy J-L., *L'intrus*, Galilée, Paris 2000; trad. it. di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

Nancy J-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986/1990; trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995.

Nancy J-L., *La création du monde – ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002; trad. it. di D. Tarizzo, *La creazione del mondo - o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883/1885; tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Vol. VI, Tomo I, Adelphi, Milano 1968.

Nietzsche F., *Die Geburt der Tragödie*, 1871; tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Vol. III, Tomo I, Adelphi, Milano 1972.

Nietzsche F., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen*, tr. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, Vol. III, Tomo II, Adelphi, Milano 1973.

Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887; tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, Vol. VI, Tomo II, Adelphi, Milano 1968.

Onians R.B., *The Origins of European Thought*, CUP, 1951; tr. it. *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1998.

Penati M., *Lévinas nelle pieghe della fenomenologia*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», n. 6/2004.

Platone, *Lettera settima*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

Platone, *Phaïdros*; tr. it. *Fedro*, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Romano B., *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di Lacan*, Lezioni A.a. 1990-91, Bulzoni, Roma 1991.

Sacks D., *Letter Perfect: The Marvellous History of Our Alphabet from A to Z*, Broadway Books, New York, 2004.

Talamanca M., *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè editore, Milano 1989.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA SU JACQUES DERRIDA

AA.VV., Amicizia e Ospitalità. Da e per *Jacques Derrida*, in «B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza» a cura di C.Dovolich, n. 2/2006, Mimesis Edizioni, Milano 2006.

AA.VV., *Jacques Derrida – La déconstruction de la philosophie*, in «Magazine Littéraire» (numero monografico), n. 286, Marzo 1991, pp. 16-60.

Bennington G., *Derridabase*, in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991; tr. ing., *Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1993.

Costa V., *Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato*, postfazione al volume *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2001(3).

Di Martino C., *Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, in «B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza», n. 2/2006, pp. 29-45.

Dovolich C., *Derrida di fronte alla questione etica*, in *Percorsi dell'etica contemporanea*, a cura di C. Di Marco, Mimesis, Milano 1999, pp. 217-237.

Dovolich C., *Derrida tra differenza e trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995.

Dovolich C., *Differenza e alterità. Lo spazio della soggettività in Jacques Derrida*, in *Estetica ed Esistenza. Deleuze Derrida Foucault Weil*, a cura di L. Lorenzetti e M. Zani, Franco Angeli, Milano 2001, pp.183-216.

Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Ferraris M., *La svolta testuale – Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics"*, Unicopli, Milano 1986.

Lévinas E., *Jacques Derrida: tout autrement*, in *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976.

Moroncini B., *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007.

Motta M., *Jacques Derrida - Tra dono e perdono*, Il Manifesto, 18 Febbraio 1999.

Passerini W., *Derrida – Rovatti, Dialogo sul futuro dell'università*, Il Corriere della Sera, 5 Ottobre 2002.

Petrosino S., *Il pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1985, pp. 7- 41.

Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile - un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997 (1983).

Petrosino S., *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 9-51.

Resta C., *Le leggi dell'ospitalità*, in Luisa Bonesio (a cura di), *Orizzonti della geofilosofia. Terra e luoghi nell'epoca della mondializzazione*, Arianna editrice (coll. Segnavia 9), Casalecchio 2000, pp. 27-53.

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

Rovatti P.A., *Cercare mezzodì alle quattordici*, in *Donare il tempo*, cit.

Sini C., Prefazione al volume *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2001³.

Sözer Ö., *Comment passer avec Jacques Derrida la porte refermée de l'« aporie ultime ». Sur la limite et le passage*, in *Pera Peras Poros. Atelier interdisciplinaire avec et autour de J. Derrida*, Y.K.Y. - Cogito 85, Istanbul 1998, pp. 127-141.

Vergani M., *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il poligrafo, Padova 2002.

Vergani M., *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori editore, Milano 2000.