



Università
Ca'Foscari
Venezia

Dottorato di ricerca

In FILOSOFIA

Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche

Ciclo XXIV°

A.A. 2010 - 2011

Decostruzione e Contraddizione:

l'aporia nel pensiero derridiano

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01

Tesi di dottorato di

BEATRICE BOATTO, matricola 955582

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del dottorando

Prof. Mario Ruggenini

A Elsa.

PREFAZIONE

Derrida e l'aporia, decostruzione e contraddizione.

La scelta di adottare un titolo simile parte dalla necessità di evidenziare fin da principio il senso di questo progetto di ricerca: delineare una panoramica sul modus operandi derridiano per offrire un'interpretazione che non si limiti a ripercorrerne lo sviluppo, magari cadendo in tentazione filologiche, ma azzardi una valutazione complessiva della sua portata filosofica, sondandone al contempo la forza e i possibili sviluppi futuri.

Come mai, dunque, chiamare in causa l'aporia come fulcro della discussione?

La risposta è semplice, e nasce da una constatazione stilistica: fin dalle prime opere giovanili del filosofo francese ogni ragionamento, ogni argomentazione vengono costruiti attorno alla contrapposizione di due termini antinomici, il cui contrasto si suppone venga sanato dal prevalere di uno sull'altro, o da qualche forma di sintesi, di mediazione che li unisca in un'armonica soluzione priva di falle logiche.

Niente di simile per Derrida, che s'insinua in questo meccanismo apparentemente inespugnabile, dimostrando come la soluzione classica del contrasto nasca sempre da un errore, dalla rimozione di un elemento ritenuto disturbante che, qualora non cassato dal ragionamento filosofico, impedirebbe a una data struttura concettuale di funzionare perfettamente dal punto di vista logico-formale.

Tale pratica permette infatti la delineazione di sistemi auto evidenti, la cui coerenza interna non lascia spazio ad obiezioni se non a

discapito della loro stessa riuscita, identificabile in ultima istanza con la loro aderenza al principio di non contraddizione.

Nessuna antinomia sfugge all'occhio vigile del decostruzionista come trascendente e immanente, finito e assoluto, identità e differenza, solo per citarne alcune. Ogni possibile opposizione concettuale classica, nelle diverse varianti in cui la storia della filosofia le ha di volta in volta proposte, viene presa in considerazione e scomposta, sezionata al fine di mettere in risalto la fallacia e l'aridità di qualsiasi soluzione finora adottata che pretenda di radicalizzarne il senso o di eliderla.

Non si tratta certamente di una dissacrazione della filosofia né tantomeno di una rinuncia a volerla praticare. Dietro allo scoglio innegabile della complessa scrittura derridiana, esiste un orizzonte in cui nuovi concetti possono essere trovati, concetti il cui vigore innovativo merita di essere attentamente analizzato.

Perché accettare l'aporia, il paradosso, l'irrisolutezza e quindi il anche la contraddizione? Perché lo scontro con queste figure, demonizzate dalla tradizione del pensiero, rappresenta la sfida essenziale da cogliere al fine di trasportare il lavoro filosofico da una dimensione prettamente logica ad un'altra dirompente e creativa, nella quale la filosofia stessa dovrebbe identificarsi.

La mia ricerca si propone dunque il mantenimento dell'aporia quale *leit motiv* e principale contenuto del lavoro decostruttivo di Derrida.

Nel fare questo presento due macroaree in cui tale obiettivo è a mio avviso rintracciabile in maniera particolarmente efficace ed esaustiva.

La prima riguarda alcuni termini chiave del lessico derridiano, quale "scrittura", "traccia" e "double bind", con particolare relazione al nesso che essi intrattengono con la letteratura (nella fattispecie

joyciana), per la capacità del filosofo francese di strutturare il proprio pensiero attraverso espressioni idiomatiche atte a racchiudere i paradossi al cuore dei concetti che va proponendo.

La seconda tratta i temi dell'alterità nella loro accezione prettamente teologica ed etica, irrisolvibili tra un'individualità proiettata verso il mistero (trascendenza) e allo stesso tempo desiderosa di poter esercitare una libera capacità decisionale le cui condizioni di riuscita ne costituiscono a loro volta il retaggio.

A tale scopo il pensiero del contraddittorio viene esplorato a partire da quei luoghi dell'opera derridiana in cui esso sembra trovare una trattazione più ampia ed esplicita, sebbene mai in forma strutturata o del tutto coesa.

L'obiettivo è quello di fornirne una lettura che ne ampli le implicazioni anziché reciderle, partendo dalla convinzione che il pensiero decostruzionista abbia inteso sin dagli esordi presentare la filosofia come vero *pharmakon* e non come placebo.

Un pensiero antico e nuovo che ritorni ad abbracciare l'aspetto più elementare e dimenticato di questa disciplina della mente: aderire il più possibile alla praticità dell'effimero, rendendosi conto della drammatica condizione umana di essere pensanti in una realtà controversa che non accetta al suo interno alcuna soluzione precostituita, tanto meno filosofica.

PARTE PRIMA

PENSARE LA CONTRADDIZIONE.

Derrida è il pensatore delle contraddizioni, che scrive, incuba, ed esercita attraverso i suoi testi.

Lungi dal postulare la fine della filosofia, si trova nel suo pensiero una rinnovata spinta alla produzione speculativa, a patto che essa sappia sopportare e superare ciò che il decostruzionismo rivela nel suo più profondo slancio: l'esperienza come contraddizione.

Non arrendersi di fronte a una constatazione simile significa riuscire a cogliere l'intuizione più originale e più radicale che il pensiero decostruzionista ha lasciato in eredità, sondarne le implicazioni ontologiche, poter finalmente dare uno spessore – spesso evitato – a questo movimento filosofico, e al contempo poterlo superare, proprio in vista del rinnovato richiamo alla creazione e all'invenzione speculativa che lo accompagnano.

Imputare a Derrida una complessità stilistica irritante, è un atteggiamento lecito agli occhi di chiunque non trovi nei suoi testi che un groviglio complesso di affermazioni contraddittorie, ingarbugliate, legate l'una all'altra in una sintassi incomprensibilmente complessa, disarticolata, quasi a dimostrare che scrivere di filosofia, o pensare la filosofia tout court, non sia un'attività da prendersi sul serio.

Ma cedere a una simile provocazione sarebbe ingeneroso, e a dirla tutta, alla fine rinunciatario.

Uno spunto da non tralasciare del tutto in questo atteggiamento, che merita di essere analizzato più nel dettaglio, tuttavia esiste: quali implicazioni ci sarebbero se questo "disinteresse" verso la serietà della disciplina filosofica, un distacco voluto ed esplicito, fossero

veri? Nessuna, se aldilà di essi non c'è in effetti un marchio di rottura, ma al contrario una precisa strategia di produzione.

“La logica di ogni rapporto con l'esterno è assai complessa e sorprendente. Proprio la forza e l'efficacia del sistema trasformano regolarmente le trasgressioni in “finte uscite”. Tenuto conto di questi effetti del sistema, non ci resta che la scelta tra due strategie:

1) Tentare la decostruzione senza cambiare terreno, ripetendo, in sostanza, ciò che è implicito nei concetti fondanti e nella problematica originale, utilizzando gli strumenti e le pietre disponibili nella casa in demolizione. Il rischio in questo caso è di confermare, di consolidare, di rilevare ciò che si pretende di decostruire, al punto che l'esplicitazione in direzione dell'apertura, rischia di sprofondare nell'autismo della chiusura.

2) Decidere di cambiare terreno, in modo discontinuo e dirompente, installandosi brutalmente fuori e affermando la rottura e la differenza assoluta”¹.

Può il disinteresse per l'efficacia del metodo filosofico, la cui forza sicuramente eccede ed al contempo è inferiore all'economia del suo contrario, (la passione, l'impegno), desumere gli argomenti di cui intende occuparsi solo attraverso la ripetizione, creando alcune distanze concettuali tra gli argomenti che prende in considerazione, oppure decidere che essi debbano essere definitivamente abbandonati per mezzo di una rottura (*rapture*) assoluta e irreversibile?

Entrambe queste strategie, in particolare la prima, semplicistica rivisitazione decostruttiva della tradizione - presentano rischi di consolidamento acritico o di accettazione passiva.

¹ J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Milano, 1997, pag. 184.

Non è possibile, e sarebbe sbagliato, pensare che una scelta tra queste due opzioni debba o possa essere compiuta. E' nello stile, in uno stile necessariamente aperto, che tale disinteresse deve essere rivisitato, compreso e superato.

“Il y a d’abord les sources, la source est autre et plurielle”².

C’è indubbiamente da chiedersi quali siano queste fonti, e se la rottura annunciata, (ma realmente avvenuta?), possa compiersi in tutte ed espandersi attraverso ognuna di esse.

Il desiderio irrefrenabile di andare oltre e di aprire una prospettiva in cui la velocità e l’anticipazione giochino un ruolo cruciale, in cui si concretizzi lo spazio per un salto da un testo all’altro, da un tempo all’altro senza costrizioni filologiche storiche e logiche, è sostenibile dalla sola filosofia?

La decostruzione dice di sì a questa domanda, e lo fa rispondendole indirettamente.

Le soluzioni che produce, disseminate in una vastità di testi e commenti, necessitano di un filtro che ne mitighi l’esuberanza e al contempo ne sintetizzi la forza.

E tale forza, come anticipato in precedenza, è lo spostamento dell’attenzione filosofica sulla necessità della **contraddizione** come condizione indispensabile non solo all’analisi concettuale degli assunti che il pensiero produce, ma alla stessa esperienza individuale delle cose nel mondo.

La mia attenzione sarà dunque rivolta ad indagare il movimento con cui tale meccanica si ripete puntualmente negli scritti derridiani.

Per rendere più agevole e proficua quest’operazione, saranno tre le macroaree attorno alle quali il problema della contraddizione,

² J. Derrida, “Qual Quelle”, in *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 2003, p. 330 (traduzione mia).

dell'antinomica, dell'aporia come orizzonte, e mai come ostacolo, verranno posti in luce ed indagate: una linguistica, (orientata alla scrittura e al linguaggio letterario, nella fattispecie joyciano), una seconda legata al rapporto alla trascendenza, ed infine una terza volta alle implicazioni della pratica decostruzionista nell'ambito dell'etica.

Questa scelta risponde all'esigenza da un lato di sondare l'intera produzione derridiana al fine di coglierne gli aspetti più innovativi e significativi per la storia della filosofia, dall'altro dimostra come la struttura palesemente non conclusiva e costantemente sdoppiata delle sue assunzioni, decostruita a sua volta, possa in effetti rivelare una coerenza interna ed una ricchezza inaspettate.

Il filosofo francese raccogliere i propri pensieri ai margini di una tradizione che conosce nel profondo, ma che necessariamente abbandona per sempre. Imperativi contraddittori condizionati da una scelta "arbitraria", (non esiste infatti nulla di non arbitrario in filosofia quando si parli di scelte), che si esprimono nella scrittura, perché non vi è altro modo in cui tale tradizione possa essere meglio trasmessa o sondata.

"Il linguaggio è la rottura con la totalità in se stessa, (la rupture meme de la totalité), la cesura che lasci trasparire il significato".

Non fa tutto questo da sola, di certo, ma senza interruzione: tra le lettere, le parole, le frasi e i libri ogni tipo di significazione può essere risvegliato.

"Assumendo che la Natura rifiuti il salto (*le saut*), si può comprendere perché la Scrittura non sarà mai la Natura. Essa procede solo a salti. Questo la rende pericolosa. La morte passeggia tra le parole."³

³ J. Derrida, *L'écriture et la différance*, Paris, Seuil, 1979, pag. 108. (trad. mia).

E le parole di Derrida lanciano subito una sfida alla storia, ponendo fin dal principio il linguaggio come terreno privilegiato entro il quale tale battaglia sarà combattuta.

Come si risponde al “salto” del testo, come lo si affronta?

Una domanda preliminare da cui non si può prescindere in una fase esplicativa dell’approccio alla scrittura derridiana; **un salto presuppone un precipizio, un abisso, una vuoto**. Tale spazio deve rimanere aperto, ma al contempo creare le condizioni necessarie affinché si possa trasformare in una risorsa per il procedere del pensiero speculativo.

C’è sempre un rischio implicato nel salto, nel vuoto sottostante.

Leggere coscienti di questa interruzione nell’abisso del testo, sempre a patto che un’operazione simile sia possibile, è leggere ed interpretare con il rischio che tale vuoto si allarghi senza freno, operando una navigazione in un panorama le cui trame sembrano sfuggire a qualsiasi controllo.

“La disseminazione tratta, dottori, il punto in cui il movimento della significazione giungerebbe a legare, a scadenza regolare, il gioco della traccia, producendo in tale maniera (una) storia. La sicurezza di ciascun punto d’arresto in nome della legge si lascia esplodere (*sautè*). E’ dunque – almeno/alfine – che la disseminazione è stata affrontata/violata. Attraverso una deviazione attraverso/la scrittura dalla quale non si può prescindere”⁴.

Per quanto “disseminazione” sia un termine al quale farò riferimento più avanti nella mia ricerca, (nella fattispecie con riguardo al testo letterario), mi sembra tuttavia doveroso fare anche a questo punto

⁴ J. Derrida, *La Dissemination*, Seuil, Paris, 1972, pag. 33 (trad. mia).

una breve precisazione: nell'avvicinarci alla lettura di Derrida, e con essa a una rilettura del movimento decostruzionista, è importante tenere a mente che **la frammentazione rappresenta una strategia essenziale dello stile derridiano, e come già menzionato prima, ogni questione di stile è in questo frangente anche questione filosofica.**

La tradizione a cui si attingono i propri contenuti viene smembrata, ma i frammenti che la compongono non sono divisi in maniera casuale; sono estrapolati seguendo l'argomentazione logica che li ha prodotti e uniti insieme in un'apparente conclusività al fine di dimostrare come la loro evidenza non sia altro che un effetto forzato di coerenza interna.

Ciò che la decostruzione fa è mettere in risalto la contraddizione dentro ciascun sistema che si autodefinisca concluso; e ciò non tanto per vanificarne gli assunti, quanto per far emergere come sia l'attrito stesso dell'errore interno, del paradosso non risolto, degli opposti che non riescono a conoscere sintesi a fare proprio di quella data struttura filosofica un nucleo di pensiero vivo e valido.

Non esiste tuttavia tradizione pulsante per il contemporaneo se non letta attraverso lo sguardo impietoso della rottura, della decostruzione. E non può esistere tantomeno un futuro per il pensiero se tale modo di decostruire non viene a sua volta superato, sottoponendolo ad un'analisi che ne riveli la struttura logica interna.

Tale logica si dispiega attraverso il commento al testo altro, e solo lì può essere rinvenuta: a partire dall'evidenziazione della contraddizione, la pratica decostruttiva inizia ad assumere una propria valenza ontologica, non semplicemente analitico-pratica.

Essa non detta verità, ma ne dissemina frammenti irregolari.

Prendere l'unità, ripercorrere le tappe che l'hanno resa tale, smascherare la copertura che ha nascosto la fallacia di un sistema che si presentava perfettamente auto-evidente, sono i passaggi, spesso taciuti, che Derrida mette in pratica nell'accostarsi all'opera filosofica.

Ma non solo: tenere fermo l'errore evidenziato, sfuggendo la tentazione di correggerlo, di dire altro per salvaguardarne il pensiero, cercare gli opposti, separarli e lasciare che tra essi si insinuino qualcosa che li relaziona senza tuttavia annullarli, porre la relazione al posto della sintesi, creare la tensione tra gli opposti anziché spegnerla.

Questo fa la decostruzione.

Dimostrare come il sistema concluso non sia più un modello significativo per il pensiero, bensì la causa dello svuotamento di valore ed interesse da parte del contemporaneo nei confronti dell'aridità di una filosofia che sacrifica la propria vitalità al principio di non contraddizione, in virtù di una comprensibilità che si rivela vuota di stimoli e suggestioni per chi vi si accosti.

Il doppio, l'aporia, l'indecidibile, il frammentario esaltato come tale; queste sono tutte parole che incutono ansietà e timore al filosofare tradizionale, perché ne minano e negano l'obiettivo principale, che è di chiudere senza scarto un sistema concettuale, eliminando il contraddittorio.

Possiamo disfarcene? E soprattutto, come?

La dialettica e la negatività rimossa.

In contrapposizione a Hegel, che evoca “la serietà, la sofferenza, la pazienza, il lavoro del negativo”, Derrida ricorda, in *Dall'economia ristretta all'economia generale*, che deve essere evidenziato un punto in cui “la distruzione, la soppressione, la morte e il sacrificio costituiscono un dispendio così irreversibile, una negatività così radicale da non poter essere più considerati negativi all'interno di un processo o di un sistema”⁵.

In altre parole, Hegel, come tutta la tradizione filosofica, si è preoccupato essenzialmente di concentrarsi sulla serietà del linguaggio e sulla sicurezza del sapere, sfuggendo la negatività a favore di quella che il filosofo francese ha definito come “*précipitation dogmatique*”, una tecnica che contribuisce a minacciare il valore del discorso filosofico piuttosto che ad affermarlo.

In molti dei suoi saggi scritti negli anni '60 e '70, Derrida sembra essere interessato principalmente a **dare voce alle istanze di un “altro” dalla filosofia**, inserendo una breccia di assoluto distacco che permetta la fuga dalla metafisica, disciplina che per propria ammissione cerca di ricondurre tutto ad un unico centro, nucleo conclusivo del movimento speculativo stesso.

Nell'apertura che compie in *Margini della filosofia*, la “precipitazione dogmatica” viene descritta come una parte fondamentale della resistenza al discorso filosofico nei confronti della contraddizione.

Derrida ci avvisa che, senza distruggere le “due tipologie di *précipitation*” della filosofia, la gerarchia, (ossia il generale da cui

⁵ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Milano, 1990, pag. 326.

viene dedotto il particolare), assieme all' "enveloppement", (l'intero che predetermina la parte), è necessario tuttavia vanificarne gli effetti:

"tutte le libertà che si pretende di ottenere attraverso l'ordine filosofico rimarranno attive, a tergo, attraverso meccanismi filosofici costruiti erroneamente, secondo un principio di denegazione o precipitazione (la précipitation), di ignoranza o stupidità. Assai rapidamente esse, conosciute o meno ai propri "autori", saranno richiamate all'ordine"⁶.

Associata ai suoi classici corrispettivi filosofici (l'ignoranza, la stupidità), la sopracitata "précipitation" tuttavia indica, non un discorso che ha fallito nella propria impresa di essere strettamente filosofico, bensì uno che sappia velocemente reiterarsi e riconfermarsi, che sappia "richiamare all'ordine" ciò che deve rimanere vivo nel pensiero.

Anche *La Disseminazione* si apre con un incipit simile, che ne tronca di netto l'inizio, concentrando l'attenzione del lettore sul significato del prefisso "pre-", (di prefazione, di precipitazione), nella filosofia speculativa, piuttosto che introducendo un argomento, come primo tassello di uno schema logico.

Egli rileva come tale suffisso, nella fattispecie nell'insieme delle prefazioni hegeliane, renda "presente il futuro, lo rappresenti, lo attiri più vicino, respiri in esso, e superandolo lo metta avanti (en le devançant le met devant). **Il pre riduce il futuro alla forma della presenza manifesta**"⁷.

⁶ J. Derrida, "Tympan" in *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 2003, pagg. XIV-XV, (trad.mia).

⁷ *Ivi*, pag. 7 (trad. mia).

Tutto questo non sta semplicemente a dimostrare un distacco tout court dalla filosofia tradizionale, dal suo modo di procedere e costruirsi, ma rivela molto altro tra le righe: la fretta, la praecipitatio che fanno dell'appropriazione il proprio strumento più forte, ne sono inebriate, e così facendo colonizzano ciò che si suppone debba essere preannunciato dalla loro venuta (il futuro), escludendo a priori la possibilità di una contraddizione, introiettandola fin da subito in uno schema nel quale la sua forza venga soffocata e, resa un mero negativo debole, sia facilmente manipolata ed elusa.

La praecipitatio speculativa comporta non solo lo svuotamento preventivo dell'evento futuro, del pensiero futuro, ma trasforma se stessa in un pre- che si rivela già contenente un post-, chiudendosi in un circolo vizioso di supposta coerenza interna.

La prefazione può iscriversi solo dopo che il fatto è avvenuto, ma di fatto la filosofia l'ha trasformata in una forma di "postfazione infinita".

"La precipitazione significativa (la précipitation significative), che spinge la prefazione davanti a sé, le dona una forma vuota e ancora priva di ciò che ha da dire; ma dal momento che essa è già avanti a sé (en avant sur elle-même), si ritrova predeterminata, nel suo stesso testo, da un post-effetto semantico. Questa è l'essenza stessa della produzione speculativa: la precipitazione significativa e il post-effetto semantico si presentano qui omogenei e continuativi. La conoscenza assoluta è presente al punto zero dell'esposizione filosofica. **La sua teleologia ha determinato sia la prefazione che la postfazione. Questo punto della fusione ontoteleologica riduce sia la**

precipitazione che il post-effetto a mere apparenze o a negatività rimosse”⁸.

Ancora una volta per Derrida, questi due aspetti contrastanti, queste due estremità del sistema, non possono e non debbono in alcun modo vicendevolmente neutralizzarsi all’interno del pensiero speculativo.

Contro l’idea delle prefazioni scritte quasi a volere dimostrare la propria auto-evidenza, la sottrazione operata dall’azione decostruttrice lascia volutamente una cancellazione, un rimando che si aggiunge al testo che lo seguirà, le cui maglie non riusciranno mai a incorporare del tutto.

Hegel, ad esempio, prova a cancellare lo scontro tra le antinomie, tra i termini non unificabili, tra l’anticipazione e la ricapitolazione, finendo col creare una tensione dialettica di freno che si preannuncia falsata fin dal principio.

Dice Derrida: se una prefazione sembra inammissibile oggi, lo è perché nessuna intestazione può più permettere che l’anticipazione e la ricapitolazione si incontrino sino a fondersi l’una nell’altra, dialetticamente. Perdere la testa, senza sapere più dove trovarla (perdre la tête, ne plus savoir où donner de la tête), questo è forse l’effetto della disseminazione. Sarebbe grottesco oggi tentare una circolarità dialettica che fosse realmente tale, perché sappiamo che la saturazione semantica è impossibile; la precipitazione significativa introduce un eccesso che non può essere racchiuso; il post-effetto semantico non può essere trasformato in anticipazione teleologica e nell’ordine rassicurante del futuro semplice; lo scarto tra la forma

⁸J. Derrida, *La Dissémination*, Seuil, Paris, 1972, pag. 7 (trad. mia).

vuota, e la pienezza del “significato” è strutturalmente irrimediabile, e qualsiasi formalismo, così come qualsiasi tematicismo, risulterà impotente nel dominare tale struttura⁹.

Nello scarto che non può essere arginato tra anticipazione e ricapitolazione, **esiste una terza precipitazione, quella senza origine, senza nome, senza titolo.**

Questo *tertium datur*, eccesso che nasce dalla mancata fusione degli opposti, fa parte di un'economia del testo (dello stile) che si traduce in una precisa ontologia: **esiste un'apertura infinita, un intoppo nella scrittura che non permette soluzione o guarigione, una terza opzione non sintetica in cui nessun significato, per quanto plurale, o altra forma di presenza riesce ad annientarla.**

La negoziazione, la dialettica, sono ammissibili nel movimento decostruttivo: non lo annientano, ma ne motivano la spinta verso la non conclusività.

Dallo smembramento di un sistema autoreferenziale, Derrida si interroga sulle modalità di produzione del pensiero, e ne afferma a gran voce la possibilità, riaprendo in maniera indefinita e necessaria, lo scarto (reale, tangibile, oscuro) tra **le antinomie del reale e della lingua**, che la filosofia tutta, (Hegel viene preso come esempio lampante di questo, avendo fatto della logica interna alla dialettica il fulcro del proprio lavoro), aveva coscientemente ignorato.

Precisamente nell'errore, nella contraddizione che senza esclusioni si incontra nel tentativo di dare senso agli eventi, (siano essi mere osservazioni fenomeniche o approcci a questioni metafisiche, politiche, etiche, estetiche), nell'impossibilità di venire a capo di una spiegazione che corrisponda alle risposte che desideriamo

⁹ *Ivi*, pag. 27 (trad. mia).

raggiungere e rispetti la struttura logica in cui si suppone tale risposta debba essere costruita, è il dato di fatto, l'empasse che il decostruzionismo esalta, facendone altresì il proprio punto di forza.

Per Hegel, il salto (*Sprung*) è una rottura che assicura continuità, e permette che il pensiero posseda il giusto "ritmo"; tuttavia si tratta di un'esplosione contenuta, una combustione del motore che alimenta la storia dello spirito, a discapito dell'effimero reale.

Derrida invece associa la *précipitation* con la scrittura e la *différance*, che è questo lasso di vuoto, di indeterminato, che si viene a creare dallo scontro tra istanze contraddittorie, senza che una riesca a prendere il sopravvento sull'altra se non a patto di nascondere le vicendevoli implicazioni.

Il filosofo francese raccomanda altresì di avvicinarsi al testo con calma e pazienza, poiché tale atteggiamento rafforza la differenziazione e la stratificazione (entrambi aspetti peculiari dell'analisi decostruttiva).

La lentezza e l'attenzione nella lettura, si trasformano effettivamente in una sosta, (forse infinita), verso l'agognata "verità" o "conoscenza assoluta".

Per Hegel, come Derrida annota in *Glas*, la totalità assoluta di un dato momento "sosta, si ferma". E nel fare questo essa ottiene "una certa indipendenza" che, in ultima istanza, manifesta la sua pretesa recondita di absolutezza.

Scrivere la decostruzione richiede il sacrificio di resistere a tale arresto, un girovagare paziente, un errare lento che prova la propria fiducia nel futuro, nel non-annunciato, nel non finito.

Nel *Della Grammatologia* possiamo leggere:

“Forse il meditare paziente e l’investigazione scrupolosa riguardo e attorno a ciò che viene ancora chiamata scrittura¹⁰, ben lontana dalla possibilità di essere una scienza della scrittura o ben lontana dalla possibilità di un suo abbandono frettoloso per mezzo di una qualche reazione oscurantista, lasciando sviluppare il più possibile la propria positività, rappresentano le strade che percorre un pensiero fedele e attento all’ineluttabile mondo del futuro che si proclama adesso, al di là della chiusura della conoscenza”.¹¹

Secndo Hegel, tutto (ri)torna alla conoscenza assoluta attraverso una speculazione, una struttura “triangolo-circolare”.

Per lungo tempo, probabilmente sin dai tempi di Pitagora, “la triade” è sempre stata “la prima forma perfetta nell’universo”¹². Ma cosa succede se

“ci si allontana dalla triade, dallo scarto, come indica la parola stessa (*écart*) ritagliando il testo a pezzi o squadrandolo, dividendolo in quarti più o meno regolari? Cosa dire del testo che ne uscirà, un insieme di morsi che non procedono più dall’intero e che non torneranno mai più assieme nell’unità?”¹³

C’è sempre più di uno scarto, che non può essere unico.

Sempre incompiuta è la promessa di ciò che verrà detto, se mai ci sarà: la conoscenza, anche se assoluta, nel tentativo di affermarsi, impone a se stessa uno **scarto**, anche temporale (uno scarto che

¹⁰ Scrittura perché ciò che è in questione è la validità stessa del testo filosofico, il suo senso e il suo valore.

¹¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1 Paris, 967, pag. 14 (trad. mia).

¹² J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1995, pag. 227 (trad. mia).

¹³ *Ibidem*, pag. 254a (trad. mia).

possiede movimento, un movimento che non conosce cristallizzazione).

La possibilità e la rovina del concetto sono i "saturnalia" di ciò che in *Glas* viene chiamato *Sa (savoir absolu)*: dalla natura allo spirito, dallo spirito alla natura, questo libero gioco di disgiunzione e relazione, si interconnette all'écart e si combina ad esso in una dialettica non conclusa (né tantomeno in un circolo), e così facendo rende impossibile il compito di ritornare a se stesso in un percorso trinitario.

Tutto questo non paralizza né distrugge il pensiero, che anzi riscopre la propria infinità per mezzo di tale scompensamento strutturale.

Se contribuisse solo a formare il negativo del concetto stesso, in ultima istanza non farebbe che confermarlo dialetticamente. Invece lo mette in scacco, lo blocca, lo intasa; e lo graffia attraverso la scrittura.

Il contraddittorio (e il pensiero) come esperienza possibile dell'impossibile.

Derrida ha ben poco da dire sul disinteresse e il distacco dal pensiero, piuttosto si fa carico di un'esplicita decisione di interessarsi ad una "**certa esperienza dell'impossibile**"; che intendo dimostrare come la chiave dell'intera ontologia derridiana, il cardine che permette un approccio positivo al pensiero decostruzionista, oltre al quale un post-decostruzionismo può essere formulato.

Ritornando pertanto al testo derridiano per illustrare le fasi attraverso le quali intendo condurre la mia analisi, vorrei rifarmi a quanto il filosofo francese afferma in *Glas*: **come il contraddittorio rappresenti il momento essenziale e cruciale nel quale l' "interesse" decostruttivo si concretizza e prende forma.**

Non ha importanza quanto possano essere agonizzanti, folli, malati e rischiosi, ma un interesse, una decisione, devono essere delineati: l'interesse, in questo caso, necessariamente corrisponde a un'esperienza della concretezza dell'antinomico.

Una simile presa di posizione deve essere messa in evidenza sin dal principio, al fine di sottolineare il leitmotiv che pervade il testo derridiano, rendendolo, a mio avviso, potente e originale nel panorama contemporaneo.

L'impossibile, in tutte le accezioni in cui esso può essere nominato (antinomia, aporia, *différance*, traccia), è l'oscillazione necessaria ed unica entro la quale il movimento, l'interesse, l'individualità, in tutte le sue manifestazioni conflittuali a livello sociale e creativo, riescono a prendere parziale forma.

Esso è l'unico orizzonte, senza sintesi, in cui l'esperienza è vissuta, si plasma, viene narrata. Non si parla di esperienza senza **contraddizione.**

Qualsiasi filtro concettuale o linguistico si scelga per catturare le suggestioni della realtà, essa finirà inevitabilmente col cadere di nuovo, senza scampo, in un conflitto antinomico senza soluzione: è precisamente tale risultato aporetico di cui dobbiamo occuparci per pensare la decostruzione oltre il suo ostentato piglio polemico.

Gli spunti testuali per accettare una simile sfida sono molteplici; la selezione che ne ho fatta risponde all'esigenza di citare in maggior misura i passaggi più provocatori e al contempo espliciti che la

palesino, perché il decostruzionismo derridiano è anche, o forse innanzitutto, una filosofia dello stile, della scrittura e delle zone d'ombra che essa è in grado di creare ed eliminare.

In un'intervista datata 1998, rilasciata sul canale radiofonico di France Culture, a Derrida fu chiesto se ritenesse o meno di aver elaborato una riflessione filosofica che minacciasse deliberatamente l'istituzione filosofica nelle sue norme stabilite.

La risposta fornita dal filosofo, le parole che egli scelse di usare, vanno a dimostrare che l'ipotesi (da me tentata) di fare dello stile e del cuore speculativo del suo decostruzionismo una cosa sola, non è un'operazione azzardata.

“ L'accusa di ermetismo non regge. Se fossi semplicemente ermetico non sarebbe grave. Coloro che mi accusano di essere ermetico, o non fanno in maniera corretta il lavoro di lettura o non ne comprendono abbastanza per pensare che è meglio respingere il tutto in anticipo.

Io faccio tutto ciò che posso per essere chiaro nella misura in cui la chiarezza non nuoce alla complessità delle cose”¹⁴.

Se dunque si rileva in Derrida un atteggiamento provocatorio nel modo di ricercare, è opportuno ritornare al motivo del doppio contraddittorio al fine di mettere in luce l'effettivo filtro ontologico che esso sottende, il quale manifesta un distacco e un disinteresse per la materia filosofica solo apparente.

Dietro l'atteggiamento sfacciato di sfida, non si nasconde solamente un desiderio di cambiamento, bensì un fermo progetto di cambiamento.

Se dunque egli afferma esplicitamente la sua scelta per il “disinteresse” nell'ultimo capitolo di *Donare il Tempo* (1977- 1992), in

¹⁴J. Derrida, *Sulla Parola*, Nottetempo, Roma, 2004, pag. 44.

un passaggio che porta con sé sia i motivi dell'incondizionalità, che l'istante decisivo che lega in maniera indissolubile l'interesse al disinteresse, lo fa esclusivamente per rimettere in gioco due opposizioni contrastanti creative, generatrici. Per continuare, a modo suo, a filosofare.

Così scrive:

“La condizione comune del dono è una certa incondizionalità. L'evento e il dono, l'evento come dono, il dono come evento, devono irrompere in maniera immotivata - ad esempio, disinteressata (doivent être irripetifs, immotivés - par exemple, désintéressés). Essi sono decisivi e devono pertanto lacerare il tessuto, interrompere il continuum narrativo (récit) che tuttavia richiamano, devono perturbare l'ordine della causalità: in un istante (en un instant)”¹⁵

Tralasciando momentaneamente il tema del dono nelle sue valenze etico-pratiche, che non intendo per ora investigare, esso risponde comunque all'esigenza di dimostrare in che modo l'irruzione del pensiero de costruttivo si concretizzi sempre e comunque come un'attività senza esplicita motivazione, come un'evidenziazione di opposti in lotta, come un disinteresse nei riguardi della cosiddetta coerenza interna della filosofia tradizionale, e pertanto come un disinteresse complessivo nei suoi confronti.

Derrida dunque vuole parlarci dell'interesse in cui tale disinteresse prende forma, e lo fa sotto molteplici aspetti. La narrazione del disinteresse viene infatti costruita attraverso il tracciamento delle singole decisioni *interessate*, a cui egli dedica i suoi testi.

¹⁵ J. Derrida, *Donner le temps: I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991, pag. 157 (trad. mia).

“Qualcosa qui ci deve interessare” (doivent ici nous intéresser)¹⁶: ma quale parola, concetto, questione, testo, istituzione provoca questo interesse? Perché e in quale momento un testo, una istituzione richiede il nostro interesse al grado più alto?

La risposta che vorrei azzardare è che il momento della decisione come tale rimane sempre un momento finito, di urgenza e precipitazione.

Anche Kierkegaard scrive che “l’istante della decisione è una follia”; è lo stesso Derrida a fare questa citazione nel suo saggio *Cogito e la storia della follia*¹⁷.

Di fronte a due certezze contraddittorie, la decisione appare all’interno della “temibile fatalità di un doppio impedimento”¹⁸. Tuttavia, come lo stesso filosofo francese riprende in un altro volume, *Force de la loi*:

“l’indecidibile non è la mera oscillazione o tensione tra due decisioni; essa è l’esperienza di ciò che, attraverso elementi eterogenei e sconosciuti all’ordine del calcolabile e della regola, è ancora obbligatorio, ed è di obbligo (devoir) che dobbiamo parlare, per spingerlo alla decisione impossibile mentre prendiamo in considerazione le leggi e le regole. Una decisione che non ha superato la prova dell’indecidibile non sarebbe una decisione libera, sarebbe solamente l’applicazione o lo schiudersi programmabile di un processo calcolabile”¹⁹.

¹⁶ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, pag. 71 (trad. mia).

¹⁷ J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la Differenza*, Einaudi, Milano, 1972.

¹⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, pag. 2 (trad. mia).

¹⁹ J. Derrida, *Force de la loi: le “Fondement mystique de l’autorité*, Paris, Galilée, 1994, pag. 53 (trad. mia).

Un necessario compromesso con la retorica

La prospettiva dalla quale intendo procedere fonda le sue basi sulla convinzione che la peculiarità della cosiddetta decostruzione derridiana, risieda nel suo obiettivo di contravvenire alle applicazioni della logica della non contraddizione, paralizzando in prima istanza le possibilità di un giudizio critico coerente e producendo una stasi apparente che sembra assumere i contorni di una perdita totale di significazione e destinazione delle scienze filosofiche.

Tale crisi è in realtà solo l'effetto superficiale, appariscente di un percorso speculativo che richiede di essere analizzato più a fondo: il movimento del pensiero derridiano non si ferma alla constatazione di una necessaria aporia all'interno di qualsivoglia struttura concettuale, ma conduce altresì a dimostrare come la sintassi e il lessico, (non solo filosofici), debbano emanciparsi dalle imposizioni della logica. Tutto ciò al fine di praticare un lavoro di continua ricombinazione dei meccanismi narrativi umani, conducendoli per mano alla rinuncia del desiderio di perseguire una totalità costituente definitiva e si abbandonino invece ad un eccesso di realtà, che può essere gestito solo in termini strettamente metaforici e apparentemente paradossali. Vale a dire pensiero come prassi, e fondamentalmente come prassi dell'invenzione: un meccanismo che vive se non a patto di attingere dal reale, dall'immanente, (per utilizzare un termine pericolosamente non derridiano), nel quale l'autocoscienza, (o conoscenza di sé, dal momento che nessun progetto trascendentale trova ancora spazio nella filosofia decostruzionista), comporti sempre e necessariamente un compromesso con la retorica.

Il fallimento dichiarato, e accettato, dei paradigmi soggettivisti, costringe il decostruzionismo, (che si propone come calato nell'effimero fenomenico dal quale proviene), teso a rendere ragione della complessità dell'orizzonte nel quale l'agire umano si trova operante, a postulare **la necessità di un dislocamento costante e creativo del pensiero, affinché il baratro di vuoto causato dall'abbandono degli assunti della metafisica classica, si possa trasformare nella scrittura di una nuova teoria della prassi e in un nuovo modus operandi del pensiero.**

In tale prospettiva, il testo, divenuto punto d'inizio e cardine della mia trattazione del decostruzionismo derridiano, finisce con l'assumere i contorni di un espediente produttore di senso, che non conosce tanto problemi di significato, quanto problemi di applicazione, cercare di accostarsi ad esse e notare come siano vicine all'effettiva esperienza che abbiamo del mondo; sperimentare attraverso la contraddizione che portano in sé, che non sono uno spettro di inconclusività da evitare per il bene del sapere, bensì la forza che gli permette di perpetuarsi nel tempo.

Il decostruzionismo infatti è una teoria continua del recupero, cui non sfugge la storia delle idee, ma che intende riscriverla, facendo del testo altrui l'evento dal quale prelevare il supplemento materiale che permetta di tracciare, per mezzo delle parole, un ponte tra la comunicazione linguistica e la progettualità futura, senza far coincidere i loro significati.

Il campo letterario, pertanto, rispettando appieno questa meccanica del paradosso, è il luogo in cui l'intento filosofico più esplicito di Derrida riesce a plasmarsi in questioni dirette, a dare loro una forma; ma soprattutto è il luogo in cui tali interrogativi si traducono in una

risposta visceralmente viva, ancora attuale, una risposta il cui fascino non cessa di incuriosire intellettualmente chi vi si accosti.

In particolar modo gli scritti critici che Derrida ha esplicitamente dedicato all'opera di Joyce (*Ulysses Grammophone* e *Deux Mots pour Joyce*) rispettivamente del 1986 e 1987, rappresentano una sintesi magistrale del suo slancio filosofico, nel quale la forza e la maturità del pensiero si uniscono in maniera efficace e pervasiva, trovando in Joyce un interlocutore ideale con il quale mettere in gioco una pratica decostruttiva che raggiunge livelli altissimi.

Non si tratta di un lavoro di commento particolarmente brillante, bensì di una vera e propria invenzione di corrispondenze e affinità tra la teoria dominata da un lessico squisitamente derridiano e la costante equivocità, la "babelizzazione" del linguaggio e della comunicazione a tutti i livelli, la posizione singolare ma infinitamente plurale della poetica joyciana, elementi che hanno portato il filosofo francese ad affermare che la scrittura di Joyce sia stata il primo esempio di decostruzione effettivamente riuscito (*La Carte Postale*, 1980).

Tuttavia, un percorso di ricerca che intenda culminare con una simile trattazione, non può prescindere dalla considerazione più ampia della genesi del rapporto tra il pensiero derridiano e la questione generale del significato della letteratura, in un orizzonte dichiaratamente post-strutturalista e post-idealista.

Da qui la domanda: come mai il decostruzionismo nasce come teoria della scrittura, della pratica della scrittura, e cosa comporta una scelta tematica di questo genere sotto l'aspetto ontologico?

L'analisi dei meccanismi della prassi narrativa, la trattazione filosofica del mezzo linguistico-figurativo, della metafora, rappresentano alcuni degli argomenti principali in cui lo scontro,

produttivo, e la dialettica mai conclusa della retorica decostruzionista, trovano lo spazio per imporsi all'attenzione del lettore; ed è precisamente su di ciò che intendo dissertare.

“Homo non intelligendo fit omnia” scriveva Vico ne *La Scienza Nuova*, e ritengo che tale citazione possa risultare chiarificatrice anche del modo in cui vorrei analizzare il pensiero di Derrida: la metafora, la creatività e una sorta di nuova filosofia interpretativa e generativa che riesca a unire la storia del pensiero a istanze poetiche e volutamente aporetiche, calate profondamente nella quotidianità dell'esperienza umana contraddittoria, un pensiero che esalti la forza e la ricchezza della disgiunzione e della necessaria invenzione.

Letteratura e aporia: iterabilità, traccia, produzione di pensiero.

Dobbiamo innanzitutto concentrarci sul paradosso che vede protagonisti il caso e la natura del segno; nello specifico, l'impossibilità di poterne tenerne traccia; sicché anche nel discorso scritto per eccellenza, la letteratura, ci troviamo di fronte allo scontro di istanze apparentemente inconciliabili, che tuttavia riescono a non annullarsi ma vivacizzarsi reciprocamente.

Com'è possibile che il totalmente irripetibile lasci traccia di sé in un documento e che l'aleatorio sia programmato e riconoscibile come tale?

Per riuscire a rispondere a questi interrogativi, ho deciso di fare riferimento all'opera di Joyce titolata *Finnegans Wake*²⁰, in quanto

²⁰ *Finnegans Wake*, pubblicato nel 1939, è l'ultima opera di James Joyce. Scritto con un linguaggio onirico e polisemico, il romanzo è stato per

essa presenta una trama interna auto-referenziale adatta a rendere ragione dell'aporia strutturale del pensiero decostruzionista. Vi si possono trovare dei meccanismi di indeterminazione e auto-determinazione interconnessi.

In particolar modo, la descrizione di una "macchina" testuale che è messa in moto dal caso e dalla provvidenza:

"Cyclopatically through the windowdisks and with eddying awes the round eyes of the rundreisers (tourists), back to back, buck to buck, on their airish chaunting car, beheld with intouristing anterestedness the clad pursue the bare, the bare the green, the green the frore, the frore the cladagain, as their convoy wheeled encircungly about the gigantig's lifetree"²¹.

L'insistenza, in tutto il sopracitato passaggio sulle nozioni di circolarità, è organizzata in modo tale da mostrare le pulsioni evolucionistiche dell'universo e il dispiegarsi del tempo.

Derrida parla di una tipologia di scrittura che ci indebita, che ci pone alla mercé altrui senza soluzione di continuità e per sempre. Questo "debito" contraddistingue la grandezza letteraria di *Finnegans Wake*, e al contempo ci rende consapevoli del suo retaggio difficile da sostenere.

lungo tempo considerato un testo intraducibile. Concepito come una sorta di "storia universale", la suprema sintesi del creato, *Finnegans Wake* trae spunto dall'omonima ballata popolare tradizionale irlandese, *Finnegan's Wake*, che si era diffusa intorno al 1850; la morte e la comica resurrezione del cui protagonista, Tim Finnegan, entrambe causate dal *uisce beatha* parola che in gaelico significa "acqua della vita", diventano un'allegoria del ciclo universale della vita. Joyce rimosse l'apostrofo del genitivo sassone, per suggerire una sorta di molteplicità di "Finnegan", facendolo diventare un sostantivo plurale: i "Finnegan" diventano sinonimo dell'umanità che cade, veglia e risorge.

²¹ J. Joyce, *Finnegans Wake*, Penguin Books, London, 1992, pag. 55.

Si tratta nella fattispecie dell'influenza esercitata dal sistema della conoscenza, della documentazione enciclopedica che non dà spazio a possibilità di fughe dal suo controllo e dal suo campo di referenza.

La forma estesa del presente, dalla quale questo atto di memoria /anticipazione viene esercitato, non può in alcun modo essere elusa.

E' un meccanismo che intrappola il lettore: inghiotte letteralmente tutto, dando origine a quella strana commistione tra meraviglia e "risentimento" che si ritrova anche nelle parole dello stesso Derrida:

"E' possibile che si perdoni questa ipermnesia che a priori ti indebita, e che in anticipo ci iscrive nello stesso libro che stiamo leggendo? Si può perdonare questo atto babelico di guerra solo se esso è già accaduto, da sempre, in ogni occorrenza di scrittura, e se ne si è consapevoli. Si può perdonare solo se si tiene anche a mente che Joyce stesso deve aver vissuto la medesima situazione".²²

Nel quinto capitolo del volume Joyce ci racconta come la lettera può molto poco contribuire all'evidenza storica, essendo stata resa illeggibile dal passare del tempo e ormai ridotta a falsificare la memoria che pretende di preservare: il detto, il raccontato, non sono più l'inteso.

Questo suo progressivo deterioramento materiale coincide con un cambiamento dei dati trasmessi, ragion per cui i lettori sono costretti ad arrendersi ad una visione della realtà nella quale, parafrasando Joyce stesso, ogni persona deve adattarsi ad un continuo cambiamento del tempo, in tutte le sue parti.

²² J. Derrida, *Two words for Joyce*, in *Post-Structuralist Joyce* (curato da Derek Attridge e Daniel Ferrer), Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pag. 147 (trad. mia).

“Every person place and thing in the chaosmos of Alle ... is moving and changing every part of the time: the travelling inkhorn (possibly pot), the hare and turtle pen and paper, the continually more and less intermisunderstanding minds of the anti-collaborators, the variously inflected, differently pronounced, otherwise spelled, changeably meaning vocable scriptsigns”.²³

Ancora una volta, e nello specifico, nell'atto di auto-definirsi, *Finnegans Wake* cerca di rendere ragione di “tutte le possibilità del tempo”, includendole nei disparati piani temporali che le compongono: le tempistiche non concordi della penna e della carta, l'evoluzione della mente di colui che impugna la penna, e infine i tempi del lettore, quelli futuri compresi.

Tutte queste accezioni sono state incluse nella trama, persino quelle non preventivabili; tuttavia, e questo è lo snodo cruciale, la collisione del caos e del cosmos, della scelta ad occhi chiusi e del fato, del casuale e del provvidenziale, non producono alcuna armonia, nessuna prospettiva umana unificante.

Se la penna e la carta sono come la lepre e la tartaruga di Zenone, così enormemente non sincronizzate, non c'è da stupirsi che il racconto sia al contempo tanto avvincente quanto illeggibile, e che le parole che lo compongono sembrino cambiare significato, suono e composizione dalle diverse angolazioni di osservazione.

Vi è di sicuro un ordine sintattico che le lega insieme in una serie di sequenze, che è tutt'altro che azzardato o arbitrario; tuttavia tale ordine va formandosi per mezzo del progressivo scioglimento delle più profonde strutture grammaticali che determinano la nostra

²³ J. Joyce, *Finnegans Wake*, Penguin Books, London, 1992, pag. 118.

comprensione di relazioni basilari quali parte/intero, contenuto/contenente, effetto/causa soggetto/mondo.

Ponendo un' enfasi ancora più forte, si potrebbe ipotizzare come il "*chaosmos di Alle*" descriva neint' altro che la totalità del tempo nella quale fluiscono le cose. E non solamente gli oggetti che sono contenuti nel tempo che scorre: **l' affermazione che tutto "muove e cambia ogni parte del tempo" implica che il flusso proceda incessantemente e che, in primissima istanza, le parti di cui il tempo stesso si compone siano a loro volta soggette a movimenti e trasformazioni.**

L' immagine, tra le altre cose, si conforma alla descrizione deleuziana del tempo come molteplicità che contiene oggetti solo a livello potenziale: dal momento che l' intero va dividendosi, le unità sostanzialmente cambiano e risulta di conseguenza impossibile aggiungerle alla struttura originaria.

Finnegans Wake è un' unità di questo tipo.

Autodichiarandosi un "*chaosmos of Alle*", governato da un finto deus ex machina, il libro esemplifica il tipo di rottura con le procedure dell' ermeneutica normativa, messe in gioco al momento dell' invenzione di una sintassi senza soggetto e predicato.

Si tratta di una rottura radicale, piuttosto che una semplice indifferenza alle istanze dell' interpretazione, che il decostruzionismo identifica con la capacità del testo moderno di produrre meccanismi di verità che non conoscono problemi di significato, bensì solo di uso, in quanto applicabili in disparate situazioni senza che il loro funzionamento venga vanificato.

La produttività del testo-macchina di Joyce risiede propriamente nella sua spregiudicata analisi e assenza di sintesi: laddove la lettera nomina un modello interpretativo guidato affinché il senso di un' opera possa essere ricostruito gradualmente come se fosse

composto di mattoni, i giochi di parole di Joyce ("puns") danno luogo a un ordine sintattico nuovo che coordina la produzione di verità prima ancora che qualsivoglia possibilità interpretativa possa delinearsi.

Qui si afferma che la memoria totalizzante, trasmessa e trasmissibile dalla scrittura, non è un presente stabile ed ideale che possa convergere con il futuro, non è una sintesi di momenti separati che trovino in essa il perfetto trade d'union.

La scrittura è un evento altro, non riducibile né a un punto né a un numero: una totalità temporale che non contiene il passato nel presente, ma che ha in se stessa l'incontro di entrambe queste dimensioni in una relazione senza sintesi, senza distribuzione gerarchica, in cui l'operazione dialettica si trova ad essere svuotata di senso.

Tale incontro offre la stessa impronta logica della bizzarra congiunzione che situa il tempo contemporaneamente nella classe degli oggetti che esistono e in quella degli oggetti inesistenti.

Questo ci permette di concepire il tempo come diviso in maniera asimmetrica tra presente e passato (o tra una dimensione attuale e una potenziale), e tale caratteristica incontra perfettamente la disparità originaria tra il presente e l'adesso nel pensiero derridiano.

Il filosofo francese spiega che è evidente come "il sistema e l'anti-sistema, lo stesso e l'assolutamente altro, non possano essere pensati assieme".²⁴

E' un concetto impossibile questa inquietante unione che minaccia le fondamenta delle certezze della scienza e della metafisica, precisamente quello che le metafore in *Finnegans Wake* ci invitano a riflettere.

²⁴ J. Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theories of Sign*, Northwestern University Press, 1973, pagg. 150-151 (trad. mia).

Ci giunge all'orecchio l'eco di quanto Derrida ha scritto in *Ousia e Grammé*: "da Parmenide a Husserl, il privilegio del presente non è mai stato messo in questione. Non avrebbe mai potuto esserlo. Esso è ciò che è di per sé auto-evidente, sicché nessun pensiero sembri possibile al di fuori di questo elemento"²⁵.

In maniera palese, e tuttavia contraria all'evidenza stessa, parole come "Dyas" e "Chaosmos" sono state concepite per mettere in scacco l'interpretazione aristotelica dell' "adesso" quale unità cronologica; di conseguenza esse contravvengono alla regola logica della non-contraddizione, paralizzando il giudizio critico.

Questa paralisi, o per meglio dire, la perdita di senso che essa rappresenta, è un'opportunità per l'aporia di entrare in scena, dando luogo ad una rottura, ad un evento che rimane estraneo a qualsiasi teleologia.

L'aporia non possiede un proprio topos nel testo, non vi è collocabile, a parte un'indeterminata condizione di estraneità che associamo, seguendo Derrida, ad un tratto peculiare ed essenziale dell'atto di scrivere: la possibilità che un segno, un marchio, una componente infinitesimale del testo, possa essere ripetuta e dissociata dal contesto immediato, pur rimanendo irriducibile all'economia della significazione.

Qui Derrida sembra voler richiamare le vecchie questioni che avevano caratterizzato i suoi scritti giovanili su Husserl.

Il suo interesse ritorna ai paradigmi teleologici che governano le traiettorie della significazione nel discorso metafisico e, nello specifico, nella disarticolazione delle teorie del linguaggio che equiparano il significato all'intenzionalità.

²⁵ J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, pag. 36 (trad. mia).

Mes Chances (1988) si rifà a tali interrogativi focalizzandosi sul segno come sito segreto del rinvio, una breccia indefinita nel tempo che rimane irriducibile a qualsiasi interpretazione umana.

Un simile rinvio richiede una radicale revisione delle nozioni di destinazione e destini, specialmente se esse sottintendono che la scrittura possieda un progetto temporale, "più primordiale" di qualsiasi altra storia soggettiva, ancora più primordiale, di fatto, della "*Geworfenheit*", ossia la condizione d'essere gettati dentro a un mondo inerente alla struttura esistenziale del Da-sein.

Insistere sulla mancanza di significato del segno, in un contesto simile, è pensare all'elemento non essenziale del tempo (ossia al suo paradosso), è contemplare la sua divisibilità e la sua potenziale mobilitazione, senza tuttavia fare ricorso a paradigmi soggettivisti.

In altre parole, significa essere sospettosi rispetto alla tradizione filosofica che ha sempre correlato l'iterabilità di tutto ciò che è scritto con una visione del linguaggio come *adaequatio*.

Un simile approccio permette di focalizzare l'attenzione sull'evento e sul suo modo peculiare di entrare in scena nella filosofia derridiana, in ragione della propria assoluta singolarità ed unicità, anche nella ripetizione: **permettere che il progetto del tempo sia sviato verso un futuro aldilà di qualsiasi aspettativa, un futuro che scardini la storia intera nella quale il destino del soggetto viene iscritto.**

Si tratta di una deviazione che non può essere anticipata, ma che appartiene al pensiero di una temporalità primordiale nella misura in cui è sempre già diviso da se stesso: segnato e risegnabile.

Senza tale marchio, insiste Derrida, non potrebbe esserci nemmeno **relazione.**

Pertanto, incluso nella struttura del testo, ma non subordinato all'economia del significato, la lettera, il numero e il nome proprio esemplificano ciò che si intende con il termine "segni non

significanti”, ossia la possibilità per il caso, per il tertium datur, per il non-logico, di appropriarsi della parola scritta e, per il testo, di legarsi all’indicibile senza perdere di bellezza o intensità.

Il nome proprio, in particolar modo, permette di distinguere la logica del segno e del ri-segno nella configurazione subatomica di ogni traccia linguistica.

Iterabile e infinitamente citazionale, il nome mantiene, seppur in contesti separati, un indirizzo della propria peculiare differenza originaria.

Esso circola, e rimane, in ogni citazione, se stesso.

Tuttavia, in contrasto con il nome comune, riesce a mantenere vivo ciò che lo caratterizza singolarmente, in maniera incomunicabile, segreta, difficilmente assimilabile a una struttura comune o unificante:

“L’iterabilità ideale che forma la struttura di tutti i segni è ciò che al di là di ogni dubbio permette loro di essere indipendenti da qualsiasi contesto ... Tale iterabilità è pertanto ciò che permette al segno di essere utilizzato più di una volta ... Si moltiplica e si divide internamente. Questo gli imprime la capacità di diversificarsi in ogni suo movimento. Nella destinazione (*Bestimmung*) risiede tale principio di indeterminazione, caso, fortuna o destinazione”²⁶.

In virtù della loro presunta mancanza di significato, i segni racchiudono in sé il potenziale necessario per un radicale ripensamento del concetto di Unità e Identità.

²⁶ J. Derrida, *Who comes after the subject?*, Routledge, New York, 1991 (trad. mia).

Esso sposta il nome, concepito come un nucleo indissolubile d'identità, nello stesso modo in cui scombinava il numero inteso quale unità minima del calcolo.

Il tempo di Derrida finisce con l'assecondare il calcolo progressivo delle unità di movimento (testuali, ma anche linguistico-grammaticali, sintattiche, logiche, spaziali) quando l'unità che viene contata è completamente trasparente a una logica auto-evidente.

L'evento inaugurale deve essere sempre spostato, e in tale maniera l'unità minima finisce con il rimanere tale.

E' rilevante notare come Derrida designi la traiettoria obliqua del numero, della lettera e del nome proprio come sinonimi di destino, erranza ed errore.

Come il "chaosmos" di Joyce, la sua "disseminazione" non descrive solo un movimento, ma il movimento della storia in se stesso, e lo fa identificandolo con l'"adesso".

Per il filosofo francese, questa parola (ben distante dall'essere sinonimo di "presenza") descrive un'origine che ritorna, ogni volta in maniera unica e indescrivibile in termini esaustivi, sempre carica di un mistero irrisolvibile.

Come una parola dal doppio significato, anzi, contenente significati opposti, "chaosmos" (e in termini derridiani "destinerranza"), ostenta la propria resistenza alla logica, e rifiuta al contempo di essere ridotta a un atomo del linguaggio, ad una semplice particella della struttura.

Il salto dentro questa prospettiva senza apparente orizzonte prende forma in virtù di un "eccesso" di intenzioni, che coesistono e si escludono reciprocamente allo stesso tempo.

La forza del cosiddetto portmanteau²⁷ (così come è stato definito da Joyce), la parola coniata per ospitare significati contraddittori senza che l'uno si annulli nell'altro, va però descritta in maniera più precisa.

Non si tratta semplicemente dell'esibire una **contraddizione per se**, ma in una maniera produttiva a livello retorico e concettuale: in altre parole, **il portmanteu deve riuscire a creare un momento di esitazione tra il significato e la sua assenza, tra il lavoro e lo spreco, tra il sistema e la distruzione.**

E' precisamente nella congiunzione/divisione di tali coppie (una congiunzione/divisione che opera al livello della produttività testuale e non a livello interpretativo) che la dimensione temporale riesce ad essere rappresentata non semplicemente come medium attraverso il quale avviene il passaggio da un istante all'altro, ma come ciò che erra, differisce da se stesso continuamente e passa.

E' possibile vedere questa contraddizione all'opera nell'impianto retorico di *Finnegans Wake*, laddove essa impedisce la traduzione di parole alienanti come "chaosmos".

Il caso si insinua nel volume come un errore, una svista apparentemente banale: come una scivolata del tempo tra un dato e uno spettro; non si tratta del mero negativo del destino, ma piuttosto del suo supplemento necessario: il suo doppio spettrale all'interno di un sistema ipercodificato che esso ritorna a tormentare ogniqualvolta la questione del segno come elemento costitutivo del sistema viene affrontata.

²⁷ Con il termine "portmanteau" si intende, nella lingua inglese, l'unione di due o più parole o morfemi, che combina sia i loro suoni che i loro significati. Per la linguistica, il portmanteau definisce tecnicamente un singolo morfema che ne rappresenta due o più contemporaneamente.

Joyce coglie in pieno l'urgenza delle implicazioni (temporali e non solo) di questo paradosso.

Insistendo sulla infinita divisibilità del segno, e trasformando le parole in stupefacenti oggetti da scoprire, la sua scrittura persegue la quintessenza del testo modernista, che aspirava a "cambiare costantemente superficie".

Tale ideale fa da contrappunto alle ambizioni enciclopediche del testo. Coincide con un impulso ad accumulare il tempo e tutte le sue possibilità nella più piccola unità sintagmatica possibile; nel fare ciò colloca in primo piano questa spinta mentre cerca di mettere in dubbio la nozione stessa di "unità sintagmatica".

La forza destabilizzante dell'evento (inteso come errore logico o spettro), potrebbe essere ciò che Joyce aveva in mente quando parlava del gioco di parole come di un mezzo per fare a pezzi l'unità "trinitaria" del logos.

Il passaggio in cui descrive tutto questo merita di essere citato:

"Ora, ogni parola che utilizziamo rappresenta una Trinità: ha un senso, un suono, e il potere di evocare immagini. Non la si percepisce come regola a meno che "qualcosa non vada storto", ossia o il senso è stupido, o l'immagine obsoleta, o il suono falsato.

Non sarebbe possibile scrivere un libro in cui tutti questi tre elementi di letteratura sono segregati e dissociati?"²⁸.

Nel testo di *Finnegans Wake* "qualcosa va storto", o rischia di andare storto, in ogni singola frase. Ogni istanza di portmanteau, ogni deviazione dal significato corrente e condiviso, aggiunge nuove

²⁸ R. Deming, *James Joyce: the Critical Heritage*, vol. 1 e 2, Routledge, London, 1971, pagg. 532 - 533 (trad. mia).

sfumature alla somma totale delle possibilità del tempo, e in contemporanea segnala un possibile evento che potrebbe, almeno in linea di principio, avere luogo in questo eccesso di realtà che ha lasciato emergere.

Il presente non riesce a tenere il passo con sé.

Il tempo che pertiene a questo orizzonte choascosmico, non potrebbe avere durata se non grazie alla disgiunzione che avviene nel cuore stesso del presente, senza che questo presupponga eccessi narrativi.

Questa scommessa: emancipare la sintassi dalla logica, fare letteratura ricombinando all'infinito le varie unità sintagmatiche (siano esse parole o frasi o singoli frammenti), deve soccombere all'aleggiare di "spettri", capaci di schiudere il tempo aprendogli prospettive imprevedibili, e una memoria per la quale un contesto corretto e un medium di trasmissione ed analisi ultimi devono ancora essere inventati.

La dirompente forza decostruttrice del portmanteau.

Finnegans Wake, con tutte le sue connotazioni eccessive, si accosta in maniera quasi complementare al pensiero decostruzionista (e in particolar modo derridiano), e ci pone di fronte a due interrogativi che vorrei proporre in questa forma: dato che il portmanteau joyciano erode le strutture stesse della soggettività, in che modo è ancora possibile parlare di memoria?

E ancora, come funziona questa memoria rispetto alla coscienza umana?

Se pensiamo a un computer di ultima generazione, possiamo avere davanti a noi l'immagine di un'imitazione quanto più possibile

fedele della mente umana, semplicemente con sembianze morte e innaturali.

Al contempo, esso è un'estensione di ciò che imita: segna la possibilità di sopravvivenza della coscienza, permettendole di continuare a vivere al di là della sua traiettoria finita.

La vita nella morte, o meglio, la vita al di là della morte: questo è il terreno retorico sul quale la questione di una memoria in eccesso rispetto all'identità soggettiva deve essere discussa.

Derrida stesso impiega tale formulazione per prendere in analisi alcune citazioni freudiane riguardanti la metafora nella scrittura:

"Freud non esamina esplicitamente lo stato del supplemento "materializzato" che è necessario alla presunta spontaneità della memoria. Lontana dall'essere una pura assenza di spontaneità, la macchina, la sua somiglianza all'apparato fisico, la sua esistenza e la sua necessità testimoniano la finitezza della spontaneità mnemonica, che viene pertanto fornita quale supplemento. La macchina - e di conseguenza la rappresentazione - sono la morte e la finitezza dentro la psiche"²⁹.

La differenza tra una forma di memoria organica e una meccanica è intrinsecamente legata alla questione dello status del segno scritto come supplemento.

Non esiste memoria, dice Derrida, non esiste verità o cultura senza la finitezza della quale il segno scritto si fa garante.

La cosiddetta verità stessa è legata ad esso dal momento in cui si costituisce storicamente: in altre parole, da sempre.

²⁹ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Minuit, Paris, 1978, pagg. 227-228 (trad. mia).

Il sospetto di Joyce verso la verità delle origini lo porta a voler esplorare la possibilità letteraria di una memoria non familiare alla vita e impossibile da contenere per la coscienza.

Tutta la memoria passata viene da lui considerata come una discarica ("rubbish-dump"), che altro non è che il mondo stesso, o per meglio dire, quello che egli definisce tramite il portmanteau come "museomound", un contenitore ideale dove tutta la storia passata possa essere contenuta e rivisitata senza apparente criterio selettivo.

In effetti, una simile immagine evoca al contempo un luogo caotico e un archivio: la memoria (o un suo simulacro) lo preservano intatto accumulando oggetti del passato e riportandoli in vita nel presente vivente (o un suo simulacro). L'accumulo e l'inclusione sono i meccanismi di base che lo tengono in vita.

La produttività incalcolabile della parola.

Il linguaggio, non importa quanto condensato o inventivo, è un sistema di relazioni simboliche (ossia estese a livello spaziale, dunque scritte). Come tale esso non può che interiorizzare il flusso eterogeneo, ma ininterrotto, che è il tempo puro.

Da un prospettiva bergsoniana, questo significa che non può esserci questione a livello performativo né tantomeno produttivo, del reale movimento del tempo all'interno del testo.

Tutto ciò cosa ci può far intuire del lessico di Joyce e della contraddizione derridiana?

Come è possibile tenere assieme la visione della creatività joyciana come una molteplicità inquantificabile da un lato, sostenendo al

contempo l'originalità del portmanteau quale frammento testuale produttivo a sé stante?

Se applichiamo a un simile interrogativo l'assunzione decostruzionista secondo la quale il contrasto tra gli opposti può e deve sussistere, è possibile venire a capo anche di questa antinomia, o meglio, è possibile lasciare che essa viva senza costituire un impedimento o una minaccia alla comprensione.

La risposta ovviamente non è veloce né tantomeno facile, dunque si rivela fornire a questo punto una sintesi chiarificatrice, affermando che lo scopo di Joyce è in primis eliminare la distinzione tra mimesi e produzione artistica, e con essa anche l'opposizione tra natura e techne.

Proprio in *Finnegans Wake* si incontrano molte immagini che esemplificano tale assunzione, ad esempio le vicende di uno dei protagonisti, Shem, nel momento in cui riesce a raggiungere un'immagine di se stesso che è pura materialità, "squidself, squirtscreened from the cristallyne world" (FW 186).

Piegando completamente la realtà dell'interiorità spirituale sull'eccesso materiale e lessicale, *Finnegans Wake* riesce ad associare il passaggio del tempo non con la reintegrazione del parziale nell'universale, o del frammento nell'intero; al contrario, attraverso l'opacità dello schermo della scrittura, Joyce riesce a creare un segno corrosivo che resiste qualsiasi lavoro di traduzione, facendo sì che da esercizio concluso si trasformi in una lettura perpetua, mai soddisfacente.

Questo ci riporta al "doppio" della questione iniziale: la necessità di pensare la produttività del portmanteau, (ossia del potere di un elemento sintattico privilegiato che condensa in sé l'intero potere evocativo di una filosofia, pur presentandosi in cornici testuali

diverse), assieme all'opacità dell'oggetto materiale nel quale tale figura retorica si incarna.

La primissima implicazione da prendere in considerazione è che un simile interrogativo continuerà a girare attorno **la possibilità di un modello sintattico nel quale la relazione tra parte e intero non è configurata in modello matematico.**

Il tertium datur non potrebbe d'altronde mai esserlo, a patto di non essere ridotto a una sintesi quantificabile, perdendo qualsiasi effetto dirompente e produttivo.

Finnegans Wake infatti pone il frammento decostruito, una nuova unità minima della lingua, contro il lavoro completo, l'elemento produttivo contro il risultato finale, in una relazione che è sempre parziale, incongruente e impraticabile.

La sfida più difficile è pertanto immaginare questa produttività impraticabile, una produttività che non ha nessuna economia interna da manifestare.

Si tratta di comprendere come il portmanteau, in qualità di segmento testuale, appartenga e non appartenga al sistema testo: attiva una connessione sintagmatica, che però è anche plausibilmente narrativa.

Tuttavia non deriva la propria stabilità linguistica dalla struttura narrativa in sé, alla cui complessità sembra non contribuire affatto.

L'idea che la forma narrativa imponga un significato che si va formando nella sua struttura temporale, ossia umanizzandola, continua ad essere una delle più diffuse ortodossie del criticismo letterario del ventesimo secolo.

La sua diffusione, che pertiene al problema del significato in generale, e in particolare al discorso del senso del significato, unisce

scienze diverse come la psicanalisi, la fenomenologia e l'ermeneutica, assieme anche ad altri modelli teleologici di storia. Viene solitamente dato per scontato, all'interno della cornice scientifico-filologica del linguaggio, che il discorsoificante debba necessariamente tradursi in una chiusura scritta - in altre parole che dimostri di possedere una destinazione precisa che ne definisce e indirizza il senso.

Come ha scritto Merleau-Ponty:

“in tutti gli usi della parola senso, troviamo la stessa nozione fondamentale dell'essere orientato o polarizzato nella direzione di ciò che esso non è, e pertanto veniamo sempre riportati alla concezione del soggetto come ek-stase, e alla relazione tra la trascendenza attiva tra il soggetto e il mondo”³⁰.

Anche in *Essere e Tempo* di Heidegger viene sviluppata l'ipotesi che il Da-sein, l'essere temporalmente eccessivo che siamo, arrivi a scoprire se stesso attraverso una cornice temporale prettamente orientata al futuro.

Il Da-sein è *ek-static* nel senso in cui è sempre proiettato avanti a se stesso, orientato verso un futuro che porta con sé l'ombra dell'incertezza.

Confrontando la propria destinazione, esso si fa carico della sua mortalità, nella quale scopre in definitiva la sua più autentica potenza e la condizione stessa della sua individuazione.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *The phenomenology of perception*, Routledge, London, 1962, pag. 430 (trad. mia).

Riesce pertanto, paradossalmente, a scegliere il proprio destino più autentico (ossia il destino che ha ereditato in quanto essente storico ed individuabile) e realizzare una finitezza strutturale nel momento in cui riesce a “comprendersi”.

Pensare alla fenomenalità in questi termini significa invocare la traiettoria dell'autocomprensione come auto completamento virtuale.

Al contempo, significa anche esaminare quella stessa traiettoria in relazione a un anacronismo (paradosso) strutturale, l'essere-sempre-avanti-a-se-stessi, dall'origine, dettaglio non secondario che in ultima analisi vanifica qualsiasi progetto ermeneutico.

Ecco pertanto ritornare il motivo del necessario tertium datur decostruzionista: tenere a mente i paradigmi del senso e dell'intelligibilità nell'analisi del tempo della narrazione seguendo una logica puramente fenomenologica o ermeneutica permette solo di notare come *Finnegans Wake* ecceda la teleologia e fallisca completamente nel creare una struttura circolare.

Al contrario, è proprio l'inconclusività della sua struttura a dimostrare che una sintassi che eccede l'economia dell'investimento su cui la narrazione è solita basarsi, riesce ad ogni modo a creare significazione, senso, poesia.

Il testo come labirinto cosmico è la connessione esplicita tra la configurazione temporale dell'opera letteraria e la sua resistenza all'immediata intelligibilità: questa è la contraddizione che l'approccio decostruzionista mette in rilievo, senza intaccare la portata artistica e contenutistica del romanzo, rendendolo al contrario ancora più ricco di pathos e spunti.

Tuttavia non è sufficiente fermarsi ad una pura constatazione di tipo formale; dietro ad una scelta di stile si cela, per Joyce e in

maniera molto simile anche per Derrida, un preciso messaggio ontologico.

La complessità dell'universo, nella sua pervasività e molteplicità infinite e totalizzanti, viene riprodotta nel processo di decostruzione e ricomposizione al quale il mondo, le sue radici e i suoi sviluppi sono soggetti, assieme alla discrepanza di significato generata dal progressivo allargamento dei contesti e dall'interconnessione degli elementi che in essi vengono rappresentati.

La contraddizione, ben lungi dall'essere solo un mero intoppo linguistico, si rivela efficace nella sua effettiva fenomenicità e, anziché bloccare il discorso speculativo/narrativo, gli ridona un vigore nuovo, la forza della sua aderenza al reale.

La scrittura: un atto di guerra.

La scrittura è sempre associata a un atto impossibile e necessario di traduzione, che si tramuta innanzitutto in un atto di guerra.

Nel lessico derridiano, la guerra è lo scontro di due idiomi, la loro collisione violenta.

E' una differenza che richiede una sintesi precisamente quando è impossibile da attuare, laddove non si ha a disposizione alcun codice o terreno comune.

“Esiste polemos quando un campo viene determinato come terreno di battaglia perché non c'è nessun metalinguaggio, nessun luogo di verità al di fuori di quel campo, nessuno strapiedone assoluto o a-

storico: e questa assenza di precipizio rende necessario che tale terreno di guerra sia soggetto alla molteplicità e all'eterogeneità. Come risultato, coloro che sono iscritti al suo interno fanno necessariamente parte di un *polemos*, anche se non possiedono una particolare predisposizione alla guerra"³¹.

La babele linguistica di Joyce non va letta, decostruttivamente, solo come un atto di guerra. Essa è innanzitutto un gesto violento che denuncia la condizione primaria di tutte le guerre: **la possibilità del fraintendimento.**

Finnegans Wake potrebbe forse essere l'unico volume scritto con parole che per la maggior parte non sono rintracciabili in alcun dizionario.

E quando esse vengono lette e pronunciate, ispirano una moltitudine di traduzioni che cercano tutte di catturarle in una definizione stabile e immutabile, fallendo.

Derrida, nella fattispecie, rende propria la glossa intuitiva dell'espressione joyciana "HE WAR" (presente nell'incipit di *Finnegans Wake*) si presta a una serie di letture alternative tra le quali spiccano le quasi-omofoniche "hear" (in inglese, "ascoltare") e il tedesco "he war".

L'espressione non possiede un significato individuabile con certezza.

E' programmata - e qui risiede il paradosso aporetico - per negarsi alla traduzione e rifiutare la mediazione fornita da un codice comune condiviso, in qualsiasi lingua.

Le implicazioni temporali di questo punto illuminano ancora una volta la concezione della contraddizione derridiana.

³¹ J. Derrida, *Il gusto del segreto*, con Maurizio Ferraris, Laterza, Bari, 1997.

“HE WAR richiama la traduzione, e al contempo ordina e vieta la trasposizione in un’altra lingua. (...) Dal momento che l’ “he war” parla anche della irrimpiazzabilità dell’evento che è, e che rimane immutabile dal momento che è già avvenuto, un passato senza appello che, prima di essere, è stato. Questa è la dichiarazione di guerra: prima di essere, ossia un essere presente, esso è stato, “he war”.³²

L’aporia sottolineata in questo passaggio rievoca l’impasse logica identificata da Aristotele nella discussione sullo status temporale dell’ “adesso”.

L’ “adesso” nell’accezione aristotelica e post-strutturalista non è sinonimo di presente.

Per Derrida, esso esita tra l’essere e il non-essere: li unisce in un legame che non possiede ancoraggio metalinguistico.

Per un altro decostruzionista, Deleuze, un simile ancoraggio esiste a livello virtuale (dunque potenziale), e in tal senso si situa molto più vicino al passato che a qualsiasi altra dimensione storica.

L’intraducibilità del babelico “he war” descrive, in termini derridiani, “un passato prima dell’essere”. Esso marca l’adesso come un istante prettamente singolare.

Aristotele lo vedeva come una relazione e un limite che dona uniformità e sostanza al costante movimento del tempo. Tuttavia non può funzionare come tale se condizionato a propria volta da un orizzonte temporale primordiale.

³² J. Derrida, *Two words for Joyce*, in *Post -Structuralist Joyce* (curato da Derek Attridge e Daniel Ferrer), Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pag. 154 (trad. mia).

E in questo senso l'adesso si trova intrappolato nell'essenza stessa del "doppio" derridiano, che il filosofo francese associa con l'evento stesso della babelizzazione (joyciana) del linguaggio.

Più di una semplice analogia o una metafora elaborata, il double bind (ossia lo scontro irrisolto tra gli opposti che l'aporia tiene fermo) è l'imperativo di una traduzione sempre necessaria ed impossibile.

E' la legge del movimento temporale, e pertanto del cambiamento.

Sempre differito, irriducibile a qualsiasi determinazione razionale del presente; un passato prima dell'essere che metta l'accento sull'azione dell'evento il quale, divenuto iterabile all'infinito, deve differenziarsi da se stesso in ogni momento, ogni qual volta venga letto, interpretato, considerato.

La decostruzione interviene a sottolineare un violento, ma fruttuoso, sconvolgimento del linguaggio laddove esso finisce di essere costruibile come struttura simbolica del tempo.

C'è un'implicazione sottesa a questa considerazione: Derrida non farebbe altro che riscoprire, invertendola, la concezione heideggeriana di *Ereignis*.

Ereignis è una parola già di per sé intraducibile.

Intepretata come "appropriazione", essa risuona come "*eingehen*" e "*Augenblick*" (ossia il momento misurato con un batter d'occhio), e suggerisce l'unione in un campo discorsivo di ciò che è proprio.

La lettura derridiana di *Finnegans Wake* comporta una configurazione radicale dell'*Ereignis* dell'essere: l'orientamento del testo di Joyce, nella strategia decostruzionista, afferma che l'evento nel quale l'essere può emergere viene trasmesso solo per mezzo della disseminazione infinita del verbo.

Non si tratta più di stabilire il predominio della presenza, oppure di rivelare l'essere nelle sue forme. Nell' "he war" succede che la presenza del presente venga espropriata della sua forza, demolita.

La guerra (war) consiste allora nella disarticolazione della relazione tra l'essere e il tempo: essa è plurale, aperta, e violentemente dirompente, mantenendo tuttavia un rispetto tangibile verso la comprensione metafisica del significato.

In *Finnegans Wake* la storia viene difatti descritta come una serie di momenti contrastanti senza un preciso contesto, e senza un metalinguaggio comune che funga da fil rouge per la loro interpretazione a venire.

Ciò che incita la traduzione a farsi avanti è allo stesso tempo ciò che le impedisce di sussistere, aprendo l'orizzonte dell'inaspettato e del non prevedibile davanti agli occhi del lettore.

Questo elemento dirompente, l'aporia nel testo, è ciò che rende intraducibile "he war", perché designa un elemento del tempo e del reale che non si darà mai nella forma della presenza.

Pensiero e linguaggio: la comparsa del *double bind*.

La "morale" del racconto joyciano di *Finnegans Wake* è dunque affine, quasi combaciante, con quanto il discorso derridiano sull'analisi del *double bind* porta a rilevare.

Il mondo, e la nostra esperienza di esso, è condizionata da una molteplicità così radicalmente eterogenea di fattori da non poter mai essere uguale a sé stessa, da non poter mai essere iscritta in un

processo dialettico-circolare che la trasformi in una perfetta economia di concetti, o in un sistema simbolico prettamente funzionale.

Le immagini di Joyce evocano una vitalità prepotente, la stessa che si rileva nell'accettazione della contraddizione alla base del discorso e della rappresentazione, una forza così vitale da poter sostenere da sola il peso delle proprie antinomie, alimentata da esse.

Se il pensiero e il linguaggio sono figure che non riescono a presentarsi come tali all'esperienza, ciò è dovuto all'impossibilità della loro concettualizzazione come oggetti unitari nella coscienza. Proiettati nell'incertezza, mai conclusi, essi si ritrovano ad eccedere rispetto all'unità che potrebbe definirli.

Derrida pertanto si fa portavoce di uno squarcio epistemologico che ci invita a pensare al di là del sapere, forse della filosofia stessa, che ci permette di immaginare l'idea tradizionale di coscienza nella sua radicale exteriorità, al di là dell'orizzonte del presente.

La decostruzione derridiana annulla il pericolo dell'improduttività del pensiero, liberandolo dal peso di dover a tutti i costi mantenere fermi, tra gli altri, i concetti di senso e presenza.

In risposta a un pensiero che si è perpetuato nei secoli come negazione dell'eccedente e dello spreco, la decostruzione invalida subito la logica di causa ed effetto.

O meglio, essa mina quel paradigma logico discreditandone i motivi, gettandosi nella fenomenicità dell'azione che non ha paura di rivelarsi come immotivata, immotivabile o apparentemente inconcludente.

Il pensiero decostruzionista, che si rende capace di non temere la contraddizione, non teme tantomeno la negatività, quella negatività astratta che Hegel ha annullato nella sua dialettica; l'aporia è

mantenuta senza sintesi, poiché essa eccede la fenomenicità così come la possibilità assoluta di significato.

Ed è qui che il pensiero di Derrida prende una piega etica, quando il preteso potere totalizzante del presente e dell'evidente sono stati per sempre turbati dallo **spettro della contraddizione**.

Considerarla seriamente significa innanzitutto ripensare a un nuovo approccio e spazio per l'alterità, perché costretti a fare dell'assolutamente incalcolabile (e dunque assolutamente altro) il nostro solo orizzonte d'azione e riflessione.

Scrittura filosofica/scrittura letteraria: il paradigma di un conflittualità positiva.

La letteratura, così come il pensiero critico - essendo la differenza tra i due piuttosto labile - è condannata (o privilegiata) ad essere per sempre la forma di linguaggio più rigorosa, e di conseguenza meno attendibile, nella misura in cui l'uomo la utilizza per nominare, definire e trasformare se stesso.

Questa breve parafrasi, da una citazione di Paul De Man,³³ rappresenta un esempio semplice ma efficace del modo in cui la letteratura viene accostata ed intesa da quella corrente di pensiero che va sotto il nome di decostruzionismo: giocare e prendersi gioco deliberatamente con i paradossi che abitano non solo il testo

³³ Paul de Man (1919-1983) è stato un giornalista, filosofo e critico letterario belga naturalizzato statunitense. Egli è considerato uno dei maggiori esponenti della cosiddetta Scuola di Yale (*Yale Critics*), un gruppo di teorici della letteratura fortemente influenzati dalle idee di Jacques Derrida e del decostruzionismo.

letterario, ma la stessa filosofia e tutte le altre varianti del pensiero critico.

Ma cosa significa decidere di ignorare la differenza tra letteratura e filosofia, additandola a mera illusione, com'è possibile che un linguaggio possa essere al contempo la "più rigorosa" e la "più inattendibile" fonte di conoscenza?

Forse promuovere una rivisitazione di questa tematica che non la trasformi in un'opposizione inscindibile, quanto in una scissione necessaria a livello pratico che tuttavia non comporta alcun genere di frizione negativa o gerarchica.

Sembrerebbe come chiedersi in che senso, pratico e praticabile, sia possibile per l'uomo una trasformazione di se stesso attraverso un processo di comunicazione/significazione che si fondi su questo inaffidabile rigore.

Si tratta, a mio parere, di affrontare problemi che non possono essere risolti attraverso analisi filologico-storiche approfondite, né tantomeno con l'accettazione di assunti che si presentano in maniera categorica (e quasi dogmatica), in quanto allocati al di là degli scopi che il pensiero razionale può e deve porsi a soddisfazione delle proprie aspirazioni.

Ci troviamo a che fare con il bisogno di creare una "tecnica positiva" che generi tumulti, che amplifichi le incertezze, una sorta di affronto necessario ad ogni protocollo di "disciplina" filosofica, di dibattito responsabile, antipolemico per presa di posizione.

E' la stessa parola "decostruzione" a ricordarcelo, con la sua etimologia a cavallo tra "crisis" e "critica": essa rende manifesto il fatto che qualsiasi cambiamento radicale per quanto concerne il pensiero interpretativo deve sempre trovarsi ad operare con i limiti di una apparente assurdità.

I filosofi hanno dovuto a lungo riconoscere che il pensiero, per quanto perfettamente logico lo s'intenda o lo si formuli, (e forse per questo), è in grado di condurli verso derive di scetticismo dalle quali sembra impossibile sfuggire.

Hume definiva lo scetticismo come "una malattia che non può mai essere curata alla radice, ma che deve ritornare a noi in ogni momento, non importa in che modo cerchiamo di evitarla ... solo la noncuranza e la disattenzione possono procurarci un rimedio ad essa"³⁴.

Non è azzardo affermare che anche la decostruzione derridiana opera su questo limite vertiginoso, mettendo tra parentesi tutto ciò che abbiamo sempre dato per scontato sul linguaggio, sull'esperienza e sulle condizioni di possibilità della comunicazione umana.

Tuttavia questo non deve in alcun modo permettere che possa essere additata come un pensiero marginale o ridicolmente bizzarro, come l'attività frivola di qualche mente subdola e disincantata riguardo al significato e agli scopi della propria disciplina.

Hume non vedeva possibilità di evadere i confini dello scetticismo dell'essere intellettualmente onesto, tranne che pungolando la mente con distrazioni meno impegnative, superficiali. Allo stesso modo, la decostruzione si presenta come un'attività del pensiero che non possiede totale risolutezza, ma che tuttavia dimostra di essere caratterizzata da un rigore intrinseco di grandissima forza e coerenza intellettuale.

³⁴ D. Hume, *Ricerca sull'Intelletto Umano*, traduzione di Mario del Pra, Laterza, Bari, 1996.

De Man saggiamente ha sottolineato come il decostruzionismo sia stato quasi sempre accantonato quale “innocuo gioco accademico” (“*harmless academic game*”), oppure “denunciato quale arma terroristica”. Entrambe queste reazioni sono perfettamente comprensibili, sebbene tutt’e due manchino in pieno l’obiettivo.

La decostruzione si pone quale antitesi a ciò che comunemente viene inteso come criticismo, secondo una tradizione (spesso tacita) che esprime un accordo universale riguardo al metodo da utilizzare negli studi umanistici, senza le cui convenzioni e regole espressive pare non poter sussistere alcuna speculazione razionale valida.

Per quanto concerne nello specifico la trattazione filosofica dei testi letterari, è da sempre dato per scontato in ambito estetico che la letteratura posseda un significato altro rispetto alla sua analisi strettamente filologica, e che la critica letteraria debba operare al fine di delineare la conoscenza che letterariamente si dispiega.

Decostruire non è negare tutto questo, bensì andare oltre l’idea, propugnata dal criticismo tradizionale, che il testo critico non debba aspirare a sua volta ad uno status per così dire “letterario”.

Per il decostruzionista, la critica (così come la filosofia, sebbene queste due discipline siano spesso strettamente correlate, se non addirittura sovrapposte) è sempre un’attività di *scrittura*, che raggiunge l’apice della propria serietà nel momento in cui rivela o tenta di esplicitare le proprie condizioni di possibilità.

Presentare, pertanto, la decostruzione come un metodo, un sistema malleabile e mobile di assunti, o come un corpo stabile di idee, sarebbe falsificare in toto la sua natura e permettere delle derive interpretative solamente riduttive.

Ciò che può essere affermato con certezza, una certezza quasi cronologicamente provata, è che il decostruzionismo va visto in parte

come una reazione vigile contro la tendenza del pensiero strutturalista ad addomesticare i propri assunti più incisivi; in effetti, alcuni dei saggi significativi di Derrida sono volti a smantellare alla radice il concetto saussuriano di "struttura", teso a immobilizzare il libero gioco associativo nei testi, riducendolo ad una competenza scientificamente esercitabile.

Situare pertanto la decostruzione in un'area storicamente e concettualmente definita "post-strutturalista", significa in sostanza fare questo: rifiutare l'idea di struttura tout-court in qualsiasi contesto, e rifiutare l'idea che una sintesi concettuale, un sistema circolare e conclusivo, sia in grado di rendere ragione delle complessità che intende dipanare.

In prima battuta, il decostruzionista si propone di mettere in discussione i cosiddetti confini d'intelligibilità dettati da qualsivoglia struttura concettuale conclusiva, in cui la ricerca di invariabili e universali formali sia convinta di rispecchiare la natura ultima dell'intelletto umano.

Egli al contrario procede sospendendo rigorosamente la supposta corrispondenza tra mente, significato e concetto e il valore di qualsiasi metodo che pretenda l'impossibile, cioè di riuscire ad unirli in maniera indissolubile.

Nella fattispecie, e prima di addentrarsi in maniera dettagliata nei singoli assunti ontologici dei suoi scritti, ritengo sia necessario fare alcune precisazioni forse generiche, tuttavia necessarie a livello preliminare, sui testi di Jacques Derrida.

E' noto a chiunque vi si sia accostato anche marginalmente, che essi sfuggono deliberatamente ad ogni possibile classificazione dei confini stilistico-contenutistici che definiscono il discorso accademico moderno.

E' possibile affermare senza dubbio che si tratti di lavori prettamente filosofici, in quanto affrontano in maniera diretta le questioni classiche proprie del pensiero, del linguaggio, dell'identità e di altri temi tradizionali del dibattito speculativo.

Un modo sintetico di descrivere l'attività del filosofo francese sarebbe dire ch'egli rifiuta di garantire alla filosofia quello status privilegiato che si era sempre riservata quale dispensatrice sovrana di conoscenza, mettendo in dubbio questo assunto preventivo e rielaborandolo nel proprio campo d'azione.

Affermando che i filosofi hanno sempre saputo imporre i propri sistemi concettuali solo a patto di ignorare o sopprimere gli effetti dirompenti del linguaggio, egli intende **mettere in luce le conseguenze che una lettura critica potrebbe dispiegare, scegliendo ed elaborando in maniera mirata gli aspetti della metafora e di altri elementi figurali presenti costantemente all'interno del testo filosofico.**

Nel fare questo, egli riesce a ricordarci delle innumerabili varianti in cui il linguaggio riflette e complica il progetto filosofico. Per questo motivo intende smontare l'idea che, come ha più volte sostenuto, la ragione possa in qualche modo fare a meno del linguaggio o raggiungere un livello di conoscenza idealmente staccato e indipendente da qualsivoglia implicazione linguistica.

La mia ricerca si propone pertanto di mostrare come le sue attenzioni si dividano tra testi prettamente "letterari" ed altri filosofici, una divisione che tuttavia egli nega costantemente, mostrando come essa si fondi su un pregiudizio insostenibile.

La sua lettura di Mallarmé, Valéry, Genet e Joyce sono tanto accurate e filosoficamente incisive, quanto quelle di Hegel o Husserl. Egli non ha mai dimostrato alcuna intenzione, diversamente dai New Critics

americani ispiratisi al suo pensiero, di tracciare una linea netta di demarcazione tra linguaggio letterario e discorso critico.

Al contrario, egli ha la costante intenzione di dimostrare come certe tipologie paradossali si producono all'interno dei vari generi di discorso, a causa di un impulso che da sempre risiede all'interno del pensiero occidentale, represso dai dettami che si è autoimposto nel dispiegarsi della sua storia.

La considerazione attenta dell'intera gamma delle cosiddette "scienze umane" che viene sottoposta alla sua attenzione, lo induce alla conclusione che non esiste linguaggio tanto vigile o auto-consapevole da poter sfuggire alle condizioni che il pensiero metafisico dominante da sempre impone.

Tale operazione può anche essere perpetuata, ma solo attraverso un'analisi decostruzionista.

Dato l'altissimo livello di intertestualità e di dispersione presente nei testi derridiani, spesso frammentati e tesi verso progetti all'apparenza diversi, non è sempre facile concentrarsi su un unico filo conduttore che li attraversi e ne renda ragione; così accade sovente che ci si dimentichi della loro più essenziale peculiarità. Si tratta, in qualsiasi caso, di "*allegorie dell'interpretazione*", ossia della possibilità di indicare sempre qualcosa che eluda l'elemento scritto e che metta in questione il senso stesso dell'atto di analizzare, di leggere, di comprendere.

Ciò per il lettore derridiano significa tenere bene a mente che i suoi testi vanno accostati e interpretati come un contrappunto, data la naturale tendenza stilistica del filosofo francese a interrompere una ricerca senza apparente conclusione per poi riprenderla anni dopo, o

spezzando le conseguenze di determinati assunti disperdendoli in volumi cronologicamente successivi.

Sebbene io ritenga che qualsiasi fase dell'attività derridiana conosca momenti di grande interesse concettuale, scegliere di non procedere in maniera cronologica nella loro analisi permette di poter partire dalle opere degli anni '80 e '90 e, a ritroso giungere alla considerazione dei lavori precedenti. Una prima fase corrispondente ai tardi anni '60 e a tutti i '70, iniziata con la rielaborazione della fenomenologia husserliana e terminata con l'incontenibile originalità di *Glas* (1974), fino alla sua opera più significativa degli anni'80, *La Carte Postale* e *Due Parole per Joyce*.

A partire da questo momento in avanti, la frammentarietà della sua produzione diventa talmente radicale da rendere quasi impossibile stabilire se esistano o meno delle "fasi" in cui suddividerla, per agevolarne l'analisi e il commento.

Tuttavia, tale problema non si pone nel momento in cui esista una scelta teorica di base, un filtro d'interesse concettuale, attraverso il quale questa complessità, resa filosoficamente fertile anziché dispersiva e demotivante, diviene fonte di nuovi paradigmi interpretativi.

Discorso e scrittura: un'opposizione svuotata.

Derrida ammette l'esistenza di interpretazioni della sua opera che non giungono a comprendere correttamente la nozione di *écriture* da lui elaborata; tuttavia insiste affermando che la sua posizione su tale argomento non possa in alcun modo essere considerata contro il discorso, contro l'oralità, nel senso più tradizionale del termine.

“A tutti coloro che, essendo incapaci di leggere, sarebbe sufficiente accontentarsi di una simile obiezione affrettata, suggerisco di tornare brevemente a considerare questo: ciò che viene perseguito qui ... è una certa dislocazione della scrittura, una sua trasformazione sistematica e una generalizzazione del suo “concetto”. La vecchia opposizione tra discorso e scrittura non possiede più pertinenza nell’approccio alla validità di un testo ... che deliberatamente intende decostruire tale opposizione. Tale testo non è più “parlato” di quanto non sia “scritto”, non più “in opposizione all’oralità che alla scrittura”, nel senso metaforico di questi termini”³⁵.

Troppo spesso, nonostante l’abbondante evidenza del contrario in tutte le sue opere, e in casi espliciti come quello sopracitato, la sua nozione di scrittura viene ancora equiparata da molti al senso più comune di tale vocabolo, in opposizione al significato corrente e più elementare di “discorso parlato”, e la complessa posizione da lui elaborata a riguardo, finisce con l’essere considerata come un semplice e riduttivo capovolgimento della dottrina classica che privilegia la voce alla scrittura.

Se un tale errore persiste, ciò è sicuramente dovuto ad una eccessiva semplificazione la cui necessità è, ad una prima lettura, ampiamente giustificata; da imputarsi comunque in uguale misura sia ai cosiddetti decostruzionisti, che ai suoi più acerrimi detrattori.

Una delle forme più diffuse di questa semplificazione, o confusione, permette ad alcuni “decostruzionisti” di utilizzare l’opera derridiana al fine di “salvare” il testo letterario, nelle modalità

³⁵ J. Derrida, *Dissemination*, Seuil, Paris, 1972.

descritte da Rodolphe Gasché, come “l’illecita applicazione della nozione di *écriture* a qualsiasi forma di discorso”³⁶.

La riduzione della testualità alle peculiarità di una precisa tipologia di testi letterari, non costituisce comunque solo la base dell’appropriazione, da parte di alcuni, del pensiero derridiano che ridurrebbe la decostruzione a una forma radicale di critica letteraria, come lo stesso Gasché ha sapientemente sottolineato.

Essa costituisce anche il punto di partenza delle più efficaci e feroci critiche mosse contro il filosofo francese, quelle che lo vedono impegnarsi a enfatizzare i cosiddetti “movimenti interni” dei testi a spese del mondo, della storia e della politica, non essendo in grado di investigare le modalità attraverso le quali tali forme di scrittura sono nate nella prassi sociale, e finendo col privilegiare una forma statica di espressione come *l’écriture* a discapito dell’azione.

Se i decostruzionisti americani hanno nuovamente, secondo Gasché, trasformato la decostruzione derridiana in una forma rivisitata di neocriticismo, gli antidecostruzionisti hanno accettato in maniera passiva simile interpretazione, in modo tale da poterla additare quale formalismo letterario, sostanzialmente mancante di solidi contenuti filosofici.

Tuttavia è solo quando la scrittura viene equiparata alla letteratura, e la testualità a un determinato tipo di testi letterari che riesce ad aprirsi in maniera radicale ad attacchi o cattive interpretazioni, rivelando in maniera dirompente la propria natura e l’efficace portata delle sue assunzioni.

³⁶ R. Gasché, *Deconstruction as Criticism*, in AA.VV., *Glyph VII*, John Hopkins Univeristy Press, Baltimora, 1979.

Pertanto, aldilà dei dibattiti ancora accesi e molto spesso consapevolmente polemici e parziali sull'opera di Derrida, una questione essenziale rimane ancora da investigare in maniera efficace e completa, ed è quella del posto e della funzione che la letteratura occupa nella sua filosofia: nella fattispecie il rapporto che essa intreccia con termini quali scrittura, testualità, disseminazione, e in particolare con tutto ciò che rientra nel cosiddetto "*hors texte*", di cui gli si rimprovera di non essersi preoccupato a sufficienza, ossia la materialità, il mondo, l'individualità, che è quanto vi è di più essenziale nel suo vivace pensiero.

Rimane certo che la letteratura riveste una funzione di spicco nel panorama complessivo dell'operazione decostruttrice derridiana; e prima di potersi pronunciare sulla questione se egli sia da considerarsi un formalista o piuttosto un esteta, rimane utile analizzare come si accosti al problema della letteratura in generale, e comprendere come situi tale trattazione all'interno dello sviluppo successivo della sua ricerca.

In *The Time of a Thesis: Punctuations*, Derrida racconta di come egli parlò del suo attaccamento alla letteratura di fronte alla commissione di laurea, di come fosse sempre stata "il suo principale interesse":

"Vi devo ricordare, in maniera alquanto spontanea e probabilmente semplicistica, che il mio interesse più costante, addirittura precedente alla mia passione filosofica, si sia diretto da sempre alle lettere, a quel tipo di scrittura denominato letteratura".³⁷

³⁷ *Philosophy in France Today*, edited by Alan Montefiore, Cambridge University

Se essa occupa il primo posto nella gerarchia degli interessi di Derrida, ciò è da imputarsi principalmente al fatto che la questione di che cosa sia effettivamente la letteratura genera e sposta il problema della scrittura in prima linea, e conduce di conseguenza ad una re-investigazione di tutti quei campi ai quali è correlata:

“Che cos’è la letteratura? E prima di tutto, cosa significa “scrivere”? Come è possibile che il fatto che la scrittura esista possa disturbare una questione essenziale come “Che cosa esiste?”, e perfino “Cosa vuol dire significare qualcosa?”. In altre parole ... quando e in che modo un’ iscrizione diviene letteratura, e cosa avviene quando ciò effettivamente succede? ... Tale interrogativo è stato senza dubbio suscitato in me da un desiderio collegato nel profondo ad un certo fastidio: perché la scrittura mi affascina tanto, arriva a preoccuparmi, mi precede? Perché sono così affascinato dall’uso letterario dell’iscrizione?”³⁸

Come indicato dalla citazione, la letteratura non è per Derrida un campo che racchiuda o definisca l’essenza della scrittura in generale; piuttosto si tratta di una disciplina in cui la scrittura, la traccia segnata, rappresentano un problema non risolto, o meglio risolvibile in una miriade di opzioni differenti.

La letteratura, pertanto, precede la filosofia nella gerarchia degli interessi derridiani, non perché essa rappresenti una forma più elevata ed essenziale di pensiero capace di creare poesia e al contempo teoria, ma piuttosto perché essa non raggiunge questo tipo di risultati e rimane una questione aperta, che non cerca in maniera ossessiva una propria conclusività.

Press, Cambridge, 1983, pag. 37 (trad. mia).

³⁸ *Ivi*, pag. 37-38. (trad. mia).

Inoltre, dal momento che l'interrogativo sulla specificità della letteratura è così intimamente legato per Derrida al problema dell'iscrizione in generale, essa finisce col rappresentare un accesso privilegiato all'essenza della scrittura stessa; un accesso che conduce anche, e in maniera non indiretta, ad altre discipline quali la scienza, la psicoanalisi, la teologia e la politica.

Oserei avanzare l'opinione che il disagio espresso dal filosofo francese riguardo alla sua stessa passione per l'iscrizione letteraria avesse a che vedere, da un lato con le medesime difficoltà con cui egli tentava di delineare la peculiarità dell'accesso al reale fornito dal testo, e dall'altro con lo sforzo, concettualmente complesso, di mantenere separata tale fascinazione con l'equazione che avrebbe posto letteratura e scrittura sullo stesso livello.

Quando ciò accade, infatti, (e i casi sono molteplici nelle declinazioni post strutturaliste della critica derridiana), tale misteriosa via di accesso si richiude su se stessa, in una sorta di improduttivo movimento ermeneutico, e la domanda su che cosa la letteratura rappresenti trova una propria, seppur per niente essenziale nei suoi assunti, risposta.

Derrida stesso ha rivelato nel volume *The Time of a Thesis* che l'argomento da lui inizialmente scelto per la propria tesi dottorale nel 1957, fosse "L'idealità dell'oggetto letterario". E prosegue descrivendo tale progetto nei termini seguenti:

"Questo titolo era sicuramente più comprensibile nel 1957 che oggi, in un contesto che era ancora largamente influenzato dal pensiero di Husserl, molto più di quanto si possa dire al momento attuale. Si trattava per me di riuscire a legare, più o meno violentemente, le tecniche della fenomenologia trascendentale husserliana alla necessità di delineare una nuova teoria della letteratura, ossia di

quel particolare tipo di oggetto ideale che è l'oggetto letterario; un'idealità che Husserl avrebbe definito forse "limitata", nel senso di limitata al cosiddetto linguaggio naturale, un oggetto non matematico e non matematicizzabile, e che tuttavia si distingue da tutti gli altri oggetti artistici di natura plastica o musicale, ossia da tutte le forme che Husserl stesso predilige nella sua analisi dell'oggettività ideale".³⁹

Gasché insiste sulla doppia natura della strategia decostruttiva derridiana al fine di distinguerla dal cosiddetto "decostruzionismo come critica" (*deconstruction as criticism*), e di differenziare la nozione derridiana di scrittura dalla sua concezione più comune e diffusa. Ecco le sue parole a riguardo:

"Ci sono pertanto due momenti caratterizzanti la decostruzione: un rovesciamento della tradizionale gerarchia tra le opposizioni concettuali ... e la riscrittura di un nuovo termine privilegiato ... Il termine decostruito, ad ogni modo, quale risultato di una riscrittura dell'immagine negativa dell'assoluta exteriorità e alterità ... non potrà più essere identico al termine presente nella diade iniziale ... Sebbene esso usi lo stesso nome della sua immagine speculare negativa, il termine decostruito non si darà mai nell'opposizione concettuale che ha decostruito".⁴⁰

In altre parole, per riassumere la precedente affermazione nella maniera più succinta possibile, la scrittura non è scrittura, la testualità non è proprietà esclusiva di un determinato gruppo di testi. Non comprendere questo punto significa ignorare uno dei punti chiave del lavoro derridiano. Tuttavia, anche nell'accettare e

³⁹*Ivi*, pag. 37.

⁴⁰ R. Gasché, *Deconstruction as Criticism in Glyph VII*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1979, pagg. 192-193.

portare avanti una posizione teorica simile a quella di Gasché, termini quali *scrittura* e *testo* rimangono piuttosto elusivi, difficili da definire, o meglio, da manipolare a livello critico. E dal momento che non esiste accesso diretto al significato di tali termini e nessun modo per presentarli in maniera efficace e diretta come concetti, non c'è metodologia o sistema che possa risultare derivato da essi.

Ciò non significa che si tratti di concetti ineffabili, trascendentali o ideali: dal momento che restano saldamente legati al senso generico che viene loro attribuito nella quotidianità, rappresentano anche una versione critica e decostruita di tale significato.

Crede nel testo, penso significhi credere che singole opere letterarie possano rendere ragione della propria esistenza e portata filosofica in maniera più diretta ed efficace di qualsiasi teoria letteraria che si proponga di analizzarle.

Mentre i cosiddetti critici decostruzionisti si dimostrano feroci nel momento in cui attaccano l'ingenuità filosofica di tali posizioni, essi allo stesso momento danno per scontate le informazioni e il sapere, esplicito ed implicito, portati dal testo.

Ciò non comporta solo l'isolamento del testo individuale da qualsiasi contesto o schema intertestuale, ma altresì una dipendenza non giustificata da talune tipologie di testi che esprimano in maniera diretta quale sia l'essenza della scrittura e della testualità.

Questo è il caso delle teorie della letteratura che cercano di trasformarsi in letteratura a loro volta, collassando su se stesse finendo in un vicolo cieco speculativo, in un circolo vizioso in cui tutto è detto e niente è spiegato.

Derrida utilizza il termine “travestimento” per descrivere la relazione tra i concetti del linguaggio e la scrittura, o tra quest’ultima e l’archi-scrittura; insiste infatti, sin dalla sua prima opera nota *Della Grammatologia*, che un solo concetto di scrittura sia stato sempre privilegiato nella storia della filosofia, ma che tale privilegio andava a ledere qualsiasi altra forma di testualità, delegittimandola.

Si esprime a proposito in questi termini:

“Come nel caso della scrittura platonica della verità dell’anima, anche nel Medioevo la scrittura è stata compresa in senso metaforico, una scrittura per così dire naturale, eterna, una scrittura universale, un sistema di verità significata, che viene riconosciuta esclusivamente per la sua profonda dignità. Anche nel Fedro continua ad essere opposta ad una visione “decaduta” della scrittura”.⁴¹

In tale maniera, una scrittura reprime l’altra, assume il valore di scrittura “alta” e finisce col nascondere, manipolare o anche semplicemente annullare la portata di tutte le sue altre accezioni, per dire platonicamente, “inferiori”.

Per tale motivo intendo precisare sin da queste note, come ciò che Derrida intende per “opera scritta”, è il risultato della maturazione del concetto di scrittura universale.

“La buona scrittura è sempre stata compresa. Compresa in ciò che vi era da comprendere: nei limiti della natura o di una legge naturale, creata o meno, ma pensata sin dal principio all’interno di una presenza eterna. Compresa all’interno di una totalità e contenuta in un volume o in un libro. L’idea del libro è l’idea stessa della totalità, finita o infinita ... L’idea di libro, che si riferisce

⁴¹ J. Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1968.

sempre a una totalità naturale, è profondamente aliena al senso della scrittura".⁴²

Si potrebbe anche mostrare come una certa nozione contemporanea di testo, in parte derivante dalla stessa teoria derridiana, porti avanti questa tradizione sul significato di libro, non nella forma del libro come natura, o dio, o dell'autocoscienza, quanto piuttosto con una concezione di "libro-testo", cioè del testo come totalità chiusa e autosufficiente.

Come è facile supporre, tale idea ha ben poco a che spartire con la concezione derridiana di scrittura, e si impone pertanto la necessità di sottolineare che non esiste modo di eliminare tutti i "travestimenti" al fine di raggiungere qualcosa che potremmo definire "il testo in sé": ci è consentito solamente di avvicinare e indagare i travestimenti sotto i quali esso si presenta.

Nel *Della Grammatologia*, Derrida insiste sul fatto che liberare i concetti di *graphie* e traccia dalle tradizioni che le opprimono rappresenti un'operazione infinita, ed è per questo che egli afferma che i suoi sforzi sono diretti verso un lento e graduale abbandono della nozione tradizionale di discorso, tradizione alla quale egli esplicitamente attinge. Si tratta, egli continua, di un'opera massiccia e laboriosa, della cui imperfetta purezza ed efficacia è consapevole. Equiparare, pertanto, scrittura e letteratura di certo permetterebbe di rendere tale operazione meno complessa, ma al contempo trasformerebbe la prima in una nozione troppo facile da manipolare, e destinerebbe al processo critico un obiettivo ultimo all'interno del panorama letterario.

⁴² *Ivi*, pag. 76.

Una delle peggiori ipotesi potrebbe addirittura essere quella di un collasso del criticismo stesso in letteratura, collasso che finirebbe col cancellare tutte le distinzioni tra le due discipline. Da una simile eventualità ne uscirebbero distrutti sia il potenziale stesso della letteratura, sia la complessità dell'interrogativo derridiano.

Come il filosofo francese indica in *Positions*, esiste sempre il rischio di isolare, al fine di poterla archiviare, una certa specificità della letteratura che si ritiene possedere una propria verità ed essenza intrinseche, e che pertanto non richiederebbe più di interagire ed essere articolata con altri campi teoretici o pratici.

Una costante del lavoro di Derrida è difatti rappresentata dalla lotta contro la formalizzazione della questione letteraria; un segno certo ed ineluttabile di resistenza a qualsiasi forma di teoria che cerchi di dimostrarsi pura o assoluta, rendendo così il proprio contenuto eccessivamente prevedibile, e implodendo sulle proprie assunzioni che, prive di una destinazione terza esterna ad esse, finiscono con il ripetersi acriticamente.

La questione, dunque, è da riformularsi in questi termini: com'è possibile trovare la specificità del letterario ed articolarla a livello filosofico, senza tuttavia perdere le sue più profonde istanze?

Come può un interesse per la questione letteraria trasformarsi in un interrogativo prettamente teoretico, tale da delineare non solo una nuova teoria critica per l'analisi del testo stesso, ma anche un sistema di istanze filosofiche valide al di là della loro applicazione pratica?

In questa fase della mia trattazione, mi pare ancora efficace prendere in considerazione alcuni passaggi chiave dal *Della Grammatologia*, in particolar modo quelli che possono risultare decisivi per l'iter che mi propongo di tracciare. Vorrei qui

agganciarmi a quei passaggi dell'opera che riguardano, in maniera esplicita, la questione "letteratura". Laddove Derrida si fa interprete del pensiero di Rousseau e Saussure, egli si riappropria della questione dell'essenza della scrittura in rapporto a quel processo violento, denunciato da entrambi i pensatori sopraccitati, di usurpazione del linguaggio originale, "innocente", da parte della traccia scritta codificata e codificabile.

Si pensi a quel passaggio, citato da Derrida, in cui Saussure si fa interprete del pensiero rosseauiano e denuncia come l'atto letterario abbia aumentato l'immeritata importanza della scrittura.

In aggiunta a questo, il filosofo francese sfrutta in maniera sapiente anche il confronto con la scuola di linguistica di Copenhagen, la quale, come egli stesso faceva, lavora sia a favore che contro Saussure nel tentativo di donare alla letteratura un posto centrale nella ridefinizione di scrittura.

"Riconoscendo la specificità dell'écriture, la glossosemantica non si è semplicemente fornita di strumenti per descrivere l'elemento grafico. Essa ha anche indicato il sentiero verso l'elemento letterario, verso ciò che in letteratura viene costruito in maniera irriducibile come testo grafico che associa un gioco di forma alla sostanza di una determinata espressione. Se esiste qualcosa in letteratura che le permette di non essere ridotta a mera voce, o a un epos o a poesia, ciò potrà essere ritrovato solo isolando rigorosamente il collegamento tra il gioco di forma e la sostanza dell'espressione determinata. Per lo stesso motivo, si comprenderà come la "letteratura pura", e perciò rispettata nella sua irriducibilità, rischi

allo stesso modo di limitare o ingabbiare il gioco. Il desiderio che spinge a tentare tutto questo è, irrimediabile”.⁴³

Derrida pertanto riconosce alla scuola di Copenhagen il merito di aver portato avanti uno studio della letteratura basato sulle sue caratteristiche “grafiche”, “scritte”; egli ritiene che tali apporti abbiano contribuito a superare “la sfiducia roussauiana e saussuriana nelle arti letterarie”. Tuttavia ci avverte che un rispetto ostentato e non critico verso la letteratura tout court, e in maniera particolare per la poesia come sua espressione più alta e pura, rappresenti un forte limite alla ricezione del libero gioco analitico degli elementi scritti che in essa contenuti.

Questo è un aspetto essenziale che non è stato generalmente notato da coloro che si siano indirizzati verso lo studio in proposito, ed è sicuramente un tema al quale desidero avvicinarmi nella mia ricerca.

Ciò che rende difficile evidenziare un approccio critico originale in questo tipo di trattazione, è rappresentato dal limite che segna il confine tra il rispetto per la letteratura e il suo mistero, e l’interesse spiccato per l’elemento grafico, visivo, (che sembra non curarsi del contenuto delle singole opere), specialmente in un contesto culturale che ama definirsi rappresentato da una sorta di radicalità letteraria, avanguardista per nascita.

Si tratta dunque di lavorare su una linea di demarcazione molto sottile e labile, dove la differenza tra eccesso e superficialità appare alquanto nebulosa.

La teoria solitamente cerca di limitare il libero gioco associativo della scrittura, spinta da un desiderio che Derrida definisce irrefrenabile ed evidente: la tendenza naturale della disciplina che tenta di unire

⁴³ *Ivi*, pag. 59 (trad. mia)

filosofia e scienza in un'unica episteme, riempiendone le mancanze piuttosto che sottolinearne la presenza, mancanze e contraddizioni del pensiero, che si presentano più definitive e penetranti quando espresse in forma letteraria o poetica. Si pensi al caso di Nietzsche, che è riuscito attraverso di esse a destabilizzare l'autorità trascendentale e la categoria ontologica dominante dell'episteme.

La letteratura può e deve sottolineare la propria natura intrinseca di *écriture*, e deve situarsi a priori al di là della tradizione del pensiero occidentale, oltre la chiusura esercitata dalla teoria.

Quando Derrida usa espressioni quali "la tendenza naturale della teoria", o "la normalità" del progresso rivoluzionario di alcune pratiche letterarie, (di cui parlerò in seguito), lo fa per evidenziare i caratteri di quella che è considerata essere per tradizione acquisita, la relazione tra teoria e letteratura, che non sempre e in tutte le sue accezioni riesce o si propone di destabilizzare e disturbare l'autorità trascendentale e le categorie dominanti dell'episteme, prima tra tutte l'essere.

Nella maggior parte dei casi, essa si è rivelata uno strumento utilissimo al fine di mantenere indisturbata tale supremazia all'interno delle cosiddette scienze umane; Derrida sostiene che molto spesso ciò è accaduto anche quando gli autori di determinati testi si erano proposti di plasmarla con l'obiettivo di ribadire l'integrità e l'indipendenza del loro lavoro rispetto a qualsivoglia categoria di pensiero dominante.

La letteratura rappresenta un valore critico e strategico nella ricerca decostruzionista.

Tuttavia, così come accade con la scrittura in generale, essa non può essere considerata come l'alternativa alla filosofia, al pensiero filosoficamente strutturato : le modalità in cui essa può essere

manipolata nel tentativo di asservirla all'autorità trascendentale, sono altrettanto efficaci e documentabili quanto quelle attraverso le quali, in contesti diversi, ne diviene invece elemento conturbante e corrosivo.

Nel *Della Grammatologia*, Derrida fornisce le prove del primo di questi casi, citando l'esempio di Rousseau, che nella filosofia della storia da lui tracciata, la letteratura, al pari della stessa filosofia, è caratterizzata dal progetto di negare o cancellare le sue peculiarità scritte o testuali:

“Per esempio, il testo filosofico, sebbene sia in effetti scritto, richiede, precisamente come propria specificità filosofica, il seguente progetto: di cancellare se stesso davanti al contenuto significato che trasporta, e in generale, insegna. La letteratura tutta dovrebbe essere consapevole di questo, sebbene, in ultima analisi, intenda esporre il fallimento di tale progetto. L'intera storia dei testi, e all'interno di essa la storia delle forme letterarie in Occidente, dovrebbe essere studiata da questo punto di vista. Con l'eccezione di quei casi in cui la letteratura raggiunge un punto d'avanzamento o di resistenza (*une pointe ou une pointe de réinsistance*), qualcosa che è stato riconosciuto come tale solo molto tardi nel corso della storia, la scrittura letteraria aveva, quasi sempre e quasi ovunque, secondo modalità molto diverse e in differenti periodi storici, prestato se stessa alla lettura trascendentale, a quella ricerca del significato che qui stiamo cercando di mettere in discussione, non al fine di annullarla, ma di comprendere all'interno di un sistema verso il quale tale lettura è cieca”.⁴⁴

La letteratura, al pari della filosofia, si presta a “letture trascendentali”.

Se pertanto lo scopo del pensiero applicato può essere descritto come il cancellamento delle sue caratteristiche scritte e testuali davanti alla

⁴⁴ *Ivi*, pag. 160.

forza del significato che intende promuovere, lo stesso potrebbe essere detto della teoria letteraria, almeno nella maggior parte dei casi.

E' chiaro da quanto affermato precedentemente che il progetto critico di Derrida è di certo quello di spingere, sia la filosofia che la letteratura, aldilà delle loro delimitazioni tradizionali e di rielaborare i rapporti di interdipendenza relazionale tra di esse attraverso la loro reciproca trasformazione.

Dal punto di vista derridiano, qualsiasi teoria della letteratura che non operi a favore di questa duplice trasformazione finisce col limitare o annullare l'impatto critico della decostruzione, rendendola alla stregua di un' impoverita difesa della letteratura.

E qui si deve aggiungere che qualsiasi accostamento alla decostruzione che l'intenda come modello o metodo primariamente indirizzato alla lettura o all'analisi dei testi letterari e filosofici, produrrà degli effetti restrittivi anziché innovativi, nonostante sia essa stessa a presentarsi fin dall'inizio come una sfida alle forme convenzionali del criticismo e delle tecniche di lettura del mondo. E' una costante della contraddizione.

In un gran numero di scritti che tentano di analizzare i testi letterari o i problemi della critica letteraria, Derrida si addentra nella questione della scrittura come *iscrizione letteraria*, incontrando in tale indagine i medesimi ostacoli che la filosofia stessa le pone di fronte.

Anche se la letteratura e la critica letteraria spesso rivendicano una presunta e fiera indipendenza dalla speculazione filosofica, tale pretesa è tuttavia supportata da assunzioni e presupposti a loro volta giustificabili e giustificati in maniera puramente filosofica.

Nessuna forma di critica, nessuna teoria letteraria, nessuna lettura di testi, (non importa quanto essi vogliano presentarsi come essenzialmente creativi), è mai esclusivamente letteraria, come afferma

lo stesso Derrida a riguardo dello strutturalismo: qualsiasi tra le forme di testualità sopracitate nasce come già determinata, coscientemente o meno, dalla filosofia della letteratura, o addirittura dalla sola filosofia.

Il problema che si pone ad un intellettuale che desideri avvicinare filosofia e letteratura, o meglio, avvicinare la letteratura in maniera filosofica e non filologica, è quello di riuscire a mantenersi fedele al proprio proposito iniziale senza eccedere nell'applicazione di determinazioni concettuali; in altre parole, è il medesimo problema che la decostruzione si pone nel momento in cui elabora pensieri prettamente ed esclusivamente di natura filosofica.

Nonostante questo, Derrida sostiene che è nella letteratura piuttosto che nel pensiero razionale dove s'incontra un punto di resistenza e di eccesso che suscita l'interesse del decostruzionista. La letteratura crea delle aperture attraverso le quali la filosofia critica contemporanea può muoversi al fine di scontrarsi con l'autorità logica e le censure che essa impone alla mente.

In *Positions*, egli scrive come certi testi classici abbiano sempre suscitato in lui l'impressione di operare delle violazioni o infrazioni nei confronti dei più alti assunti della teoria, non solo perché presentavano dei problemi assai difficili da concettualizzare filosoficamente, ma anche perché lo inducevano a mettere in discussione la definizione di "letteratura", che "*sottomette i concetti alle belles-lettres, alle arti, alla poesia, alla retorica, e alla filosofia stessa*"⁴⁵.

Sembra dunque possibile che si possano rileggere, senza alcuna retrospettiva teleologica, le medesime opere, al fine di dimostrare che la tecnica da adottare, per mettere in risalto i suddetti punti di rottura ed eccesso, sia essenzialmente di natura letteraria.

⁴⁵ J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris, 1975, pag. 69, (trad. mia).

Vorrei in proposito precisare qui la mia personale interpretazione: se Derrida si rifiuta di attribuire una natura specifica alla letteratura e differenziarla in maniera netta dalla filosofia, ciò non significa che egli si accosti a tutti i testi nella medesima maniera. Nella sua strategia critica vis-a-vis, ognuno di essi viene evidenziato nel proprio potenziale di eccesso o resistenza rispetto a riduzioni trascendentali, come fa ne *La Scrittura e la Differenza*, dove mette in evidenza le differenze tra la trattazione dei testi di Artaud, Bataille, e Jabès da un lato, e di Husserl, Lévy-Strauss, e Foucault dall'altra. Non interpreta i primi in maniera totalmente positiva e acritica, considerando di conseguenza i secondi in termini prettamente negativi.

Sembra oltretutto possibile constatare che ne *La Scrittura e la Differenza*, come in molti altri lavori, egli permetta che quanto di più "letterario" possibile emerga dai testi che si accinge ad analizzare; in altre parole, egli permette che il loro lessico, le loro strategie e il loro stile impregnino il suo commento in maniera molto più invasiva e coinvolgente rispetto a quando si occupa di questioni teoretiche.

Infatti ad una lettura rapida potrebbe addirittura sembrare che i testi letterari da lui considerati, non necessitino affatto di essere decostruiti, mentre il contrario accade nel confronto con lavori di stampo filosofico-critico.

E' essenziale tenere bene a mente che le strategie di lavoro derridiane sono varie e misurate allo scopo prefissato che il filosofo francese intende perseguire di volta in volta; sicché spesso è dallo stile adottato che emerge l'interrogativo filosofico di base. Ma sarebbe un errore fuorviante ritenere che esse riflettano delle assunzioni prefissate sulla natura della filosofia o della letteratura (così come dell'arte, della politica, della teologia, ecc.).

La natura delle iscrizioni letterarie e filosofiche, (e dell'iscrizione tout court), è ciò che di esse non si riesce a determinare attraverso semplici assunzioni storiche o stilistiche. Come egli stesso afferma in *La Loi du Genre* (saggio contenuto nel volume *Parages*, Minuit, 1986), le definizioni-distinzioni generiche e generalizzanti, e in particolar modo la regola secondo la quale i generi non vanno mescolati per rimanere autentici e veritieri, rappresentano più un impedimento che un effettivo ausilio per l'investigazione critica della scrittura. Che cosa succederebbe, egli si domanda, se i generi non potessero essere mescolati tra loro, sovrapponendosi? Che cosa dovremmo pensare, posti di fronte all'evidenza che sono governati da una legge che impone loro di essere necessariamente impuri, contaminati?

Ciò renderebbe qualsiasi testo in una certa qual misura un ibrido; e se dunque non esiste una legge che sovrintenda la distinzione tra discipline umanistiche, non è nemmeno possibile garantire alla letteratura delle caratteristiche peculiari, e rimane vivo ed impellente il problema di dove e in che modo definire e localizzare la sua specificità.

E' legittimo e logico chiedersi, dopo queste premesse, se il ruolo della letteratura per Derrida sia quello di rappresentare in maniera marginale ciò che la filosofia non riesce a neutralizzare.

Resta di conseguenza auspicabile che si lasci il testo letterario senza commento, libero, in modo tale che la sua forza non venga intaccata da categorie concettuali che ne segnerebbero di certo il ridimensionamento?

Forse che la sua posizione è quella di lasciare che la letteratura *performi* le proprie peculiarità decostruttive per conto proprio, cosicché l'unico modo rimasto al discorso critico di sopravvivere sia quello di mimarla diventando a sua volta "letterario"?

In *Glas* (Paris, Galilée, 1974) l'autore riutilizza, con un po' d'ironia, l'espressione nietzschiana "fare filosofia col martello", come approccio calzante nell'analisi di alcune particolari forme di testo letterario.

Se la filosofia "ha sempre creduto di controllare i margini del proprio testo così come di ciò che essa ritiene essere il suo altro", sicuramente ha anche sviluppato delle potentissime difese nei confronti di qualsiasi forma di "martellamento" e di concettualizzazione che la letteratura le pone come ostacolo.

Derrida insiste, in questo testo, e in molti altri negli anni a seguire, che la minaccia d'inglobamento e riappropriazione tesa dalla filosofia a tutte le discipline non filosofiche, (in particolar modo quelle artistiche), sia costante, specialmente quando la questione dell'altro dalla filosofia viene chiamata in causa.

Precisando che nel pensare l'altro come tale, nel tentare di riconoscerlo, si finisce col mancarlo.

Nel caso specifico della letteratura, ciò sta a significare che si dovrebbe prestare la massima attenzione nel non porre la letteratura, esplicitamente o implicitamente, come lo spazio per eccellenza in cui l'altro filosofico trova spazio solo quale "luogo non-filosofico, un posto di pura exteriorità e alterità dal quale ci si possa apprestare a trattare ancora di filosofia".

Nel rendere la letteratura l'altro per eccellenza della filosofia, ci si trova ad annullare tale alterità nel momento stesso in cui le si assegna una posizione, dei contenuti precisi, credendo di riuscire nell'intento di spiegare quale meccanismo le sia sotteso.

In simile accezione, essa finirebbe con l'essere, non il margine della filosofia, bensì solo uno dei suoi margini.

Ecco perché *Glas* non rappresenta la vittoria della letteratura sulla filosofia, della scrittura sulla teoria, della grammatologia sulla

decostruzione, o l'esatto contrario di tutto questo. E' piuttosto un'opera che intende descrivere un esperimento, quello che si propone di operare confronti paradossali ma non esclusivi, facendo interagire forme di testualità del tutto eterogenee per stili e contenuti: da un lato il testo discorsivo, logico, determinato nel suo dispiegarsi da principi dialettici, dall'altro, in ossequio alla dicotomia, il testo che ridicolizza il concetto stesso di dialettica, di decoro filosofico, di coerenza interna. Le forme e le logiche di una tale operazione non possono essere fornite in anticipo, se non a discapito della loro stessa riuscita, come lo stesso Derrida ammette all'inizio della sezione di *Glas* dedicata a Hegel, "E' la prova che mi interessa, non il suo successo o il suo fallimento"⁴⁶.

L'obiettivo di questo double bind, di questa doppia strategia a cui intendo dedicare una parte specifica del mio lavoro, è di mettere in contrasto filosofia e letteratura senza possibilità di sintesi, senza alcuna risoluzione.

"Perché scrivere due testi contemporaneamente? Che gioco si sta giocando? Che cosa si desidera? In altre parole, che cosa c'è da temere? Certamente si vuole rendere il testo inespugnabile. Quando ci si dà un simile obiettivo, viene a mente che la legge di un testo è in un altro testo, e così via dicendo senza fine"⁴⁷.

Derrida non teme i risultati che un simile confronto tra logica e forma può produrre, anzi, egli è soddisfatto nel dimostrare come essi siano fortunatamente imprevedibili e totalmente non programmabili.

Ciò che vi è di certo, e che intendo precisare fin d'ora, è che la letteratura, nell'opera derridiana, non risulta mai essere sostanzialmente determinata dalla filosofia, anche se assunti filosofici ne possono influenzare i contenuti e spostarne gli antichi confini,

⁴⁶ J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1974, pag. 26, (trad. mia).

⁴⁷ *Ivi*, pag. 76, (trad. mia).

specie quando il progetto sotteso ad un testo è quello di rompere con tutti i concetti e le tradizionali forme categorizzate e chiuse del suo genere, (si vedano, per esempio, tutte le accezioni delle avanguardie).

La conoscenza preliminare e immutabile di ciò che è la letteratura, limita l'impresa critica, non solo quando essa viene vista come alternativa alla filosofia, come forma più elevata e complessa di discorso, ma anche quando viene confrontata nel proprio valore, attraverso parametri di tipo storico-politico:

“Perché la letteratura dovrebbe ancora designare ciò che già non fa più parte di essa, ciò che si allontana da quanto è stato da sempre considerato e significato con quel termine, omogeneo e univoco?”

Se l'omogeneità della letteratura è un problema, come lo stesso Derrida sottolinea, non solo diviene difficile, ma addirittura impossibile continuare ad asserire che la sua integrità vada rispettata, se le mosse di allontanamento e rifiuto nei suoi confronti, motivate e articolate, eterogenee e conflittuali sono rifiutate, e i suoi confini indiscussi restano definiti.

La questione stessa della letteratura diventa più complicata, se la relazione che essa intrattiene con il suo “altro” non viene ripensata alla luce di questa riscoperta complessità:

“Questo è il protocollo indispensabile per qualsivoglia rielaborazione del problema dell' “Ideologia”, della specifica iscrizione di ciascun testo entro i confini di quei campi comunemente indicati come spazi di causalità “reale” (storia, economia, politica, sessualità, ecc.). L'elaborazione teoretica dovrebbe sospendere o complicare, con grande cautela, l'ingenua apertura che ha unito un tempo il testo al suo “oggetto”, al suo referente, alla realtà, o anche a un qualche concetto ultimo di stampo semantico. Ogni volta che, al fine di agganciare la scrittura a qualche riferimento esterno rassicurante e di

generare una rottura repentina con l'idealismo, ci si trova spinti ad ignorare certi recenti acquisizioni teoretiche si finisce col regredire ulteriormente nell'idealismo, insieme a tutto ciò che non può che essere collegato ad esso, solitamente nelle figure dell'empirismo e del formalismo"⁴⁸.

E' importante dunque ricordare che gli attacchi più comuni di Derrida alle teorie formaliste, estetico-letterarie che governano la letteratura, finiscono col ricadere sulle responsabilità dell'idealismo; attacchi che intendono denunciare l'ignoranza circa la complessa eterogeneità dei testi letterari, esemplificando le singole realtà storiche, economiche, politiche che costituiscono l'aggancio al reale del testo stesso.

Nella fretta di giungere a conclusioni rassicuranti, essi sminuiscono spesso entrambi i termini della relazione, non analizzandone in maniera seria, realmente filosofica, la complessità.

La questione "letteratura" non può dunque essere separata da una continua trasformazione della nozione più generale di "testo".

Nel *Della Grammatologia*, il filosofo francese affermava che nulla esiste al di fuori del testo; e questa posizione ha causato, in alcuni teorici e critici affrettati, la credenza che si trattasse di una semplice difesa dell'interiorità del testo, a discapito di una supposta "esteriorità" (*hors texte*) dalla quale esso dovrebbe di ragione dipendere.

Ed ecco la replica derridiana in merito:

"Sostenere che non esiste nessun esteriorità rispetto al testo non significa postularla quale forma di immanenza ideale, o l'incessante ricostituzione della relazione della scrittura a se stessa. Se non esiste nulla al di fuori del testo, ciò implica, assieme alla trasformazione del concetto generale di testo, che esso non sia più il confortevole ed

⁴⁸ *Ivi*, pagg. 43-44, (trad. mia).

ermetico riparo dell'interiorità o di un'identità a se stessa ma piuttosto una ricollocazione differente dei suoi effetti di apertura e chiusura".⁴⁹

Il problema non sta quindi nel comprendere se il testo letterario si apra o meno verso un cosiddetto "esterno", (il mondo, la realtà, l'empiricità); per il filosofo, il testo si apre verso il reale, perché esso non è mai del tutto tale.

Si tratta, piuttosto, di capire che la questione della letteratura non possa e non debba mai essere trattata in se stessa, e che riesca ad aprirsi nella sua profondità solo a patto di essere messa in relazione con tutte le altre forme di espressione/pensiero "non letterario", di cui inevitabilmente essa parla, e che ne costituiscono i contenuti.

Infine, conoscere cosa sia la letteratura e utilizzare questo sapere contro la filosofia e la conoscenza prettamente filosofica, significa opporre una verità ad un'altra, significa rimanere all'interno della determinazione filosofica della verità.

Situando il proprio campo d'indagine tra la letteratura e la verità, nei termini di una relazione entro la quale nessuno dei due poli è perfettamente determinato in partenza, Derrida mina l'autorità della domanda ontologica (filosofica) per eccellenza, "Che cosa esiste?", rendendola il perno non solo del pensiero razionale ma dell'arte stessa, e soprattutto della sua pratica filosofica.

⁴⁹ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1966, pagg. 35-36, (trad. mia).

PARTE SECONDA

L'ALTERITA' DECONSTRUITA

Derrida sfida la semplicità del concetto di Dio, decostruendolo.

L'idea che Dio sia semplice implica che non possa essere divisa o soggetta a cambiamento, e che la divinità non presenti potenziale inespresso, dovendo per sua stessa definizione essere la somma della massima perfezione.

Solo in questa accezione, concepito in maniera semplice e unitaria, Dio riesce a distinguersi in maniera netta da tutte le sue creature.

Mettere in questione tutto questo non significa sbarazzarsi della teologia in toto; la semplicità, assieme a tutti i valori ad essa associata (la presenza a sé, la certezza, l'autoevidenza, l'unità e il rispetto del principio di non contraddizione) riusciranno sempre a smuovere le acque del pensiero filosofico.

Se la contraddizione che le abita viene evidenziata, cosa che la decostruzione intende fare, esse trovano una ricchezza e vigore inediti.

Come illustrato in precedenza a riguardo dell'invenzione letterario-linguistica, il lavoro di Derrida consiste nel far risuonare tali concetti, svelando che ciò che li tiene fermi è lo stesso elemento che li destabilizza e li divide internamente, rendendoli non conclusi.

Il filosofo francese cerca pertanto di interpretare il significato della tradizione, in questo caso di quella teologica, non come una verità stabile, bensì come una connessione complessa di forze, spesso in aperta opposizione.

Il significato di qualsiasi idea si differenzia da se stesso nel momento in cui viene chiamato in causa; ciò non vuol dire affatto svuotarlo di senso, ma al contrario mostrare come funzioni internamente.

Come già accennato, il punto di partenza essenziale per un approccio costruttivo al pensiero derridiano è riconoscere che il suo stile è inseparabile dal suo contenuto.

La scelta dello stile è deliberata, visto che quanto egli scrive è tanto importante quanto ciò in esso vi è da intendere.

In maniera esplicita si afferma che non esiste divisione netta tra lo stile e la sostanza: il linguaggio è lo specchio della filosofia decostruzionista, una struttura, un sistema di regole condivise che tengono in piedi un gioco perfettamente logico, che sia evento, promessa, interruzione o azione.

Non si tratta quindi di un mero contenitore di significati intoccabili, che non vengono in alcun modo alterati dal mezzo attraverso il quale si trasmettono. Le metafore e gli altri luoghi creativi della lingua, comprese la sua grammatica e il contesto, contribuiscono tutti a rafforzare gli argomenti e la forza della pratica decostruzionista.

Derrida non è di certo tanto ingenuo da credere di poter fornire ai suoi lettori gli strumenti per poter interpretare al meglio il suo lavoro; tuttavia cerca sempre di ritornare a sottolineare i motivi che hanno pervaso la sua filosofia sin dagli inizi.

Uno di questi, il più importante ai fini della trattazione che sto per affrontare, è la cosiddetta "complicazione dell'origine".

"Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine stessa, di una iniziale contaminazione del semplice, della divergenza inaugurale che nessuna analisi potrebbe rendere presente nella sua fenomenicità o ridurre alla natura di elemento, istantaneo e identico a se stesso"⁵⁰.

⁵⁰ J. Derrida, *The problem of the genesis in Husserl's Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2003. (trad. mia)

C'è molto da dipanare in questa citazione: sull'origine, sulla presenza e su ciò che di essa resta alla coscienza umana, sul tempo e sull'idea stessa di identità.

L' "originaria complicazione dell'origine" è il paradosso che abita la scrittura di Derrida quando si parla di teologia, di alterità assoluta, quando si toccano i temi centrali della metafisica.

Senza tenere a mente questa aporia delle origini, non solo non è possibile dire alcunché di costruttivo riguardo al modo in cui egli affronta la questione teologica, ma si potrebbe addirittura credere che Derrida non la affronti nemmeno.

La complicazione dell'origine.

"La presenza del presente deriva dalla ripetizione e non dal contrario"⁵¹.

Come possiamo iniziare dalla ripetizione e non dall'identità? Come possiamo pensare che l'origine sia costituito da qualcosa che siamo abituati a pensare come secondario o derivato?

A Derrida non si presenta altra scelta che non sia moltiplicare i paradossi.

Ha già ammesso che non è possibile sbarazzarsi del linguaggio metafisico ideale ed empirico, poiché è solo su di esso che la decostruzione può affondare le proprie radici ed operare.

⁵¹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967 (trad. mia)

La sicurezza della presenza, e della filosofia che da essa è derivata, dipende tuttavia a propria volta da un processo di differenziazione: l'ego trascendentale deve costantemente distinguersi da ciò che esiste, o suppone esistente al di fuori di sé.

Egli si domanda se la presunta purezza del dialogo del sé con se stesso, se l'assoluta trasparenza della coscienza non siano in realtà un'autocontraddizione.

E' difatti solo nella relazione con quanto è al di fuori del sé, ossia ciò che è per natura incerto o altro, o addirittura assente, che il soliloquio della coscienza (del soggetto trascendentale) di husserliana memoria assume un significato pregnante.

Tolta l'assenza e la necessità di ripetizione linguistica ci sarebbe solo silenzio totale senza trasmissione di informazione alcuna; e tale niente è inibito a costituire la base per la formazione di una struttura esperienziale e conoscitiva solida e con pretese di assolutezza.

La rappresentazione pertanto introduce necessariamente l'alterità nel cuore stesso della coscienza, della singolarità individuale. Non esiste discorso puro che non sia iscritto in qualche maniera in essa; e qualsiasi espressione implica che il senso inteso individualmente fuoriesce dall'immacolato mondo dell'interiorità e si interconnette con l'esterno, poco importa se ciò ne contamina la presunta trasparenza. Nelle parole del filosofo francese, la presenza del presente, così come esso è percepito, può apparire fintanto che si mescola al suo contrario, ossia a una non-presenza. Non esiste interiorità pura poiché non esiste una voce della coscienza che sappia vivere senza relazione con quanto la contamina, ossia l'altro da essa.

Anche qui ritorna di forza il leitmotiv dell'aporia con valore produttivo anziché distruttivo.

Ecco perché il rapporto con l'alterità, in qualsiasi forma esso si declini, ha sempre rappresentato un punto fondamentale del pensiero derridiano.

Questo "altro" non giunge con una valenza etica o teologica determinata, ma rimane sempre evasivo e minaccioso nel suo mistero e incomprensibilità apparente; e ciò accade anche perché esso non si impone a una soggettività già perfettamente formata e certa.

Tale alterità è l'inizio di tutto, è la traccia prima di ogni pensiero, è la *différance* che vanifica la contraddizione tradizionalmente intesa, rendendola ricca di significato, è l'aporia da cui il concetto deriva e a cui finirà col giungere.

Différance è pertanto sinonimo di un'origine concettualmente alternativa.

Come accennato in precedenza, anche lo stesso "Io" che l'individuo pronuncia a se stesso, dimostra di essere il derivato, il prodotto di una forza che lo precede.

"Il movimento della differenza (*différance*) non è qualcosa che accada a un soggetto trascendentale, bensì produce un soggetto effimero (...) produce l'identità come auto-relazione all'interno dell'auto-differenza; produce l'identità come il non-identico"⁵².

La relazione che in queste parole viene descritta, non è quella normalmente implicata nel rapporto individuo-Dio, o tra un principio filosofico e la sua esemplificazione: non esiste soggetto, nemmeno in un'accezione infinita, che possa controllare questo processo.

⁵² J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, pag. 85 (trad. mia)

La temporalità e la non-identità costituiscono le basi del non-senso, il primo elemento fondante la relazione, non un sistema filosofico.

“Il presente vivente emerge dalla sua non-identità con se stesso e dalla possibilità di una traccia che si reitera”⁵³.

L'origine è sempre temporale e spaziale, ossia non coincide mai con se stessa.

Ovviamente è importante comprendere come la *différance* non si situi al di fuori dello spazio e del tempo, ma costituisca lo stesso processo che li attiva. In tale accezione, essa non è da considerarsi un'origine in senso stretto e semplice, ma nuovamente un paradosso: in principio sono la complicazione e il supplemento.

La condizione di possibilità di ogni origine, fondamento, stabilità è esattamente ciò che le invalida.

La *différance* perciò non è un fenomeno locale, un problema temporaneo che possa essere risolto da una più approfondita ricerca logica; tantomeno si tratta di un'intuizione unica e irripetibile.

E' una struttura costante e da cui non si può fuggire, che non possiede limiti e non risulta identificabile in qualcosa di finito.

Questa visuale porta già ad allargare la riflessione verso Dio nell'ottica della teologia negativa, quale processo infinito che tuttavia si declina sempre in maniera finita, mortale e provvisoria. Se lo si vuole intendere come costante, lo si deve ammettere pure instabile; perché la struttura è al contempo sempre una rovina.

Non si tratta quindi di affermare l'esistenza di un mondo parallelo soprannaturale diverso da quello conoscibile con la sola ragione; e non si tratta nemmeno, in senso fenomenologico, di sostenere che

⁵³ *Ivi*, pag. 85 (trad. mia)

esso sia costituito anche dall'esperienza dell'ego trascendentale che tutti condividono.

Se la fenomenologia avesse una dimensione teologica, essa sarebbe essenzialmente una questione trascendente o di coscienza, non di risorse e fonti esterne da cui attingere per una crescita interiore.

La critica di Derrida si stacca pertanto da un simile atteggiamento; attraverso la trattazione della questione delle origini, egli apre un orizzonte dirompente sul problema della genesi di una parola, di una pulsione che non riesce ad essere ad appannaggio della filosofia, e che pertanto è costretta a vagare e dislocarsi di continuo, mossa da un'esigenza pratico-esistenziale, declinata in qualcosa di non-filosofico ma che dalla filosofia non può prescindere.

Egli si guarda bene dal riaffermare i principi dogmatici della metafisica; la radicale differenza che nomina, mette in discussione completamente qualsiasi nozione di origine pura o destinazione finale, evento che non riesce ad essere descritto o compreso da una sola parola o nome. Nemmeno quello di Dio.

Non sarà che il filosofo francese intende metterci di fronte alla fine della teologia?

La risposta è no. Egli ricompone la dinamica teologica dandole delle caratteristiche che non sono né teistiche né atee.

Si tratta di provare ad addentrarci nel vivo per comprendere come egli riesca a farlo.

“Comment ne pas dire?” in francese significa due cose diverse, e paradossalmente opposte: “come non parlare, come rimanere in silenzio?” ed anche “come evitare di parlare in maniera sbagliata? Come evitare l'errore?”. In questa espressione sono implicate in egual misura sia l'impossibilità di parlare che la necessità di farlo.

Si può rimanere zitti, ché anche il silenzio lancia un messaggio molto chiaro: e come riuscire a trasmettere con le parole, qualcosa che non tradisca la realtà di ciò che si vuole comunicare?

Una simile questione si ritrova alla base dell'approccio con la teologia, e sicuramente è uno dei motivi portanti della sua cosiddetta svolta "negativa".

Derrida non affronta, come s'è detto, in maniera diretta la questione teologica, ma sceglie di aggirarla partendo da argomenti che le siano affini; nella fattispecie egli parte dalla considerazione del significato di "segreto", concetto solitamente associato alle pratiche mistiche della teologia negativa. Il suo interesse non sta nel dimostrare quale tipo di conoscenza possa essere realmente posseduta e quale meno, dal momento che, per sua stessa ammissione, qualsiasi pretesa del sapere assoluto, e in esso la fede, sono strutturalmente impossibili.

In proposito viene utile ricordare lo Pseudo Dionigi⁵⁴ quando esorta i suoi seguaci a portare la parola a coloro che sono ancora attirati e intrappolati nell'effimero mondo degli enti materiali, e che a causa di questo riducono la divinità al livello d'importanza di qualsiasi altra creatura dell'universo.

Il segreto elude a priori questo sistema conoscitivo: non è qualcosa di decifrabile, bensì l'incompletezza necessaria ed inevitabile del sapere.

Questa fuga dal sistema, che obbliga necessariamente alla conclusività, è lo spazio entro il quale avviene il contatto con l'ignoto, con l'altro, con il segreto.

Tale orizzonte, che si ritaglia il proprio varco nel minuscolo e spesso impercettibile momento auto-contraddittorio concesso dal sistema,

obbliga il movimento verso l'alterità, e pertanto anche verso la possibilità della fede (accettazione di ciò che non si conosce)⁵⁵.

Il segreto c'è ed è sperimentabile, ma non può essere visto.

“Non esiste il segreto in sé”, scrive Derrida. “Lo nego”⁵⁶.

O meglio, egli non nega che il teologico possa insinuarsi nel segreto ma ci tiene a sottolineare come esso non sia identificabile con il teologico in maniera esclusiva.

Il parallelo tra il segreto e la teologia apofatica è palese, ma è importante comprendere come il primo non possa mai darsi completamente o essere del tutto imbrigliato dentro alcun programma teologico determinato.

Se la teologia si riducesse a questo, essa sarebbe sempre e solo una risposta a posteriori a un segreto che l'ha preceduta e abbandonata per poi continuare un proprio percorso.

Il segreto nega, o per dirla in termini derridiani “denega”, (il sottotitolo a questa conferenza era infatti “*Denégations*”); non rimane mai puro ed intoccabile.

Nel momento in cui viene individuato ed additato come segreto, ha già iniziato a manifestarsi. Tuttavia il momento della sua parziale manifestazione coincide con quello del mutamento. Il segreto spiegato scompare: se ha detto o è stato compreso, rimane zitto e privo di contenuto.

⁵⁵ Su questa delicata questione, risulta chiarificatore il confronto con quanto affermato da M. Ruggenini nel suo volume *Il Dio assente*, nel capitolo 2 “Il divino e la differenza”. In particolar modo, può risultare proficuo il confronto tra la posizione teologica derridiana e l'idea del “Dio supplemento” all'umano, secondo l'espressione coniata da Ruggenini.

⁵⁶ J. Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, in *Derrida and Negative Theology*, ed. SUNY Press, Albany, 1992, pag. 119 (trad. mia)

La sua dislocazione è necessaria, se non a patto di accettarne una versione arida e svuotata, che non è mistero ma fissità, che non è agitazione e slancio ma morta stasi.

Il segreto non riesce neppure ad essere dipanato dalle maglie, per quanto fluide e malleabili, della dialettica hegeliana, nella quale la negazione esiste solo per scomparire al servizio del suo contrario, la sintesi positiva che lega tutto in un'armonia apparente.

L'aporia dell'inconoscibilità deve essere inestinguibile, condizione della sua stessa esistenza.

Al contrario di Levinas, Derrida afferma che solo attraverso una relazione non mediata nè strutturata con il proprio ego e la propria singolarità si riesce a mantenere un rapporto vivo con l'altro. Ed è ciò che può essere detto anche del mistero della trascendenza.

Ritorna così l'aporia produttiva del suo concetto di decostruzione: esiste relazione solo laddove c'è qualcosa che è teso ad impedirli. Se l'impedimento viene eliminato, è come togliere alla corrente elettrica uno dei due poli: viene a mancare l'elemento necessario al movimento della relazione, alla vitalità e fluidità della ricerca. D'altronde siamo sempre esposti al rischio della contaminazione con l'alterità ben prima di iniziare a comunicare.

“Un tale riferimento all'altro sarà sempre già avvenuto. Prima di ogni proposizione e prima di qualsiasi discorso in generale, sia esso una promessa, una preghiera, una lode, una celebrazione. Il discorso più negativo, perfino al di là di tutti i nichilismi e della dialettica negativa, mantiene una traccia dell'altro”⁵⁷.

⁵⁷ *Ivi*, pag. 104 (trad. mia)

Da una prospettiva mistica, per esempio quella del cristiano Pseudo Dionigi⁵⁸, ciò si tradurrebbe nell'affermazione che Dio precede qualsiasi discorso che si possa pronunciare sul suo conto.

Derrida traduce un simile credo dicendo Dio indica l'origine del discorso su di sé, un'origine che non è semplice o presente, bensì solo tracciata:

“Questo è ciò che il nome di Dio da sempre nomina, prima e oltre tutti gli altri nomi: la traccia di un evento singolare che ha reso possibile il discorso ancora prima che esso ritornasse a se stesso”⁵⁹.

E ancora:

“Il linguaggio è iniziato senza di noi, in noi e prima di noi. Questo è quello che la teologia chiama Dio, ed è necessario, ed è stato necessario per poter iniziare a parlare”⁶⁰.

Sempre in questo saggio, il filosofo francese sviluppa un'analisi dettagliata di tre stadi della filosofia apofatica: quello greco, quello cristiano ed infine quello heideggeriano.

⁵⁸ “La causa suprema non è anima o mente, non possiede immaginazione, parola, opera o comprensione ... Non se ne può parlare e non può essere afferrata dalla comprensione” (MT 1000A) (Pseudo Dionigi l'Areopagita, *De Mystica Theologia*, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1997,). Significativamente, e ciò sembra legarsi nuovamente alla ripresa di temi della teologia negativa in Derrida, lo stesso Dionigi afferma anche nel *De Coelesti Hierarchia* che “ ... la parola di Dio utilizza il linguaggio figurato poetico” (CH 137 A-B), e che la Luce Divina ci fa conoscere la verità “attraverso rappresentazioni simboliche” (CH 121 B).

⁵⁹ *Ibidem*, (trad. mia)

⁶⁰ *Ivi*, pag. 99 (trad. mia)

Ognuno di essi presenta delle complessità, ed ognuno di essi cerca di avvicinare la questione della trascendenza in maniera alternativa.

Nell'approccio greco egli nota la presenza di due tendenze contrastanti, derivanti entrambe da Platone: la divinità trascende tutte le manifestazioni dell'essere, in quanto ne rappresenta ancora la fonte.

Ancora in Platone, precisamente nel *Timeo*, troviamo il riferimento alla Khôra⁶¹, ossia la matrice nella quale tutte le forme eterne sono contenute e dalla quale il demiurgo attinge per forgiare le creature.

Secondo Derrida, la Khôra sarebbe una dimensione intermedia tra l'essere e il non essere, in quanto viene prima ed è condizione di possibilità di tutti i concetti e i discorsi. In termini derridiani, essa potrebbe essere identificata come la *différance*; non è un'origine in senso proprio, ma da essa proviene l'ordine del cosmo senza che debba necessariamente farne parte.

Derrida si aggancia a questo concetto precisamente in virtù della sua resistenza a qualsivoglia tentativo teleologico da parte del linguaggio.

“Radicalmente non-umana e a-teleologica ... non produce né crea alcunché ... non imprime alcun ordine e non fa promesse”⁶².

“ ... quanto è detto di Khôra è che questo nome non designa alcuno dei tipi di essenti conosciuti, riconosciuti o, se si preferisce ancora, ricevuti dal discorso filosofico, cioè dal logos ontologico che fa la legge nel *Timeo*: chora non è né sensibile, né intelligibile. C'è Khôra; ci

⁶¹ Platone, *Timeo* (51e6-52c1), ed. BUR, Rizzoli, Milano, 2003.

⁶² J. Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, in *Derrida and Negative Theology*, ed. SUNY Press, Albany, 1992, pag. 106 (trad. mia)

si può persino interrogare sulla sua *physis* e sulla sua *dynamis*, almeno interrogarsi provvisoriamente a loro riguardo, ma ciò che c'è là non è; e noi ritorneremo più lontano su ciò che può dare a pensare questo c'è che d'altronde non dona niente dando luogo o dando a pensare, in cui sarà rischioso vedervi l'equivalente di un *es gibt*, di questo *es gibt* che resta senza dubbio implicato in ogni teologia negativa a meno che non la chiami sempre, nella sua storia cristiana".⁶³

Se la *Khôra* non promette niente, come riuscire ad agganciarsi all'idea di una promessa con l'altro che da sempre è già in atto? Si tratta forse di dover scegliere tra due possibili interpretazioni della *différance*?

Ovviamente, restando fedele alla possibilità di accettare l'aporia concettuale mostrando al contrario tutto il suo potenziale creativo, Derrida ritiene che non ci sia contraddizione nel concetto di *différance*: tutte le interpretazioni sono ugualmente corrette, a patto

⁶³ J. Derrida, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano, 1997 (pagg. 50 -54).

Il testo continua successivamente così "Al posto della *Khôra*, ci si accontenterà allora di dire prudentemente: la parola, il nome comune, il concetto: la significazione o il valore di *Khôra*? Queste precauzioni non basterebbero; esse presuppongono delle distinzioni (parola/concetto, parola-concetto/cosa, senso/referenza, significazione/valore, nome/nominabile, etc.) le quali implicano esse stesse la possibilità, almeno, di un essente determinato, distinto da un altro e di atti che lo prendono di mira, lui o un suo senso, attraverso degli atti di linguaggio, designazioni o segnalazioni. Tutti questi atti fanno appello a generalità, ad un ordine delle molteplicità: genere, specie, individuo, tipo, schema, etc. Ciò che possiamo leggere, sembra, di *Khôra* nel *Timeo* è che "qualche cosa", che non è una cosa, mette in causa queste presupposizioni e distinzioni: "qualche cosa" non è una cosa e si sottrae a quest'ordine delle molteplicità."

di non fossilizzarle in una posizione bloccata e incapace di movimento.

Non esiste forse il rischio che una *différance* così intesa si trasformi in una immagine della tradizionale visione del Dio, distaccato dal mondo, indifferente alla sua alterità?

E' essenziale notare che se la promessa deve sempre esprimersi attraverso il linguaggio, ciò non significa che essa porti con sé determinate interpretazioni teleologiche del concetto di *différance*; tuttavia resta necessario comprendere come ciò si traduca in una declinazione fortemente etica della promessa stessa, in una forma di fede e responsabilità verso l'altro.

Prima di passare alla trattazione diretta della teologia negativa, a partire da queste premesse, è opportuno completare l'analisi dell'opera *How to avoid speaking: Denials*⁶⁴ e *Foi et Savoir*⁶⁵ con le considerazioni heideggeriane circa la questione teleologica.

Derrida si concentra su "*Che cos'è metafisica?*", in particolar modo sul ruolo giocato dall'angoscia nell'aprirsi all'esperienza radicale della negatività, capace di far luce sulla nostra percezione dell'estraneità dell'Essere.

Per Heidegger, l'Essere è totalmente altro, tuttavia non è separato dalle entità esistenti. La sua trascendenza viene esperita dal Dasein come questione dell'Essere degli essenti: che cosa significa essere? Perché esiste qualcosa invece che nulla?

⁶⁴ Saggio pubblicato in traduzione inglese nel volume di J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987. L'intervento originale si intitolava « Comment ne pas dire. Dénégations », tenutosi in occasione del colloquio "Assenza e negatività" a Gerusalemme nel 1986.

⁶⁵ J. Derrida, *Foi et savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, in *La Religion* (di J. Derrida e G. Vattimo), Paris, Seuil, 1996.

Non c'è una risposta fattuale, in parole, a questo interrogativo, ma ciò non vuol dire che tale risposta risieda in una dimensione estranea alla nostra.

Derrida disserta sulle modalità in cui Heidegger nota quanto problematico sia ancora l'uso del linguaggio dell'Essere, che all'Essere si riferisce e vorrebbe esprimere.

In una prima accezione, il filosofo tedesco propone di usare il termine Essere solo sotto cancellazione: la parola rimane ancora leggibile, ma non riesce mai ad emergere in maniera chiara.

Esso inoltre segnalerebbe le irriducibili differenze che costituiscono la realtà, e il punto nel quale vengono nuovamente richiamate e riunite assieme, nel mistero del linguaggio poetico.

Il secondo punto, dal quale Derrida segnala le sue distanze dall'Essere heideggeriano⁶⁶, è quando il pensatore tedesco afferma che, se si trovasse nella condizione di dover scrivere una teologia, Dio e l'Essere li terrebbe separati, dal momento che il primo richiede una fede che va al di là della filosofia.

Contemporaneamente è solo attraverso l'esperienza dell'Essere che possiamo intravedere la possibilità di una rivelazione: in altre parole, l'accesso alla "rivelabilità" (*Offenbarkeit*) e la condizione della rivelazione (*Offenbarung*) sono resi possibili solo dal pensiero dell'Essere.

L'epochè, mai conclusa, tra la possibilità della rivelazione e della rivelabilità (ossia tra l'evento e la sua virtualità) vengono rilette in un'ottica che ne apprezzi l'oscillazione, un'oscillazione tra due elementi originanti: da un lato l'ordine del "rivelato", dall'altro quello del "rivelabile".

⁶⁶ Così come esso è trattato in *Sein und Zeit*.

La distinzione tra divinità ed essere proposta da Heidegger si presenta pertanto come parzialmente contraddittoria, sicuramente problematica ed instabile (come piace a Derrida).

Anche se l'essenza della divinità non viene pensata sulla base delle caratteristiche dell'essere, è solo attraverso quest'ultimo che l'esperienza del Dio potrebbe manifestarsi.

Sia l'esperienza greca che in quella heideggeriana dell'approccio alla questione teologica, sono divise nel loro interno tra la nozione di Dio come dimensione a sé stante ma in qualche modo legata all'essente, e l'idea di khora come estranea a qualsiasi manifestazione diveniente ma tuttavia strettamente legata ai concetti di promessa e responsabilità individuali.

How to avoid speaking: l'impresa della teologia negativa.

L'interesse derridiano per la discontinuità, la differenza e l'infinita evoluzione all'interno dei sistemi concettuali e dell'interpretazione soggettiva, si scontra con la struttura gerarchica della costruzione del mondo e della teologia intesi in senso tradizionale.

Da qui nasce l'interesse di Derrida nel tracciare una possibile analogia tra la teologia negativa e la sua insistenza personale per la contraddizione, in particolar modo per l'attrito negativo a cui essa sembra condurre.

In *How to Avoid Speaking: Denials*, egli spiega la questione così:

“Questo elemento, chiamato X (per esempio il testo, la scrittura, la traccia, la *différance*, il supplemento, il *pharmakon*, ...) non è né l'una né l'altra cosa, né sensibile né intellegibile, né positiva né negativa, né

interna né esterna né superiore né inferiore, né attiva né passiva, né presente né assente, ma nemmeno neutrale, nemmeno soggetta a **una dialettica con un terzo momento, senza possibile sublazione** (“*Aufhebung*”). **Nonostante le apparenze dunque, questa X non rappresenta né un concetto né un nome: si presta a una serie di nomi, ma richiede un'altra sintassi ed eccede perfino l'ordine e la struttura del discorso predicativo. Essa non “è” e non dice cosa “sia”⁶⁷.**

In questo saggio Derrida rifiuta l'idea di poter tracciare delle analogie tra la teologia negativa e il pensiero decostruttivo, tuttavia non è possibile ignorare il fatto che per molto tempo i critici, sia pro che contro il filosofo francese, abbiano subito la fascinazione di un simile accostamento.

E' necessario innanzitutto fuggire dai facili meccanismi che permetterebbero di ridurre la decostruzione a una riproposta, adeguatamente camuffata, di dinamiche di matrice ontoteleologica, e dunque riconducibili a quel logocentrismo che fin dagli esordi Derrida ha cercato di cancellare.

Esistono d'altronde anche altri critici, più affini e vicini al filosofo francese, come Jean-Luc Marion, i quali preferiscono parlare del decostruzionismo come di una ricerca dell'iperessenzialità, specialmente per quanto riguarda la trattazione del dio della teologia apofatica.

Se si cerca di affermare un concetto di alterità che trascenda l'essere stesso, perfino nella sua dimensione puramente trascendente, si finisce

⁶⁷ J. Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, in *Languages of the Unsayable, the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser, New York, Columbia University Press, 1989, pag. 4 (trad. mia).

nuovamente col descriverlo per mezzo del lessico classico della teologia catafatica.

In vero Derrida accetta la sfida al commento della teologia negativa in quanto comprende il ruolo importante che essa gioca all'interno della tradizione del pensiero occidentale; **essa potrebbe in effetti eccedere le determinazioni constative e performative della logica, presentandosi come un'articolazione originaria complessa (sintetica, non semplice, per usare un'espressione cara a Derrida), che travalica l'estensione della concezione soggettiva diventando un'entità di pura relazione**, nella quale l'azione e la tensione verso l'alterità non sia solo da pensare o credere, bensì da concretizzare con uno slancio performativo reale.

Derrida risponde ai suoi critici che, se la decostruzione venisse trattata come teologia negativa in senso stretto, essa sarebbe solo una mera retorica della negazione; e in quanto retorica negativa della stessa retorica della teologia negativa, non sarebbe in grado di affermarsi come tale, costretta a riconfermare l'impossibilità di sfuggire all'economia divina.

Il filosofo francese è ben consapevole di questo rischio, e previene la possibilità di un accostamento che non ha nulla a che vedere con il suo progetto filosofico:

“Una volta che il discorso apofatico viene analizzato nella sua forma logico-grammaticale, esso non appare come meramente sterile, ripetitivo, oscurantista, meccanico; esso forse ci porta a considerare il divenire teologico di qualsiasi tipo di discorso. Dal momento in cui una proposizione assume forma negativa, la negatività che manifesta se stessa deve solo essere spinta al limite, e in tale maniera finisce con l'assomigliare a una teologia apofatica ... Il nome di dio sarebbe in

quel caso l'effetto iperbolico di quella particolare negatività o di tutta la negatività che emerge da un dato discorso ... Se c'è un'operazione di negatività al lavoro in un discorso, essa produce la divinità"⁶⁸.

Nell'ammettere implicazioni come la precedente, Derrida accetta apertamente la sfida della teologia negativa, e soprattutto la legittimità dell'azione di quei critici che vi vorrebbero forzatamente accostare anche il suo lavoro.

I suoi scritti, fin dal saggio "Différance" all'interno del volume *Marges de la Philosophie* (1971), hanno fatto, indirettamente o meno, sempre riferimento alla teologia negativa, anche se in maniera ellittica, sintetica o puramente aleatoria.

In *How to Avoid Speaking*, è presente la trattazione più matura e strutturata sull'argomento, nella quale il filosofo francese rende finalmente ragione della sua fascinazione verso il misticismo apofatico.

Egli stesso confessa:

"Dal momento che sono sempre stato affascinato dai supposti movimenti della teologia negativa ... ho obiettato invano contro l'assimilazione del pensiero della traccia e della différance ad una forma di teologia negativa, e la mia ragione si risolveva in una promessa: un giorno dovrò smettere di rinviare, un giorno dovrò provare a spiegarmi in maniera diretta su questo argomento, e riuscire finalmente a parlare della vera "teologia negativa"⁶⁹.

⁶⁸ *Ivi*, pag. 6 (trad. mia)

⁶⁹ *Ivi*, pag. 8 (trad. mia)

Le argomentazioni derridiane sulla traccia e sulla differenza, nel loro tentativo di indirizzare qualcosa che è “al di là dell’essere”, per usare una terminologia levinassiana, corrono il rischio di ricadere nella medesima terminologia apofatica che cercano di trasgredire.

How to avoid speaking intende però smarcare definitivamente la *différance*, e pertanto l’intero suo impianto ontologico, da qualsiasi affiliazione con la teologia negativa. Tuttavia come si può evitare di parlare di ciò che (la teologia negativa) ha già per essenza rinunciato, cioè alla parola e alla spiegazione?

Quest’ operazione paradossale, come lo è in fondo tutta la filosofia derridiana, significa sostenere **il desiderio di rappresentare una tensione che al contempo desidera e nasconde la volontà di manifestare nel linguaggio una relazione che necessariamente lo eccede.**

Si ritorna pertanto al tropo retorico dell’apofasi, attraverso il quale si prova a negare ciò che diciamo o facciamo, proprio facendolo o dicendolo: nel caso della teologia negativa, essa riesce a funzionare all’interno del suo contrario, ossia la teologia affermativa, o meglio, la metafisica che esprime la preminenza della causa divina. Ogni negazione diviene una, per così dire, “super affermazione”. Oltre a questo, essa cerca di giungere ad una riconciliazione mistica con la divinità, che in ultima istanza taglia qualsiasi relazione con tutti gli altri enti, e dunque rende vano qualsiasi sforzo metafisico.

Derrida non ha alcuna intenzione di arrivare a tanto; esiste nella sua filosofia l’intenzione esplicita di negare la struttura della metafisica tradizionale, ma non il desiderio di cancellarne l’iperessenzialità: così come la teologia negativa rappresenta la versione decostruita di quella positiva, allo stesso modo le negazioni della decostruzione

derridiana desiderano riscrivere una relazione attiva tra il singolo e un'alterità ineffabile alla quale si sente teso.

Il prefisso "iper" con il quale il filosofo francese indica la forza paradossale che connota questo Altro, teologico o meno che lo si voglia intendere, non descrive un'alterità che sovrasta le categorie classiche dell'essere.

L'attrazione derridiana nei confronti delle istanze della teologia negativa riguarda piuttosto **la possibilità di ispirarsi al suo metodo per riuscire ad avvicinarsi ad un oggetto speculativo per mezzo di un approccio che non si fondi su un'appropriazione immediata, bensì attraverso una serie di conflitti progressivi e mai risolti**: un percorso fatto di continui reinvii alimentati dalla differenziazione incessante tra l'oggetto che si desidera raggiungere e i mezzi a propria disposizione per descriverne la percezione.

Ciò riconduce in maniera lampante all'antinomica su cui è fondato l'intero impianto ontologico derridiano: una struttura di concomitante presenza e assenza, nella quale la contraddizione viene inglobata senza tuttavia comportare la cancellazione della forza che quel pensiero porta con sé.

Così come lo Pseudo Dionigi nega che l'Essere sia un ente e contemporaneamente che sia diveniente (il paradosso di essere "nessuna cosa"), allo stesso modo Derrida reintroduce nella filosofia il leitmotiv del rimando ad indefinitum che, lungi dal rappresentare un ostacolo al raggiungimento di un nucleo speculativo potente, garantisce all'alterità trascendente un ruolo centrale, ma non a discapito di una realtà immediata e stringente, anzi, proprio in virtù di essa.

Nel descrivere un rapporto con la trascendenza, egli paradossalmente si stacca dal tema della divinità per concentrarsi unicamente

sull'aspetto umano dell'alterità: il movimento della teologia negativa decostruita è una presa di posizione ontologica piuttosto che teologica in senso stretto, il percorso del pensiero che l'accompagna ha a che fare prettamente con la reazione materiale che una possibile idea di trascendenza suscita nel linguaggio e nella materialità che attraverso di esso si manifesta.

Il soggetto e la coscienza che si decostruiscono e, attraverso l'affermazione del contrario della loro resistenza (ossia attraverso la negazione), costruiscono se stesse, è un potenziale trascendente.

L'etica come esperienza dell'impossibile.

Sulla spinta delle riflessioni fin qui riportate, Derrida è portato a interrogarsi sul senso e l'applicazione del termine "etica".

E' davvero possibile che esista qualcosa di etichettabile come tale? Anche questo è un interrogativo che ripetutamente si presenta nei suoi scritti.

Una risposta può essere tentata, per la precisione quella che vede l'etica come l'esperienza e l'attraversamento di un'aporia, di una "certa esperienza dell'impossibile". Una pensiero che sceglie di esprimersi in una formulazione problematica e che rimanda il lettore all'interrogativo di partenza: è ancora possibile parlare di etica, cercare di delineare i contorni di un concetto, di una pratica, che sembra portare in sé la propria negazione?

Indagare attorno alle condizioni di possibilità dell'etica stessa implica fare ritorno ai limiti della soggettività, alle contraddizioni che

la abitano (come nel caso già trattato della trascendentalità della conoscenza), che ne rappresentano delle caratteristiche al contempo costitutive e destabilizzanti, produttrici e impossibilitanti.

Si presenta dunque come una sfida di importanza cruciale il riuscire a esplorare la struttura deliberatamente aporetica di quanto in Derrida possa essere ricondotto al termine "etica". Se il filosofo francese ha scelto di appropriarsi dell'espressione heideggeriana "possibilità dell'impossibile", rimane essenziale comprendere in che modo tale dichiarata contraddizione possa fungere da base sulla quale costruire un pensiero che si scontra con l'origine della legge, la responsabilità politica e morale, l'ospitalità e il dono come approdo in cui l'evento dell'alterità trova la sua massima e più pura espressione.

Derrida afferma a più riprese che se l'etica esiste deve poter essere provata.

Non è chiaro cosa possa intendere come "prova" un decostruzionista che ha fatto dell'asistemicità del pensiero il caposaldo della sua intera filosofia; tuttavia una simile posizione induce a ritenere che la questione etica non possa essere liquidata come facente parte di un sistema trascendentale ormai definitivamente abbandonato.

Derrida inizia a interessarsi in maniera esplicita alla filosofia morale e politica dopo gli anni '70, avendo accennato a tali questioni solo indirettamente nei suoi scritti giovanili.

Domande quali: cos'è il dono e l'amicizia? Il perdono, la responsabilità, il segreto? Non si tratta certamente di mattoni che

debbano contribuire alla costruzione di un pesante ed insormontabile edificio di etica normativa.

In un'intervista concessa al quotidiano *L'Humanité* nel 2004, Derrida dice chiaramente:

“In un certo qual modo, le questioni etiche ci sono sempre state, ma se intendiamo con ‘etica’ un insieme di regole e di norme morali, allora io non propongo un’etica”.⁷⁰

Si tratta piuttosto di problematizzare ciò che compete alla trattazione dell’etica e al significato del lessico che le appartiene storicamente secondo la tradizione.

E’ noto che ormai coloro che si occupano professionalmente di questioni etiche non si pongano nemmeno più la domanda sul senso della propria disciplina, ma si limitino ad “applicarla”, ignorando completamente che il successo di un’applicazione specifica risiede anche, se non soprattutto, nel senso che tale azione presuppone.

Derrida dunque intende ritornare al principio dell’etica.

Come scrive in *Passions*,

“Tutto ciò dunque resta ancora aperto, indeciso, questionabile al di là della questione stessa, per servirsi di un’altra figura, assolutamente aporetica. Che cos’è l’eticità dell’etica? La moralità della morale? Che cos’è la responsabilità? Che cos’è il ‘che cos’è’? (...) Queste questioni sono sempre urgenti”⁷¹.

⁷⁰ Intervista rilasciata da Jacques Derrida il 28 Gennaio 2004 a *L'Humanité*, settimanale d’attualità francese.

⁷¹ J. Derrida, *Passions*, Galilée, Paris, 1993, pag. 75 (trad. mia)

Inaugurare un discorso sull'etica all'insegna del massimo respiro possibile, come Derrida sceglie di fare secondo la "logica" decostruzionista del voler mettere in questione qualsiasi approccio consolidato, forse non risponde in prima battuta all'esigenza (reale?) di trovare soluzione definitiva a dati interrogativi di matrice etica, ma contribuisce alla riformulazione della natura stessa di tali interrogativi, comportando pertanto anche una loro successiva riapplicazione.

Se parlare di etica significa porre subito l'attenzione sui suoi limiti, ossia sulle possibili aporie che ne rosicano i confini, rilevarne la contraddizione, il momento di indicibilità interna al sistema e riappropriarsi del loro potenziale positivo, sottolineando come non si tratti di fenomeni solamente di rottura ma soprattutto di produzione e costruzione.

Aporetica costituiva dunque, lontana dall'essere percepita come una barriera invalicabile che blocca il non senso del contaminare una teoria non contraddittoria, essa invalida il gioco degli opposti, permettendo di arginare il blocco concettuale che la contraddizione arginava, liberandolo dalla necessità di essere risolto.

L'impossibile non è più il contrario del possibile, bensì ciò che lo perseguita come uno spettro e lo rende reale.

L'impossibile è possibile, non perché potrebbe diventare possibile, ma proprio perché è reso tangibile dal suo contrario.

Tertium datur: gli opposti non si annullano, nè trovano mediazione.

"La possibilità dell'impossibile" è una formula da decifrare. Ma come interpretarla? Se c'è un'aporia, dove si situa esattamente?

E più nel profondo, come si riesce a pensare un'aporia senza arrendersi di fronte ad essa, ma farla un punto di forza?

Se stiamo parlando di etica, essa dovrà pur declinarsi in qualche misura in un linguaggio che rispetti la logica dell'azione, che possa tradursi in essa.

Se per Heidegger si tratta di dimostrare in cosa consista la natura stessa del Desein, per Derrida è il carattere aporetico e la tendenza verso il contraddittorio, dalla cui influenza dipendendo l'essenza del reale stesso, e che pertanto, come scrive in *Apories*, vanno messi in massimo rilievo. Se la possibilità più genuina e al contempo più estrema si rivela proprio nell'impossibile, allora bisognerà dire che "una certa espropriazione dell'*Enteignis* avrà sempre abitato ciò che è proprio nell'*Eigentlichkeit*"⁷².

Quando Heidegger parla della possibilità della morte come impossibilità dell'esistenza in generale, Derrida la intende come un effettivo avvicinamento a quell'aporia che solitamente viene evitata ricorrendo al principio di non contraddizione.

"Non si tratta semplicemente della possibilità paradossale di una possibilità dell'impossibile, **si tratta della possibilità come impossibilità**"⁷³.

Di conseguenza per Derrida il nodo centrale della questione ruota attorno al senso stesso di questa espressione, intesa come essenzialmente aporetica: ci sono infatti "svariati modi di pensare la possibilità dell'impossibile come aporia"⁷⁴, anche se egli riconosce come Heidegger non avrebbe mai potuto accettare questa prospettiva di logica aporetica che il filosofo francese per primo consacra, salvandola dal diventare solo lo spettro delle rovine dell'analitica esistenziale, delle nette demarcazioni concettuali illustrate in *Sein und Zeit*.

⁷² J. Derrida, *Aporias*, Paris, Galilée, 1996, pag 134 (trad. mia)

⁷³ *Ivi*, pag. 125 (trad. mia)

⁷⁴ *Ivi*, pag. 127 (trad. mia)

Derrida intravede nel trattamento heideggeriano della morte, l'esempio di cui aveva bisogno per determinare che "tutto ciò che non è possibile, se c'è, esiste come l'impossibile: l'amore, l'amicizia, il dono, l'altro, l'ospitalità, ecc."⁷⁵.

Se ci si sofferma su quanto vi è di interessante, di cruciale nell'etica, si noterà come sono proprio i suoi limiti, le sue contraddizioni, ad essere messe in discussione nel momento in cui un supposto principio morale deve essere applicato a una data situazione o scelta. In *Force de la Loi*, scritto nel 1994 attorno al "fondamento mistico dell'autorità", Derrida elenca le tre principali aporie che si incontrano nell'affrontare simili interrogativi.

Nell'ordine esse sono l'epochè della regola, l'aporia degli indecidibili e la decisione responsabile (separata dal sapere).

La prima aporia sottolinea l'eccesso di etica presente nelle norme, nei doveri di tipo normativo. Nello specifico si tratta di un effetto proprio della legge, afferma Derrida, d'essere radicalmente priva di fondamento ultimo, essa stessa quasi senza regole; in altre parole non esiste la legge della legge, la legge per la legge.

La "enforceability" della legge, come direbbero gli inglesi, è una caratteristica da non trascurare. In questo senso secondo il nostro filosofo

"l'operazione che va a fondare, a inaugurare, a giustificare il diritto a fare la legge, consisterà in un rovesciamento, in una violenza performativa"⁷⁶.

⁷⁵ *Ibidem*, (trad. mia)

⁷⁶ J. Derrida, *Force de la loi*, Paris, Galilée, 1994, pagg. 32-33 (trad. mia)

Niente può sopravvenire a giustificare la legittimità o la percentuale di effettiva giustizia in una legge, poiché al momento della sua fondazione ciò che viene stabilito oscilla tra la legge e la non-legge, non è “né giusta, né ingiusta”: non esiste origine della fondazione performativa.

“Nessun discorso giustificante è in grado né deve affrancare il ruolo del metalinguaggio dal rapporto con la performatività del linguaggio ...”⁷⁷.

L’autogiustificazione di una decisione è quindi impossibile, e la decisione “non saprà, a priori, e per delle ragioni di struttura, risponderne in maniera assoluta”⁷⁸.

Ciò di cui facciamo esperienza, stando a Derrida, è una sorta di epoche della regola: è necessario che l’etica non prenda mai la forma di una norma, e non corrisponda alla semplice conformità a un dovere, a una legge ricevuta o stabilita.

E’ necessario considerare l’azione antecedente il linguaggio del dovere, perché è questa la dimostrazione di effettiva fedeltà al richiamo dell’etica, che ha sempre e da sempre luogo aldilà dell’obbligo.

Derrida si rifà anche alla formulazione kantiana del dovere, ovvero a quel principio secondo il quale ci deve essere il dovere di non agire secondo il dovere stesso, né tantomeno conformemente ad esso. Prima c’è l’azione e quindi l’eticità della medesima.

Un “contro-dovere”. Si ritrova qui il leitmotiv di un’etica oltre all’etica, e si comprende come l’aporia che la abita abbia inizio: la decisione morale deve avvenire senza regole, e deve eccedere necessariamente l’aspetto normativo del dovere stesso.

⁷⁷ *Ibidem*, (trad. mia)

⁷⁸ J. Derrida, *Force de la loi*, Paris, Galilée, 1994, pagg. 32-33 (trad. mia)

L'etica risulterà dunque "ribelle alla regola", estranea a qualsiasi concetto puramente normativo. La responsabilità, o meglio, l'esperienza della responsabilità non si ridurrà pertanto alla semplice applicazione di una data legge, ma aprirà, assieme all'azione che da essa deriva, una breccia sull'aporia della sua fondazione; non è un ricettacolo di regole ma facente parte dell'aporia ontologica.

Etica e responsabilità: il paradosso degli indecidibili

L'assenza di regola, l'aporia della regola.

Questi aspetti evidenziati nell'etica decostruita, e a buon diritto anche ricostruita da Derrida, conducono di fronte all'esperienza dell'indicibile: la decisione deve avvenire senza costrizioni normative e morali, senza sapere preventivamente quali saranno le conseguenze della sua applicazione.

La decisione è un'invenzione senza regole, è ogni volta "l'evento di una decisione senza regole e senza volontà all'interno di una nuova prova dell'indecidibile"⁷⁹. La decisione si produce dunque al di fuori delle normali condizioni di possibilità dell'evento, e si presenta come un rischio assoluto che si posa solo su se stesso.

"Non esiste "politica", diritto, etica senza la responsabilità di una decisione che, per essere giusta, non deve accontentarsi di applicare delle norme o delle regole esistenti, ma di affrontare il rischio assoluto, in ogni singola situazione, di rigiustificarsi da sola, ogni

⁷⁹ J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, pagg. 40-41, (trad. mia)

volta come la prima, inscrivendosi al contempo all'interno di una tradizione"⁸⁰.

Questo vuol dire indecidibilità. Qualcosa è indecidibile perché non deciso e non premedicabile in nessuna decisione, e non anticipatamente.

Una decisione presa ed avvenuta, non sopprime il potere dell'indecidibile, ossia dell'aporetico della decisione etica.

Derrida è molto chiaro su questo punto:

“L'aporia di cui tanto parlo non è, malgrado questo nome in prestito, una semplice paralisi momentanea davanti all'impasse. E' la prova dell'indecidibile al cui interno soltanto la decisione può avvenire. Ma la decisione non mette fine a qualsiasi fase aporetica: la decisione di non decidere”⁸¹.

L'impossibilità di decidere non è da considerarsi come un'obiezione alla decisione, un ostacolo temporaneo, ma la condizione di possibilità stessa di una presa di responsabilità individuale.

Ancora una volta è attorno ad una apparente contraddizione che l'azione riesce ad affermarsi, che la decostruzione derridiana trova lo spazio vitale per costruire un pensiero forte e solido, pur essendo basato proprio sulle rovine e sulle omissioni nascoste della tradizione che lo ha preceduto.

L'aporia, così come è illustrata da Derrida, diventa un luogo di assoluta libertà anziché di improduttivo blocco logico: laddove vi è una zona aperta alla scelta, **“mi trovo nell'antinomia, nella**

⁸⁰ J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, pag. 358 (trad. mia)

⁸¹ *Ivi*, pag. 389 (trad. e sottolineatura mie)

contraddizione, e in ogni istante io desidero serbare la più ampia libertà possibile per negoziare tra le due"⁸².

L'indecidibile non libera mai la decisione della sua presenza spettrale non la abbandona mai, ed è compreso in essa anche quando sia già stata presa.

E' necessario alla sua stessa esistenza.

Una certa forma di non-conoscenza sta dunque alla base della decisione etica.

"Se so ciò che devo fare, allora non prendo una decisione, applico un sapere, uso un programma. **Perché ci sia una decisione, bisogna che io non sappia come agire (...)**. Il momento della decisione, il momento etico, se volete chiamarlo così, è indipendente dal sapere.

E' quando si dice 'Non so quale sia la regola giusta ' che la questione etica viene effettivamente posta"⁸³.

Il momento della responsabilità, che non è mai scindibile dalla decisione (i due termini sono sinonimi), implica una rottura con l'ordine della conoscenza, una rottura con la razionalità quantificante;; è anche in questo senso, quando ci si affaccia all'orizzonte della indecidibilità, che Derrida parla di "follia dell'impossibile".

Un salto nell'incalcolabile sembra infatti un gesto insensato e fine a se stesso, ma si tratta di un passaggio necessario e imprescindibile, e il risultato è una decisione morale le cui conseguenze non sono in alcun modo prevedibili. L'assenza totale di prevedibilità rafforza la

⁸² J. Derrida, *Sur Parole*, Paris, Éditions de l'Aube, 1999, pag. 52 (trad. mia)

⁸³ J. Derrida, intervista rilasciata il 28 Gennaio 2004 al quotidiano *L'Humanité* (trad. mia)

decisione, come il filosofo francese afferma, “nella notte dell’inintelligibile”.

Alla stessa maniera, la distinzione tra bene e male non dipende da una conoscenza precedentemente acquisita sulla natura delle cose, ma fa a sua volta parte di quell’etica che si colloca aldilà del sapere e del calcolabile.

L’etica è quindi un’aporia della conoscenza razionale che è in grado di generare azione, libertà e futuro.

E’ la decisione responsabile e paradossale, quella che produrrà degli effetti del tutto sconosciuti, in altre parole l’alterità stessa che aderisce ed è implicata in una simile posizione.

Non si può dire “Ora prendo una decisione”. Derrida lo contesta fermamente. Si deve affermare che si sta valutando quale sia la decisione giusta.

“Si dice con facilità ‘Io decido’, o allo stesso modo, ‘Mi prendo la responsabilità’, oppure ‘Sono responsabile’.

Alla luce di quanto detto, queste affermazioni mi sembravano inammissibili. Dire ‘Io decido’, dire ‘Voi sapete che io sto decidendo, io so che sto decidendo’, vuol dire che sono capace e padrone della mia decisione, e che possiedo un criterio che mi permette di dire che ‘sono io a prendere la decisione’”⁸⁴.

E’ chiaro a questo punto che l’etica decostruita si libera, e non ha più bisogno di un orizzonte soggettivista o trascendentale entro il quale la decisione responsabile possa essere maturata ed effettuata; non esiste più quell’orizzonte tradizionale nel quale la scelta del soggetto

⁸⁴ J. Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible?*, (con Gad Soussana e Alexis Nouss), Paris, L’Harmattan, 2001, pag. 102 (trad. mia).

doveva generarsi ed essere applicata in quanto manifestazione di un individuo libero.

Si nota qui l'influenza di Levinas, che ha sempre posto la libertà dopo la responsabilità; Derrida cerca di mettere in risalto, plasmandola, questa suggestione dell'alterità della decisione stessa, proprio perché una decisione che sia effettivamente degna di questo nome deve sottolineare uno iato nel soggetto. Il filosofo della decostruzione parla a tale proposito di una decisione dell'altro in me.

“Una decisione dovrà rompere - è questo che vuole la parola decisione - e di conseguenza dovrà interrompere la trama del possibile. Ogni volta che dico “mia decisione” oppure “io decido”, si può essere certi che ci si inganna (...) La decisione dovrà sempre essere la decisione dell'altro. Ma la decisione è in effetti la decisione dell'altro (...) **La mia decisione non potrà mai essere la mia, in quanto è sempre la decisione dell'altro in me e io sono, in una certa misura, passivo nei confronti della decisione**”⁸⁵.

La decisione è per qualcosa che non c'è. Deve dunque aprire l'orizzonte di un'alterità responsabile che ha in sé, all'azione che genera il gesto che in essa si trova.

Libertà: un'azione im-possibile.

L'etica derridiana si configura perciò come l'etica dell'alterità, dell'accoglienza dell'altro; un'etica della responsabilità e non solo.

⁸⁵ *Ivi*, pag. 102

Si tratta innanzitutto di pensiero dell'evento. La responsabilità s'infrange contro il dominio della soggettività e del suo potere, eccedendo l'orizzonte d'anticipazione che le condizioni di possibilità ostentano.

La responsabilità designa l'apertura verso l'incalcolabile e una nuova idea di alterità, infinita (in quanto irriducibile ad unità o presenza), eccedendo la dimensione della calcolabilità del soggetto, al quale si presenta di primo acchito come inattuabile.

Ma l'impossibile, che cos'è?

Derrida lo scrive come im-possibile, in quanto non afferma che ciò che è impossibile non possa semplicemente essere, bensì che esso arriva a noi al di fuori delle condizioni di possibilità entro le quali il soggetto egologicamente inteso è da sempre stato abituato ad agire, al di là degli della trascendentalità e degli orizzonti di anticipazione che è in grado di prevedere e progettare.

La capacità di calcolo arriva sino a un certo punto, ma aldilà di questo l'impossibile, l'aporia apparente, esiste e ha una propria dimensione.

Non si tratta del non-avvenuto né tantomeno del niente non-esistente. Derrida parla a tale proposito del "valore di un impossibile imprevedibile", che associa alla singolarità incalcolabile ed eccezionale, manifestantesi nell'azione a carattere etico.

Egli opera la distinzione tra "impossibile" e "im-possibile" al fine di indicare l'eccesso del secondo termine in relazione al soggetto e alle sue capacità di previsione, e per rendere possibile che l'evento, effetto dell'azione di un'individualità singolare, abbia luogo.

L'evento non può mai integrarsi all'interno di un orizzonte di razionalità, che riesca a intravederlo prima che accada. L'evento non giunge mai in maniera per così dire "orizzontale"; esso piomba su di

noi verticalmente, come una sorpresa che inaspettata terrorizza ed affascina insieme.

“L’evento non può che apparire come impossibile”⁸⁶.

“L’evento è ciò che sopraggiunge, ed arrivando mi viene a sorprendere, a sorprendere e a sospendere la comprensione: l’evento, ciò che da principio non capisco. (...) Esso consiste ... nella mia incomprendimento”⁸⁷.

In una delle sue ultime apparizioni televisive, nel 2004, Derrida così rispose a una domanda del giornalista che gli chiedeva che cosa fosse la decostruzione: **“è ciò che arriva, cioè l’impossibile”**.

Evidentemente una volta giunto, fattosi evento, non è più l’impossibile. Una forzatura c’è, e di certo non è sfuggita all’autore, che in alcuni passaggi dei suoi scritti lo fa intuire.

Egli riconosce da subito la portata etica di questa sua intuizione, di questo voler situare e marcare l’aporia anche nell’agire (etica). Ed insiste ancora su questo argomento nell’intervista a *L’Humanité*:

“ (...) ciò che voi affermate riguardo a un’attenzione privilegiata nei confronti dell’evento, è giusto. Essa si è fatta di volta in volta più pressante. L’evento come ciò che arriva, imprevedibilmente, singolarmente. Non solo “ciò” che arriva, ma colui che arriva, “l’arrivante”. La domanda: ‘Cosa fare con ciò che arriva?’ invoca un pensiero dell’ospitalità, del dono, del perdono, del segreto, della testimonianza. La messa in gioco politica di queste riflessioni è stata sottolineata. (...) Poiché un evento che si possa prevedere è già

⁸⁶ . Derrida, *Dire l’événement, est-ce possible?*, (con Gad Soussana e Alexis Nouss), Paris, L’Harmattan, 2001, pag. 97 (trad. mia)

⁸⁷ *Ivi*, pag. 97 (trad. mia)

arrivato, esso smette di essere un evento. Quello che mi interessa è la sua singolarità. Essa avviene una volta, ogni volta una sola volta. L'evento è sempre unico dunque, e imprevedibile, ossia privo di orizzonte".

Come affermato in un'intervista nel 2001, l'evento così inteso è l'impossibile che ti piomba addosso proprio come l'abbattimento delle Torri gemelle. Esso crea stupore, panico e conflittualità.

Derrida si oppone alla stabilizzazione di un potere personale come neutralizzazione dell'aporetico che si cela nella venuta dell'evento, e ne costituisce la più intima natura. Ai meccanismi tradizionalmente attribuiti alla soggettività, egli oppone "in primo luogo tutto ciò che ho collocato (...) sotto il termine im-possibile, ciò che deve restare (in modo non negativo) estraneo all'ordine dei miei possibili"⁸⁸.

In maniera paradossale, e pertanto aporetica e contraddittoria, l'impossibile diventa la condizione di possibilità dell'evento; l'arrivo di ciò che non si può attendere, che causa un atto di accoglienza e ripulsione, di distacco e responsabilità: è ciò che derridianamente passa col nome di etica.

"Il y a de l'impossible", lui insiste, a sottolineare l'alterità radicale dell'evento che dobbiamo saper gestire. Senza l'evento (l'avvento dell'altro) non c'è azione perché viene meno il soggetto agente.

Un abisso separa la possibilità dall'impossibile, ma c'è un legame che unisce queste due dimensioni.

Quando parla di ospitalità, Derrida parla dell'etica stessa, non di una sua particolare declinazione; distingue cioè un'ospitalità condizionata perché regolata dalle condizioni preesistenti di un potere accogliente che non ha nulla a che vedere con quella vera se

⁸⁸ J. Derrida, *Le "Concept" du 11 Septembre*, Paris, Galilée, 2003, pag. 194 (trad. mia)

non per il nome, e l'ospitalità effettiva, che si contraddistingue per la sua incondizionabilità.

L'ospitalità, per essere veramente tale, non deve imporre delle condizioni, non deve scegliere ciò che accetta o meno.

Allo stesso modo la tolleranza, che è definita come l'ospitalità "ma fino a un certo punto", non possiede l'essenza che dovrebbe essere propria al gesto etico ma si trasforma, in ultima istanza, nel suo contrario.

Si impone la necessità di radicalizzare tutti gli aspetti dell'etica, nella fattispecie tutto ciò che attiene ad un'autentica accoglienza dell'altro, ossia di quell'arrivante la cui identità ci è necessariamente sconosciuta.

In effetti la sua origine risiede proprio nell'alterità: è l'arrivo dell'altro a generare il bisogno di accoglienza e di responsabilizzazione nei confronti dello sconosciuto che trascende i nostri calcoli e parametri di previsione.

L'altro arriva senza preavviso: "Ciò che arriva, arriva, ed è il solo evento che sia degno di questo nome"⁸⁹. Arriva è appare; non può sfuggire a nessuno un risvolto antologico latente.

Cosa propone dunque Derrida in contrasto all'ospitalità condizionata, dunque al falso comportamento morale, o moralizzante?

Suggerisce in definitiva di mettere da parte l'esercizio coercitivo del potere ed ugualmente della tolleranza, per una totale apertura al mistero infinito ed assoluto, verso ciò che senza essere stato invitato ti piomba addosso, verso ciò che non è possibile preconoscere.

⁸⁹ *Ivi*, pag. 188 (trad. mia)

“L’ospitalità pura ed incondizionata, l’ospitalità stessa si apre, è in anticipo aperta a chiunque non sia né atteso né invitato, a chiunque arrivi come visitatore o straniero, giungendo in maniera non identificabile ed estemporanea, totalmente altro”⁹⁰.

L’assoluto è qui sinonimo di “totalmente altro”, non di “totalmente definitivo” o concluso, e la responsabilità è la risposta a tale avvento, che essendo radicale, è resa a sua volta assolutamente aperta.

Un atteggiamento che deve essere innanzitutto un’azione di disarmo, una vulnerabilità totale di fronte all’alterità, un lasciarsi esposti a ciò che non si lascia possedere, che arriva necessitato e ci si presenta davanti senza la nostra autorizzazione, il nostro assenso, senza avere bisogno di alcun appoggio.

L’etica è l’iscrizione massima della presenza immanente in senso decostruzionista, e sottolinea la sua innata essenza aporetica e contraddittoria: l’azione nasce e si sviluppa a partire da un’alterità che possiede i caratteri tipici della trascendenza.

L’alterità quindi ha luogo nell’immanenza, ne rappresenta la destinazione e realizzazione; non rappresenta un aldilà noumenico, ma ne possiede tuttavia un’aura mistica e teleologica.

Non si presenta come inaccessibile, non si rapporta ad esso attraverso una relazione di continuo reinvio: l’evento (dell’altro) si annuncia, mi precede nella ricerca e nell’assenso, e appare qui e adesso come totalmente nuovo e concreto.

“Il y a de l’impossible”, qui ed ora, questo fenomeno che irrompe e non attende di trovare un orizzonte in cui situarsi perché non ne ha bisogno.

⁹⁰ *Ibidem*, (trad. mia)

Non è un'idea in senso kantiano, anzi non è affatto un'idea. Essa individua qualcosa di molto più reale:

“Senza dubbio c'è qualcosa di più reale. Come l'Altro. Come la differenza irriducibile non riappropriabile dell'altro”⁹¹.

L'impossibile (ossia l'evento, ossia l'etica), è la condizione di possibilità stessa del qui ed ora, e pertanto della realtà; un segno che individua ogni volta un'alterità inappropriabile, che suscita una responsabilità nella forma di un'accoglienza non soggettiva, in quanto inattesa e non mirata al possesso, senza riserve, calcoli e condizioni.

L'etica dell'impossibile, nella sua struttura aporetica, è dunque l'avvento dell'altro e la necessità dell'ospitalità, la necessità di una risposta (etica, immanente, concreta) che vada a costituire la struttura stessa dell'evento e dell'azione.

Il nome di quest'etica è dunque l'im-possibile, l'esperienza dei limiti (soggettivi) nei confronti di un'alterità che trascende ma non confina alla solitudine epistemologica o pragmatica.

In questo senso l'aporia diventa la possibilità stessa di un cammino, di una breccia nella realtà da venire, creata da soggetti responsabile e perciò agenti.

Senza dimenticare l'aspetto essenziale di tutta la questione, cioè l'impossibilità di delineare in maniera netta il proprio agire nei confronti di una morale che non ha più ragione di esistere. Rimane l'aporia a decretarne in ultima istanza l'autenticità.

⁹¹ *Ivi*, pag. 149, (trad. mia)

La critica all'Assoluto levinassiano.

Nel considerare la trattazione del paradosso che abita l'alterità in senso derridiano, non è possibile prescindere dal confronto con un altro pensatore francese che ha influenzato in maniera radicale le idee del filosofo della decostruzione per quanto riguarda il rapporto alla trascendenza, ossia Emmanuel Levinas.

Il primo scritto che Derrida gli dedica esplicitamente, *Violenza e Metafisica* (1964-1967), mette in evidenza che l'elaborazione dell'etica di Levinas, basata sull'idea che l'alterità sia in ultima istanza una relazione con un'entità assolutamente trascendente e irraggiungibile, si fonda sulla convinzione che non esista in sostanza alcuna "differenza interiore", nessuna alterità o negatività all'interno dell'ego.

Per evitare la "colonizzazione" hegeliana dell'altro come una negazione momentanea nella storia dell'autocoscienza, Levinas tenta di collocare l'alterità al di là della negatività e della storia.

"Quando un uomo avvicina realmente l'Altro viene estirpato dalla storia"⁹²; la relazione con l'altro come "totalmente altro" si basa non su una totalizzazione della storia, bensì sull'idea di infinito".

Per Derrida, il gesto levinassiano di sfuggire alla dialettica hegeliana attraverso l'idea di un'alterità (o differenza) assoluta, non fa che riportarlo al cuore stesso dell'hegelianesimo.

"La pura differenza non è assolutamente diversa (dalla non-differenza). (...) Hegel ha pensato la differenza assoluta, e dimostrato che può essere pura solo essendo impura"⁹³.

⁹² E. Levinas, *Totalità et Infini* citato in *Violence et métaphysique* di J. Derrida, pag. 93 (trad. mia).

Derrida finisce col sottolineare in maniera ancora più netta questa posizione in un altro passaggio de *L'écriture et la différance*:

“Nel tentativo di reintrodurre la purezza nel concetto di differenza, la si fa ritornare alla non-differenza, alla presenza piena (*on le reconduit à la non-différence et à la présence pleine*). Il movimento è carico di conseguenze per qualsiasi tentativo di opporsi ad un indicativo anti-hegelianismo. Si riesce a sfuggirgli, in apparenza, solo concependo la differenza all'esterno della determinazione dell'Essere come presenza, al di fuori delle alternative della presenza e dell'assenza e di tutto ciò che governano, e solo concependo la differenza come impurità originaria, ossia come *différance* nella economia finita del senso”⁹⁴.

In *Violence et métaphysique*, egli afferma senza mezzi termini che alla colonizzazione dell'Altro operata da Hegel debba essere opposta resistenza “*dans l'histoire*”.

“Ci si domanda se la storia stessa non debba iniziare con la relazione all'Altro che Levinas colloca al di là della storia”⁹⁵, intendendola dunque come il principio dell'allontanamento dalla totalità. All'interno del movimento storico, l'alterità irriducibile non viene descritta né come “la totalità finita, né come infinità positiva”⁹⁶.

Per Derrida, la finitezza originaria – l'indefinito dentro al finito, l'in-finito – la differenza irriducibile, offrono un approccio molto più

⁹³ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, pag. 320 (trad. mia)

⁹⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 2011, pag. 366 (trad. mia)

⁹⁵ *Ivi*, pag. 173 (trad. mia)

⁹⁶ *Ivi*, pag. 114 (trad. mia)

efficace per avvicinarsi all'alterità e rispettarla nella sua essenza paradossalmente paritaria.

“Viviamo nella differenza e della differenza (Nous vivons dans et de la différence)”⁹⁷.

E ancora:

“Se si pensa, come Levinas, che l'Infinito positivo tollera o perfino esige l'alterità infinita, allora è necessario rinunciare ad ogni linguaggio e in primo luogo alla parola *infinito* e alla parola *altro* ... Dal momento che si vuole pensare L'Infinito come pienezza positiva (polo della trascendenza non-negativa in Levinas), l'Altro diventa impensabile, impossibile, indicibile. Forse è proprio verso questo impensabile-impossibile-indicibile che ci invita Levinas al di là dell'Essere e del Logos (della tradizione).⁹⁸

Per trattare l'Altro come altro, non è opportuno associare ad esso un preciso status, una definizione al di fuori della storicità e nella singolarità concreta nella quale interviene, sebbene anche l'ego e la coscienza non siano più da intendersi come sistemi autoconclusivi.

“L'Identico non è la totalità chiusa in se stessa”⁹⁹; l'identità deve essere percepita e descritta come ciò che non è uguale, e che non include l'altro dentro di sé.

Ne consegue che sotto quest'aspetto, l'etica di Levinas si differenzia nettamente da quella derridiana, specialmente se si tiene conto che

⁹⁷ *Ivi*, pag. 153 (trad. mia)

⁹⁸ J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, ne *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Milano, 2007, pagg. 144-145.

⁹⁹ *Ivi*, pag. 126 (trad. mia)

per il primo l'alterità e la soggettività si fondano sull'idea trascendentale di infinito.

Il contrario è per Derrida, che continua con coerenza a mantenere vivo il paradosso all'interno della propria ontologia: se ha senso cercare di trovare un fondamento ultimo dell'alterità, questo si situerebbe senza dubbio in una "originaria finitezza"¹⁰⁰.

"L'altro non può essere quello che è, infinitamente altro, se non nella finitezza e nella mortalità (la mia e la sua)".¹⁰¹

E' nella finitezza dell'azione come dell'individualità che la responsabilità, l'amore, e qualsiasi altra azione che nasca quale risposta all'altro, può trovare una dimensione propria.

In *Force de la loi*, infatti egli scrive:

"Che cosa c'è in fin dei conti da amare? Non si può amare un monumento, un'opera di architettura, un'istituzione come tale tranne che in un'esperienza precaria della sua fragilità: non è qui da sempre, non ci sarà per sempre, è finita. E per la stessa ragione amo (il finito) perché mortale, dalla sua nascita alla sua morte, attraverso il fantasma e la sagoma delle rovine sue, e di me stesso (...). Come possiamo provare ad amare se non in questa finitezza? Da che altro luogo il diritto d'amare, l'amore per il giusto, dovrebbe arrivare?"¹⁰².

¹⁰⁰ In relazione a questi argomenti, consultare anche M. Ruggenini, *Il Discorso dell'Altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano, 1996. In particolare il capitolo VI, "Esistenza e alterità. La responsabilità dell'io".

¹⁰¹ *Ivi*, pag. 143.

¹⁰² J. Derrida, *Force de la loi*, Paris, Galilée, 1994, pag. 108 (trad. mia)

Dunque se da un lato per Levinas l'amore (l'etica) è possibile solo grazie ed attraverso l'idea dell'Infinito, per Derrida la contrapposizione tra una trascendenza assoluta e una materialità ad essa sottoposta al punto da dover dipendere nei suoi slanci più autentici, è un'opposizione improduttiva, e in ultima istanza ancora profondamente legata alla tradizione della metafisica classica.

Nel proporre una soluzione apparentemente contraddittoria (l'assolutamente altro trova ragione d'essere solo nella finitezza, la quale a sua volta si realizza pienamente unicamente all'interno della propria fragilità finita), Derrida riesce a superare la costante necessità levinassiana di distinguere l'altro dall'identico, l'infinito dalla totalità, la soggettività dall'essere, il disinteresse dall'interesse, e la dicotomia viene trasformata infine in un'aporia produttiva.

La decostruzione punta dritto a ciò che non conosce distinzione, e si rifiuta di costringere il pensiero a ragionare per opposizioni, senza che il loro senso venga prima posto in discussione. Nella fattispecie Derrida si interessa a soluzioni che non possono essere imbrigliate in uno schema concettuale che pretenda di risolverle in maniera definitiva, obbligando a procedere per distinzioni dogmatiche il cui senso non viene mai posto in questione.

La contraddizione e l'aporia non proiettano l'alterità in un infinito la cui inconoscibilità è fredda e categorica, quasi a pesare sulla fragilità mortale dell'esistenze a cui si manifesta, ma ne fonda la condizione di possibilità proprio sul suo opposto, ossia la finitezza.

Per Levinas, l'idea stessa di infinito colloca la soggettività, e dunque l'azione umana distintamente aldilà o al di fuori dell'Essere stesso.

Derrida ne loda l'operato nel momento in cui egli condanna l'idolatria dell'ontologia da parte del pensiero occidentale; nella fattispecie, riferendosi ad Heidegger, Levinas scrive:

“Affermare la priorità dell'essere in rapporto all'essente, vuol dire pronunciarsi già sull'essenza della filosofia, subordinare la relazione con *qualcuno* che è un essente (la relazione etica), ad una relazione con l'essere dell'essente, che, impersonale, permette la presa, la dominazione dell'essente (ad una relazione di sapere), subordina la giustizia alla libertà”.¹⁰³

D'altro canto si distacca nettamente dal suo voler operare una distinzione così decisa e inappellabile tra l'alterità e l'uomo, così come tra l'etica e la religione, che in fondo, una volta decostruite, si ritrovano a coincidere.

“In che modo pensare l'Altro, se questo si parla solo come esteriorità e attraverso l'esteriorità, cioè la non-alterità?”¹⁰⁴.

La religione è l'etica, e l'etica è azione. Azione di responsabilità e accoglienza rispetto a un'alterità tanto assoluta quanto profondamente ancorata alla finitezza nella quale fa breccia.

Quando Derrida parla di “messianicità senza messianesimo”, tende a spiegare come mai l'etica sia suscitata non dall'attesa profetica dell'avvento dell'altro, bensì da un orizzonte di alterità totalmente ignoto, senza prefigurazione alcuna, tantomeno di natura messianica.

¹⁰³ E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, in *Revue de Métaphysique* ed *de Morale*, 1951.

¹⁰⁴ J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, ne *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Milano, 2007, pag. 147.

La componente “mistica”, fiduciaria, dell’etica religiosa, quella fede in un arché che funga da fondamento della conoscenza, viene trasformato in una “performatività”, ossia in uno sguardo vigile all’aspetto materiale e pratico, quasi automatico e spontaneo, di gesto individuale.

L’indecibilità come decisione.

Come legare l’idea dell’Altro con la teoria dell’Azione che l’etica decostruita da Derrida presuppone?

L’evento suscita una risposta etica, responsabile, ma il filosofo francese non sembra fornire indicazioni riguardo alla forma in cui tale risposta dovrebbe strutturarsi; ed anche questo è un problema prettamente etico.

Esiste dunque in Derrida una teoria dell’etica oltre all’accettazione dell’alterità all’interno della finitezza? In che modo vivere questo paradosso declinandolo nella concretezza dell’esistenza?

Per capire quale sia il senso della “responsabilità” derridiana, è necessario fare di nuovo ricorso al concetto di indecidibilità/decisione come è intesa nell’ambito della decostruzione, e in che modo tale scelta si leghi all’idea dell’alterità.

Il pragmatismo americano non riesce a spiegarsi come mai un’ingiunzione etica come quella dell’apertura assoluta all’altro possa essere qualcosa di diverso da un principio universale, un principio che governa ogni decisione, non rendendola più libera come Derrida fa intendere che lo sia.

La sua risposta a una simile obiezione è ovviamente già nei suoi testi, e si tratta di una risposta che presenta una chiara eco levinassiana:

“Se la responsabilità non fosse infinita, se ogni volta che mi trovo a dover prendere una decisione etica o politica che ha a che fare con l’altro, non fosse infinito, allora non sarei in grado di essere coinvolto in un debito infinito con ogni singolarità finita (...) Esistono solo problemi politici e morali, tutto il resto consegue da questo, dal momento che la responsabilità non è delimitabile. Di conseguenza, qualsiasi scelta io faccia, non posso dire in tutta coscienza di aver operato una scelta corretta o di essermi assunto le mie responsabilità”¹⁰⁵.

Levinas infatti si dimostra sempre molto attento alla possibilità di sentirsi accusato di non postulare affatto l’esistenza di problemi morali o politici. Da qui la ragione che lo spinge a non entrare mai in maniera troppo approfondita nella questione politica.

Derrida, al contrario, non intende fermarsi alla facciata prettamente “filosofica” della sua ricerca: la decostruzione è un pensiero dell’azione, della finitezza e dell’effimero; un’azione che pensa e dunque che non può non trovare nell’interrogativo politico-etico un terreno fertile nel quale operare.

“Bisogna affermare che nella relazione con l’Altro, che è ovviamente quello nel cui nome la decisione viene presa, rimane inappropriabile per il processo dell’identificazione”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ C. Mouffe, *Deconstruction and Pragmatism*, London, Routledge, 1996, pag. 85 (trad. mia)

Come dire che l'Altro è l'origine della mia responsabilità, senza che possa essere "determinabile" in termini di identità.

Tuttavia l'espressione "nel nome di cui la decisione viene presa" getta un'ulteriore luce sulla questione e la ingigantisce.

E' un problema che si palesa in maniera netta nelle affermazioni derridiane sull'ospitalità: il nome di chi arriva non dovrebbe nemmeno essere chiesto. Questo aspetto lo avvicina molto a Levinas; l'entità che mi mette in discussione è l'Altro, in tutta la sua astrattezza, l'Altro senza identità. Ma come non è possibile avvicinarsi all'alterità a mani vuote, così non è altrettanto possibile prenderla in considerazione senza la minima ammissione della sua essenza di mistero.

L'evento e l'*arrivant*.

Per cercare di comprendere meglio cosa sia da intendersi con "l'*arrivant*", ossia l'Altro, e la sua natura quasi paradossale e aporetica, di cui si sente l'eco in scritti quali *Aporias* e *Spettri di Marx*, è necessario approfondire ancora la questione etica, in particolar modo per quanto riguarda la responsabilità e il "messianico".

Affermare che l'Altro (la *khôra*) giunge a noi, ci fa pensare che esista un non-luogo originario dove l'esperienza etica ha inizio, sebbene ciò che lì possiamo ricevere non sia un'essenza, bensì le condizioni che permettono di praticare opzioni verso la responsabilità, l'ospitalità, la scelta "morale", e successivamente interrogarci attorno alla loro legittimità.

Il neologismo "arrivant" deve riuscire a cogliere la non anticipabilità radicale dell'evento, offrendo un sostegno linguistico al quale

ancorare la costante vigilanza e responsabilità che esso merita e deve ricevere, al fine di preservare la possibilità della giustizia o la sua totale impossibilità, così come Derrida la descrive nel saggio *Du Droit à la justice*, presente nel volume *Force de la loi*. In questa sede, il filosofo francese afferma che l'azione etica avviene nella breccia (*intervalle*) che separa l'indecostruibilità della giustizia dalla decostruzione della legge, ed è possibile come esperienza dell'impossibile.

Ciò che egli indica come esperienza dell'aporia, che si contraddistingue per la sua impossibilità radicale, viene descritto giustificabile a posteriori:

“L'esperienza è una trasversale, qualcosa che appunto attraversa e viaggia verso una destinazione per la quale trova il passaggio adeguato. Che l'esperienza trovi la propria via, il proprio passaggio, è effettivamente possibile. In tale senso è impossibile avere un'esperienza piena dell'aporia, ossia di qualcosa che non presenti tale passaggio”¹⁰⁷.

Nessun atto etico, pertanto si dà senza l'esperienza dell'impossibile e l'insuperabile aporia; ed assieme ad esse ecco comparire *l'arrivant*, nel quale la strategia decostruttrice derridiana trova nuovamente un sostegno linguistico per dimostrarsi nella sua paradossalità creatrice (così come era accaduto con il termine *différance*).

Riuscire a trovare uno sfogo linguistico-figurativo per l'apertura così radicale della chiamata (inevitabile) dell'altro, che non deve implicare alcun orizzonte programmabile di aspettative, poiché

¹⁰⁷ J. Derrida, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London, Routledge, 1992, pag. 16 (trad. mia)

“l’arrivo dell’Altro, l’assoluta e inaspettata singolarità dell’*arrivant* come giustizia”,¹⁰⁸ non può in alcun modo venire anticipato dalla sua accettazione o meno da parte dell’individuo.

“Il nuovo *arrivant*. Questa parola indica davvero la neutralità di ciò che arriva, ma anche la singolarità, la sua singolarità, il lui o lei che giunge là dove non era atteso, dove c’era sì qualcuno ad aspettare ma senza sapere chi o cosa stava aspettando, non questo lui o questa lei, (...). Questa è l’ospitalità nei confronti dell’evento”¹⁰⁹.

Laddove la riflessione sull’etica incontra il pensiero dell’alterità, il momento dell’*arrivant* (l’*arrivant* come sinonimo di evento) diventa anche il momento del messianico, un messianesimo privo di messia identificabile; intuizione alla quale Derrida si è dedicato nella maggior parte dei suoi scritti negli anni ’90.

Egli è molto sensibile e attento alle problematiche che la sua posizione filosofica implica, specialmente quando si tratta di rendere concettualmente, cioè linguisticamente l’ineffabilità del concetto di Alterità e la contraddizione che egli vorrebbe far vivere in esso.

La figura dell’assoluta impossibilità di prevedere e reagire con premeditazione nei confronti di un’alterità ignota, ma concretamente disturbatrice all’interno dell’esistenza individuale, fa ricadere anche il pensiero decostruzionista in una sorta di “messianismo” quasi trascendentale, che si fa pure rinnovato e

¹⁰⁸ J. Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, Routledge, London, pag. 28, 1994 (trad. mia). Originariamente *Spectres de Marx, l’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993.

¹⁰⁹ J. Derrida, *Aporias*, Stanford, Stanford University Press, 1993, pag. 33 (trad. mia).

ostinato interesse per un materialismo della vita senza sostanza, un materialismo della Khôra.

Un gesto di questo tipo mira a ribaltare le fondamenta della metafisica tradizionale e dei valori su cui essa si basa; il tutto senza apportare una negatività di fondo al sistema filosofico. Non vi è nichilismo e pessimismo in quest'azione: si tratta di negatività in senso affermativo, ossia senza negatività, come egli afferma anche in *How to Avoid Speaking: Denials*: il religioso senza religione, il messianico senza messianismo, e allo stesso tempo anche una nuova fondazione nella fondazione, una collocazione che per quanto approssimativa a parole struttura una topografia precisa del suo pensiero.

Seguendo l'eco di un suo noto commentatore, John D. Caputo, la decostruzione è un "messianismo desertificato"¹¹⁰.

Ma allora cos'è il religioso senza religione, l'etico senza norma?

Si tratta non solo di una questione di scelta e di esclusione, si tratta di un paradosso più che di un'aporia, di un'invenzione linguistica che cerca di spingere all'estremo un'iscrizione a tutti gli effetti dai contorni ben delineati, seppure dai contenuti quasi ineffabili.

In *Foi et Savoir*, Derrida menziona tre luoghi aporetici che configurano quell'**assenza di orizzonte** e la necessità di assorbire l'inquietante senso di caduta nell'abisso che abita tale luogo innominabile ma così concreto nella sua declinazione di volta in volta tangibile.

Assistiamo allo smembramento e alla cancellazione di tutte le figure profetiche che in passato erano servite a preparare la venuta dell'*avenir*, sempre intempestiva e pertanto diversa dal semplice

¹¹⁰ J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press, 1997, pag. 173 (trad. mia)

concetto di futuro iscritto in una continuità temporale tra presente e passato : una riflessione senza riflessività auto-affettiva.

Il messianico è l'energia che aleggia e rende effettivo il desiderio di pensare l'eticità, agire in conformità a un'idea della "giustizia" in senso lato, creare una cultura in cui la singolarità riceva il giusto peso e sia centrale ma in cui " ... la possibilità astratta della traduzione impossibile non possa essere mai annunciata"¹¹¹.

Un deserto aperto all'inaspettato, ma allo stesso modo rigorosamente severo nella propria apparente desolazione; la conseguenza a cui ci si trova di fronte in una simile riflessione è quella, una volta oltrepassate le dicotomie della tradizione metafisica, di credere in un evento performativo inaugurale (la *khôra*) che assume a momenti i tratti di un trascendente vero e proprio.

Che ne è della libertà individuale di fronte all'imprevedibilità dell'evento, che ne è dell'azione singolare ed estemporanea se l'avvento dell'alterità piomba sulle esistenze umane con una forza tale da lasciare senza parole, e presumibilmente senza risposte adeguate a contraccambiare il colpo subito?

"In qualsiasi istante questo fondamento si scopre stagnante, in qualsiasi momento si privi del terreno sul quale si basa, nell'istante stesso in cui, perdendosi nel deserto, perde anche la traccia di se stessa e il ricordo di un segreto, la "religione" può iniziare e continuare a iniziare di nuovo"¹¹².

¹¹¹ J. Derrida, *Foi et savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, in *La Religion* (di J. Derrida e G. Vattimo), Paris, Seuil, 1996 (pagg. 9-86), qui pag. 28 (trad. mia).

¹¹² *Ivi*, pag. 19 (trad. mia)

Sempre a tale proposito in *Foi et Savoir*, Derrida torna a sottolineare il motivo della contraddizione nel tentativo di tradurre il termine latino “religio” e mostrare come esso sia già abitato da un motivo antinomico a livello etimologico: da un lato fa riferimento al verbo “relegere” (raccogliere), e dall’altro a “religare” (sciogliere).

Esiste dunque già all’origine del termine “religio” (da cui poi si snoda l’intero suo discorso sull’etica e l’alterità), una resistenza alla disgiunzione, una contraddizione essenziale che non risolvibile con una semplice scelta arbitraria tra uno dei due significati.

Nel ripensare la radicalità dell’alterità, egli fa appello a qualcosa di ancora più arcaico della rivelazione stessa di una qualsiasi religione, a un luogo aporetico ...

“ ... un terzo luogo che sa più di *archi-originario*, il luogo più arcaico e inarchiviabile possibile ... un certo deserto, (non il deserto della rivelazione ma un deserto nel deserto stesso) ... che rende possibile, apre, scava e infinitizza l’Altro. (...) Ciò che orienta in questo deserto, senza sentieri e senza un interno, sarebbe la possibilità di una religio e di un “relegere” ... ma prima del vincolo, quella del “religare”¹¹³.

L’alterità, dunque, è il vincolo che lega gli uomini come tali, oppure l’uomo e la divinità **prima** che qualsiasi gerarchia sia stabilita e regoli tale relazione, prima che la norma stabilisca in che modo essa vada gestita?

Continua Derrida:

¹¹³ *Ivi*, pag 16 (trad. mia)

“Anche se viene chiamato nesso sociale, legame all’altro in generale, questa unione “fiduciaria” precederebbe ... tutta la religione positiva, qualsiasi orizzonte onto-antropo-teleologico”¹¹⁴.

Una descrizione che presenta i caratteri tipici di una desertificazione, di uno scenario apparentemente desolante in cui poco resta in gioco, e sicuramente in una forma elementare, quasi non significativa.

Cosa rimane escluso da esso?

Una simile astrazione deve poter aprire la strada a tutto ciò da cui ha attinto.

“Ecco da dove proviene l’ambiguità o la duplicità dell’offerta o del ritiro dell’elemento religioso, della sua astrazione o della sua sottrazione. Questo ritiro, deserto, lascia spazio alla ripetizione di ciò che ha ceduto, precisamente di ciò nel nome del quale si vorrebbe protestare contro di esso, contro tutto quello che ricorda solamente il vuoto e l’indeterminatezza della mera astrazione”¹¹⁵.

Il religioso senza religione, l’etico senza etica, l’altro come impossibile.

Alla base dell’intera ontologia derridiana, ecco una *déliason*, come egli stesso la descrive, una disgiunzione antinomica originaria e non risolvibile. Essa si situa necessariamente prima di qualsiasi forma di socialità o comunità (il “nesso sociale” sopracitato), e rafforza l’idea di un’azione individuale, non collettiva, quale agente principale per la creazione di uno spazio esistenziale comune, libero, ma le cui regole non sono iscritte, in cui l’altro non è concreto se non nel gesto

¹¹⁴ *Ivi*, pagg. 16-17 (trad. mia)

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 22(trad. mia)

soggettivo che gli risponde, e mai in una dimensione di pura astrazione, sebbene sia solo in essa che il pensiero di una simile relazione resta immaginabile.

Un'altra citazione risulta utile al fine di completare questa trattazione sulla natura antinomica dell'etico:

“ ... la tolleranza sarebbe in accordo con l'esperienza del “deserto nel deserto”, rispetterebbe la distanza dell'infinita alterità come singolarità. E tale rispetto sarebbe ancora la *religio* ... quale reticenza, distanza, dissociazione, disgiunzione ... la soglia di qualsiasi legame sociale o comunitario”¹¹⁶.

La metafora del deserto colloca lo scarto “improbabile” che separa l'origine determinata della religione dalla possibilità stessa di una qualsiasi origine o di un qualsiasi evento.

Significativamente “*écart*” (scarto), è un palindromo di “*trace*” (traccia), quasi ad indicare che il gioco del paradosso è sempre all'opera anche laddove non è chiaramente visibile o esemplificabile: entrambi questi termini rappresentano la frattura archi-originaria e gli effetti che essa porta con sé, dei quali l'azione (il linguaggio stesso ne è una forma) deve rispondere, “religiosamente”, senza per questo aspettarsi alcun ritorno.

Ma un ritorno ci deve essere, contraddittorio, non si dà gesto senza conseguenza.

La risposta è la possibilità, per il pensiero contemporaneo decostruito, di passare da un ordine apparente ma improduttivo, a una reinvenzione del linguaggio filosofico, in cui niente, nemmeno

¹¹⁶ *Ibidem*, (trad. mia)

l'opzione più paradossale o aporetica, viene abbandonata a se stessa, ma reinvestita.

Il monolinguisimo dell'altro: la lingua dell'individualità.

La reinvenzione del linguaggio atto ad esprimere in senso produttivo la tensione necessariamente irrisolta delle antinomie tra cui è tesa l'origine aporetica del pensiero derridiano, è un passo essenziale nell'operazione de-costruente.

La convinzione dell'esistenza di un'alterità insuperabile nel mio stesso linguaggio, così come nel linguaggio dell'altro, è atta tuttavia a sottolineare la condizione singolare della mia individualità irripetibile, secondo quanto Derrida scrive in *Monolinguisme de l'autre* (1996).

In questo testo, il filosofo francese proclama a gran voce: "Ho solo una lingua ... e non è la mia"¹¹⁷

Per quanto non palese ad una prima lettura, il filosofo francese indica con questa affermazione, non tanto l'assenza di individualità nell'atto linguistico, nell'azione stessa, bensì l'aspetto performativo di ciò che nomino, iscrivo, tento di illustrare attraverso una lingua che non posseggo in maniera totale.

Affermare il "monolinguisimo dell'altro" significa dichiarare che tutte le forme di espressione comunicativa contribuiscono a coltivare la

¹¹⁷ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004, pag. 27

molteplicità delle voci diverse all'interno di una stessa lingua, di un singolo individuo. Tali linguaggi si trovano ad essere in costante transito, non conoscendo il luogo da cui provengono e destinati a non poter aspirare ad un'identità pura e inalienata.

Ma è proprio da questi "arrivées sans arrivée" che nasce il desiderio di rapportarsi verso un'esteriorità ignota, necessaria, cercando di tradurla in una traccia, in un gesto.

Le parole che cerchiamo di utilizzare e plasmare, ci portano a cercare di inventare un linguaggio che sarebbe atto a tradurre il ricordo di un'origine "altra" che ci è ignota, il ricordo di un qualcosa che in effetti non ha mai avuto luogo, in quanto situato ancor prima della parola.

L'alterità percepita ci vorrebbe spingere verso l'invenzione di una genealogia di "ciò che non è accaduto", ma non esiste lingua pre-originaria, e finirebbe per diventare fondativa, perdendo l'alone spettrale e aporetico che ne contraddistingue l'essenza stessa.

Tale lingua va inventata, all'interno delle regole di quelle forme espressive che siamo in grado di esercitare, e successivamente tradotta in altri linguaggi, probabilmente meno perfetti.

Questa è la difficoltà maggiore: tradurre la **contraddizione** in un'iscrizione, in un evento, in un gesto che ne rendano viva la natura, che non la cancellino, che la sappiano accettare rendendone palese la forza produttiva.

Come operare una simile traduzione?

Derrida afferma che "il miracolo della traduzione non avviene ogni giorno; alle volte c'è solo un deserto"¹¹⁸, ma si tratta di una constatazione inevitabile: collocato sotto il segno di un'alterità senza destinazione, questo linguaggio nuovo, frutto d'invenzione

¹¹⁸ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 72 (trad. mia)

individuale, cosa dovrebbe creare? E a che scopo, se l'aporia va necessariamente mantenuta per far sì che con la sua risoluzione il pensiero stesso non cessi di esistere?

Se si conosce quindi lo scopo del proprio agire, si riescono a creare in esso più forme espressive che permettono di individuare il senso stesso della loro invenzione come tentativo di raggiungere un obiettivo che, in ultima istanza, si scopre ogni volta irraggiungibile, un obiettivo che fa perdere nuovamente il significato dello slancio verso di esso.

Perché la ricerca dell'altro, e dunque l'azione etica che ne deriva e le iscrizioni che esso richiama e richiede, sono tutte prove a-topiche, tentativi impossibili e tuttavia necessari: si deve andare laddove è impossibile arrivare. "Il faut le faire".

Inevitabile vedere nella consapevolezza di operare una simile azione, una profonda analisi introspettiva, carica di resistenze, di fallimenti e di una certa desolazione di fondo, (deserto nel deserto).

Il miraggio apofatico di una rinuncia all'ontologia, e dunque alla filosofia stessa, sembra essere molto prossimo. Tuttavia tale constatazione è la consapevolezza del tentativo di vivere ed operare in condizioni precarie, in una sintassi sospesa tra svariati elementi di indecidibilità, "sans savoir, sans avoir, sans voir"¹¹⁹.

La sintassi derridiana è tutta tesa a farsi carico dell'assoluta necessità di inserire la casualità più totale nella ricerca filosofica; caricando sulle proprie spalle la responsabilità della contraddizione e non temendo l'aporia, essa offre un percorso transitorio e costantemente migratorio tendente di continuo a sfidare le condizioni di possibilità e i fondamenti della staticità del sistema metafisico; e lo fa in maniera

¹¹⁹ J. Derrida, *Pas*, in *Parages*, Galilée, Paris, 1986, pag. 26 (trad. mia)

prepotente qualora si tratti addirittura di rifondare l'aspetto etico del proprio pensiero.

Come leggere dunque il lavoro di Derrida cercando di trattarlo con la responsabilità che esso impone?

Esiste un modo di interpretarlo alla lettera, senza tuttavia tradire l'istanza stessa di ortodossia al sistema che la decostruzione ritiene necessaria per la vita stessa della filosofia?

La risposta è affermativa, e affonda le sue radici nella constatazione operata dallo stesso Derrida nella sua introduzione a *Foi et Savoir*, laddove egli indica fin dal principio che la questione di fondo della sua trattazione è il dover fare i conti con una "struttura generale dell'esperienza", da cui è impossibile evadere e che richiede un incessante sforzo di analisi e progressivo adattamento: un'esperienza che non nasconde, anzi palesa, il proprio carattere contraddittorio.

Ci è stato insegnato di liberarci dai legami troppo stretti di una logica fine a se stessa, che non si dimostra più capace di fornire risposte, ma col rischio di finire paradossalmente obbligati a rispondere ad un'alterità che sembra desertificare la nostra **libertà d'azione**, proprio quell'alterità che giungerebbe a renderla tale.

CONCLUSIONE

Quali siano le conseguenze vantaggiose di una ricerca che punti al riconoscimento dell'aporia quale celebrazione delle contraddizioni e fulcro di un nuovo metodo che miri a ridare vigore all'indagine del pensiero, non è dato sapere compiutamente dopo la mia ricerca e nemmeno nell'immediato. In filosofia i conti per fortuna non tornano mai.

Senza dubbio risulta lapalissiano il dover accantonare da parte di chicchessia l'idea che la decostruzione debba essere contraddistinta da una debolezza di fondo, da una dichiarata marginalità, da una reale impossibilità di offrire al mondo una visione capace di nuovi orizzonti.

E' proprio in questi intenti che si fonda la sua giustificazione.

Il tentativo proposto è stato infatti quello di rendere esplicito quanto più possibile un motivo ricorrente che pervade l'intera opera derridiana; un motivo che funzioni quale cardine di tutto l'impianto di ricerca e da cui fosse possibile estrapolare i contenuti ontologici duttili a interpretazioni e sviluppi.

Tale chiave di lettura doveva possedere un rigore che la rendesse credibile a livello analitico, cercando di restare aderente al testo derridiano, all'originalità della sua natura irrequieta.

E sono lo stile assieme alla scrittura gli strumenti principali attraverso i quali ho creduto potesse trovare spazio la mia riflessione, proprio laddove il filosofo francese sembra giocare con il lettore ingarbugliandone le riflessioni in opposizioni concettuali volutamente inconcludenti.

Affrontando la problematicità del suo pensiero attraverso l'adozione di un paradigma teso a decostruire, a mia volta, lo scritto decostruzionista, traspare in modalità chiara l'interesse per un meccanismo antinomico che divide gli opposti al fine di mantenerli tali, individuabili, contraddittori e per questo sostanzialmente produttivi.

Il non arrendermi di fronte al testo derridiano, mi ha condotto a scoprirvi un rigore positivo e una solidità strutturale degna nel perpetuarsi, convincendomi a dover sottolinearne l'importanza e attualità. Attribuendo loro un significato inedito che ne giustificasse la presenza e gettasse al contempo una nuova luce sullo sviluppo filosofico del suo autore e al fine di mettere in rilievo la consistenza ontologica dell'aporia, ho voluto sottolineare che il paradosso della contraddizione ricercata, mai risolta ma alimentata, sia l'elemento cardine che caratterizza la forma innovativa dell'indagine decostruzionista.

Pensare al "tertium datur", ad un approccio di compromesso che non escludesse la possibilità dialettica, ermeneutica, non contraddittoria o di sintesi, significava smettere di perseguire lo scopo propostomi o di sopprimerlo, finendo nella circolarità improduttiva del sistema tradizionale o favorendo addirittura un impegno speculativo ancor più radicale, dovendo la ricerca, per non morire, provvedere necessariamente a rinnovarsi.

Non mi era concesso in alcun modo prescindere da una simile considerazione di base, necessaria nell'accostarsi a questo genere dinamico di ricerca.

La tradizione filosofica, nella sua perfezione logico-formale, non è più in grado di rispondere alle istanze urgenti del pensatore contemporaneo che vive un'esperienza del mondo a forti

caratteristiche di contraddittorietà, alla cui comprensione risulta poco efficace l'applicazione e l'accettazione acritica di una filosofia statica e precostituita.

Come ho tentato di mettere in luce, in Derrida è possibile rintracciare una costante urgenza per la concretezza del filosofare cui vengono stranamente attribuiti caratteri di superficialità, quasi che un'indagine che non nasca sotto il segno del sillogismo sia incapace di condurre ad alcun tipo di risultato valido.

E' stato mio impegno invece dimostrare che un simile risultato sia con passione rintracciabile, non al di fuori del materiale preso in analisi, ma proprio in virtù di esso.

Il primo passo è stato l'individuazione del paradosso; successivamente la sua accettazione, sempre a patto che l'interpretazione che ne veniva fatta rimanesse in fieri e non si cristallizzasse in una fissità che ne avrebbe annullato l'obiettivo. Precarietà e non conclusività, quindi, intese non come sinonimo di fallimentare incompletezza, bensì come foriere di potere creativo che aspiri a quella novità che è in grado di produrre.

Ancor più radicalmente risulta che la dicotomia vada ricercata nella storia dell'uomo, in una tradizione che ben lungi dall'essere abbandonata, riceve nuovo vigore proprio dalla decostruzione dei suoi lasciti.

Abbiamo avuto a che fare con un processo di ri-creazione: partendo da un'ostinata opposizione a qualsivoglia struttura che propugni il proprio rigore formale prima ancora della sua efficacia concettuale, siamo giunti a una lettura all'insegna dell'invenzione e non della ricostruzione ermeneutica o analitica.

Tutto questo significa forse che non esiste futuro per la disciplina filosofica? Dovremmo forse credere ad una “fine ineludibile del pensiero speculativo”? Tutt’altro.

La decostruzione permette al pensiero d’essere liberato dalle maglie restrittive di una logica arida che non ammette la propria incoerenza. Il pensiero nuovo lascia spazio al dubbio individuale; soprattutto lascia spazio all’invenzione accompagnata da un compromesso con la retorica, utile a sottolineare la precarietà e la imprescindibilità dell’umano all’interno del dibattito filosofico. Un’umanità che cerca di togliersi di dosso il peso del dogma attraverso la ricerca continua di una soluzione che paradossalmente spera di non trovare.

Decostruzione e contraddizione? Meglio decostruzione è contraddizione.

BIBLIOGRAFIA:

Jacques Derrida

- *L'origine de la géométrie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- *De la Grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1967.
- *L'Écriture et la Différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
- *La Voix et le Phénomène*, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- *La Dissémination*, Editions du Seuil, Paris, 1972.
- *Marges de la philosophie*, Les Editions du Minuit, Paris, 1972.
- *Positions*, Les Editions du Minuit, Paris, 1972.
- *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma, 1981.
- *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano, 1982.
- *Psychè*, L'invention de l'autre, Galilée, Paris, 1987.
- *Firma, Evento, Contesto*, in "Aut-Aut" n. 217-218 del 1987.
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari, 1991.
- *Le monolinguisme de l'autre*, Editions Galilée, Paris, 1996.
- *Limited Inc.*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- *Il segreto del nome*, trad. it di F. Garritano, Jaca Book, Milano, 1997.
- *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998/2007.
- *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano, 2000.
- *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité* 1994; trad. it. di A. Di Natale, Forza di legge, Boringhieri Torino 2003.
- *Economimesis. Politiche del bello*, trad. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2005.

- *Ogni volta unica, la fine del mondo*, trad. it. M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005.
- *Et cetera*, Castelvecchi, Roma, 2006.
- *L'animal que donc je suis* 2006; trad. it. di G. Dalmaso, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002). Seminari di Jacques Derrida*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano, 2009
- *La lingua che verrà (con H. Cixous)*, trad. it. di A. Mirizio, Meltemi Editore, Roma, 2008.
- *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano 2009.
- *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002/2009.

Martin Heidegger

- *Essere e Tempo*, Utet, Torino, 1986.
- *Hölderlin e l'essenza della poesia*, Adelphi, Milano, 1988.
- *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1989.
- *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990.
- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1990.
- *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1990.
- *Sul principio*, Bompiani, Milano, 2005.
- *Metafisica e nichilismo*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006
- *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, Adelphi, Milano, 2007.

Edmund Husserl

- *Crisi e rinascita della cultura europea*, Marsilio, Venezia, 1999.
- *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano, 2001.

- *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano, 2002.
- *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2005.
- *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari, 2005.
- *Ricerche Logiche*, Net, Milano, 2005.
- *Fenomenologia e Psicologia*, Filema, Roma, 2007

Emmanuel Levinas

- *Totalità e infinito*, Casale, Marietti, 1977.
- *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1984.
- *Umanesimo dell'altro uomo, Il melangolo*, Genova, 1985.
- *Quattro letture talmudiche*, Casale, Marietti, 1986.
- *Dall'esistente all'esistenza*, Casale, Marietti, 1986.

Jean-François Lyotard

- *Dérive a partir de Marx et Freud*, Union générale, Paris, 1973.
- *L'ordre caché de l'art : essai sur la psychologie de l'imagination artistique*, Gallimard, Paris, 1974.
- *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- *Il Dissidio*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano, 1985.

- *Discorso, figura*, Edizioni Unicopli, Milano, 1988.
- *Heidegger e gli ebrei*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- *Rudimenti pagani*, Edizioni Dedalo, Bari, 1989.
- *Peregrinazioni: legge, forma evento*, Il Mulino, Bologna, 1992

Altri autori

- *AA.VV., Metafora*, a cura di G. Conte, Feltrinelli, Milano, 1981.
- *AA.VV., Ecarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris, 1973.
- *Antonelli A., Essere e Divenire, Su Jacques Derrida*, Carocci, Roma, 2002.
- *Barthes, R., Il grado zero della scrittura*, Einaudi, Torino, 1982.
Elementi di semiologia, Einaudi, Torino, 1966.
- *Bennington, G.: Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London-New York, 1994.
- *Bergson, H., Materia e memoria*, Città Armoniosa, Reggio Emilia, 1983.
- *Blanchot, M., Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino, 1975
- *Borg, R., The Measureless Time of Joyce, Deleuze and Derrida*, Continuum Literary Studies, London, 2007.
- *Caputo, J., The prayers and tears of Jacques Derrida, Religion without religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
The Weakness of God: a theology of the event, Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- *Costa, V., La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano, 1996.

- **Culler, J.**, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1982.
- **De Saussure F.**, *Corso di Linguistica generale*, Laterza, Bari, 2007.
- **Dalmasso G.**, *Logos e Scrittura in J. Derrida*, Vita e Pensiero, Milano, 1982.
- **De Man, P.**, *The rhetoric of blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau*, in *Blindness and Insight*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1971, pagg. 102-141.
- **Deleuze, G., Guattari F.**, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996.
Conversazioni, Feltrinelli, Milano, 1980.

L'anti-Edipo, Einaudi, Torino, 1975.

La logica del senso, Einaudi, Torino, 1969.
- **Di Martino C.**, *Oltre il segno: Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- **Dillon, M. C.**, *Semiological Reductionism: a Critique of the Deconstructionist Mouvement in Postmodern Thought*. Albany, SUNY Press, 1995.
- **Dufrenne, M.**, *Esthétique et philosophie*, Klincksieck, Paris, 1967.
Quaderni della biblioteca filosofica di Torino, 1967.

Pour une philosophie non-théologique, in *La Poétique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

Il senso del poetico, Quattroventi, Urbino, 1981.
- **Fabbri, L.**, *L'addomesticamento di Derrida*, Mimesis, Milano, 2006.
- **Ferrer, D.**, *Post-structuralist Joyce*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- **Foucault, M.**, *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di Mauro Bertani, Einaudi, Torino 2001.
- **Freud, S.**, "L'interpretazione dei sogni", in *Opere*, Universale Newton Compton Roma, 1998.

- **Gadamer H.G.**, *Decostruzione e Interpretazione*, in „Aut aut” n. 208, 1985, pagg. 1-11.
- **Gaschè, R.**, *The tain of the Mirror : Derrida and the philosophy of reflection*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1986.
God for example, in *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992.
Views and Interviews: On "Deconstruction" in America , The Davies Group Publishers, 2007, Aurora , Colorado, 2007.
- **Greisch, J.**, *Herméneutique et grammatologie*. C.N.R.S., Paris, 1977.
- **Hartman, G.H.**, *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1981.
- **Hegel, G.W.F.**, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1951.
Lezioni sulla storia della filosofia, La Nuova Italia, Firenze, 1978.
Estetica, Bompiani, Milano, 1990.
- **Hodge, J.**, *Otherwise than Ontology : Derrida, Levinas, Heidegger, Derrida Today* Journal Issue 3, Edinburgh University Press, 2010
- **Horner, R.**, *Rethinking of God as a Gift : Marion, Derrida and the limits of phenomenology*, Fordham University Press, New York, 2001.
- **Hyppolite J.**, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris, 1949.
La psicanalyse, PUF, Paris, 1965.
- **Kofman, S.**, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris, 1984.
- **Kristeva, J.**, « Joyce the Gracehoper » in *James Joyce : the Argumented Ninth* (edito da Bernard Benstock) , Syracuse University Press, Syracuse, 1988.
- **Jakobson, R.**, *Saggi di linguistica generale*, Einaudi, Torino, 1964.
- **Joyce, J.**, *Ulysses*, Penguin Books, London, 1968 e 1992.
Stephen Hero, Jonathan Cape, London, 1974.
Fiennegans Wake, Penguin Books, London, 1992.

- A Portrait of the Artist as a Young Man*, Harmondsworth, Penguin Books, London, 2003.
- **Lacan, J.**, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1987.
 - **Lacoue-Labarthe, Ph. & Nancy, J.L.** (Eds.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida (Colloque de Cerisy. 23 Juillet-2 Août 1980)*. Galilée, Paris, 1981.
 - **Laurelle, F.**, *Machines Textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, Seuil, Paris, 1976.
 - **Lévi-Strauss, C.**, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1980.
 - **Mallarmé, S.**, *Opere in prosa*, Lerici, Milano, 1963.
 - *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, Rebellato, Padova, 1961.
 - **Marion J.L.**, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979.
 - **McQuillan M.**, *Deconstruction without Derrida*, Continuum, London, 2012.
 - **Menke, Ch.**, *La souveraineté de l'art. L'expérience esthétique après Adorno et Derrida*. Armand Colin, Paris, 1993.
 - **Merleau-Ponty, M.**, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
 - *Segni*, Il Saggiatore, Milano, 1964.
 - *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano, 1965.
 - *Umanismo e terrore*, Sugar, Milano, 1965.
 - *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, 1967.
 - *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969.
 - **Mobile L.**, *Derrida e Husserl: l'enigma del presente vivente*, Siciliano, Catania, 2005.
 - **Nancy J.L.**, *La comunità inoperosa*, trad. italiana di A. Moscatti, Cronopio, Napoli, 1992
 - *Tre saggi sull'immagine*, Moscatti, Napoli Cronopio, 2002.
 - **Nealon J. T.**, *Double Reading: Postmodernism after Deconstruction*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1993.

- **Nietzsche F.**, *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 1999.
Così parlò Zarathustra, Milano, Adelphi, 1999.
La gaia scienza, Adelphi, Milano, 1999.
- **Norris, C.**, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London, 1992.
- **Rabaté, J.M., e Wetzel, M.**, (a cura di), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992.
- **Ricoeur, P.**, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970.
Sull'interpretazione. Saggio su Freud, Il Saggiatore, Milano, 1967.
Il conflitto delle interpretazioni, Jaca Book, Milano, 1977.
Logica ermeneutica?, in *Aut-Aut*, n.217, 1987.
La metafora viva, Jaca Book, Milano, 2002.
- **Rorty, O.R.**, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
Di là dal realismo e dall'antirealismo, Heidegger, Fine, Davidson e Derrida, a cura di M. Ferraris, in "Aut Aut" n. 217-218, 1987.
Rationality and Realism, What is at stake?, in "Daedalus", 1993, pagg. 55-83.
- **Ruggenini, M.**, *I fenomeni e le Parole*, Marietti, Milano, 1991.
Il discorso dell'altro, Il Saggiatore, Milano, 1996.
Il Dio assente, Bruno Mondadori Editore, Milano, 1997.
Dire la verità, Marietti, Milano, 2007
- **Sartre, J.P.**, *L'essere e il nulla*, Net, Roma, 2006.
L'esistenzialismo è un umanismo, Mursia, Milano, 1990.
La trascendenza dell'ego, un profilo di una descrizione fenomenologica, Berisio, Napoli, 1971.

Le parole, Il saggiatore, Milano, 1964.

- **Salvioli, M.**, *Il tempo e le parole. Ricoeur e Derrida a margine della fenomenologia*, ESD Edizioni, Roma, 2006.
- **Sini C.**, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano, 1981.
- **Slote, S.**, *The silence in Progress of Dante, Mallarmé and Joyce*, Peter Lang, New York, 1999.
- **Shakespeare, S.**, *Derrida and Theology*, Continuum, London, 2009.
- **Smith, J.**, *Derrida: Live Theory*, Continuum, London, 2005.
- **Vattimo, G.**, *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica, introduzione a "La Scrittura e la Differenza"*, Einaudi, Milano.
Le avventure della differenza, Garzanti, Milano, 1988.
- **Weir, L.**, *Writing Joyce: A Semiotics of the Joyce System*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.
Giambattista Vico and Anglo-American Science, Mouton de Grutyer, Berlin, 1994.
- **Wittgstein, L.**, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 2001.

INDICE

Prefazione	4
<u>Prima parte</u>	7
Pensare la contraddizione	8
La dialettica e la negatività rimossa	15
Il contraddittorio come esperienza possibile dell'impossibile	22
Un necessario compromesso con la retorica	27
Letteratura e aporia: iterabilità, traccia, produzione di pensiero	30
La forza decostruttrice del <i>portmanteau</i>	42
La produttività incalcolabile della parola	44
La scrittura: un atto di guerra	49
Pensiero e linguaggio: la comparsa del <i>double bind</i>	53
Filosofia e letteratura: il paradigma di una conflittualità positiva	55
Discorso e scrittura: un'opposizione svuotata	62

<u>Seconda parte</u>	86
L'alterità decostruita	87
La complicazione dell'origine	89
How to avoid speaking: l'impresa della teologia negativa	102
L'etica come esperienza dell'impossibile	108
Etica e responsabilità: il paradosso degli in decidibili	115
Libertà: un'azione im-possibile	119
La critica all'Assoluto levinassiano	126
L'indecibilità come decisione	132
L'evento e <i>l'arrivant</i>	134
Il monolinguisimo dell'altro: la lingua dell'individualità	142
Conclusione	146
Bibliografia	150
Indice	160