

particolare, la Shoah appunto, non viene in tal modo staccato dalla singolarità che lo rende tale, ma assume al tempo stesso tratti tali da renderlo capace di aiutarci a comprendere il senso della violenza in generale.

Nonostante le considerazioni sin qui svolte, ci si potrebbe ancora chiedere, tuttavia, se abbia davvero un senso dare peso e importanza, nel discorso filosofico, a un elemento così idiosincratico come la propria appartenenza. A tale questione non si può che rispondere evocando il fatto che la decostruzione, ovvero la ricerca filosofica di Derrida, è – e vuole essere, per chi intenda continuare l'opera di Derrida stesso – una continua e ininterrotta vigilanza sulla violenza che ogni presa di posizione universalistica, condotta nel nome della ragione, rischia di portare con sé per il fatto di non poter mai liberarsi del tutto dal legame che il discorso stesso sull'universale intrattiene con la lingua particolare in cui viene enunciato¹¹. Lungi dal possedere una qualche valenza "postmoderna", dunque cioè dall'essere sintomo di un sospetto verso la ragione in quanto tale, un simile atteggiamento critico porta a identificare quali legami il discorso chiamato a sostenere l'universalità intrattenga con una lingua particolare, la quale necessariamente rimanda a uno specifico vincolo comunitario. Ma de-costruire questi legami non significa tanto denunciare la violenza di chi difende la volontà di autoaffermazione della propria patria ritenendo questa l'epifania storica dell'universale. Significa piuttosto avanzare l'ipotesi che la forza della ragione consista nel prendere distanza da ogni logica dell'apparte-

nenza sapendo, al tempo stesso, che l'appartenenza è ineliminabile. Solo così il discorso sull'universale resta aperto, ospitale e capace di porsi quale articolazione della differenza. Altrimenti, si corre il rischio di credere che l'universale sia collocabile in quel luogo in cui tutte le differenze si annullano per essere ricondotte nell'alveo di una suprema unità.

¹ Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, a cura di F. Garritano, Boringhieri, Torino 2003.

² Cfr. J. DERRIDA, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 1997 e *Id., Il diritto alla filosofia da un punto di vista cosmopolitico*, a cura di S. Regazzoni, Il Melangolo, Genova 2003.

³ Cfr. D.J. GOLDHAGEN, *The Devil That Never Dies: The Rise and Threat of Global Antisemitism*, Little, Brown&Co., New York 2013.

⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Posizioni*, a cura di G. Sertali, ombre corte, Verona 1999; J. DERRIDA - M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997; J. DERRIDA - F. ROUDINESCO, *Quale domani?*, Boringhieri, Torino 2004.

⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano 2009, vol. 2, pp. 171-236.

⁶ Cfr. J. DERRIDA, *Abramo, l'altro*, a cura di G. Leghissa e T. Silla, Cronopio, Napoli 2005 (in part. pp. 41 e ss).

⁷ Cfr. J. DERRIDA, *Il segreto del Nome*, a cura di G. Dalimasso, Jaca Book, Milano 1997 (in part. pp. 115-126).

⁸ Su ciò, si veda per esempio E. BENBASSA, *La souffrance comme identité*, Fayard, Paris 2007.

⁹ Giova ricordare che la Shoah è unica non perché sia l'unico genocidio della storia degno di questo nome, ma perché assomma tutte le caratteristiche che servono a definire un genocidio in quanto tale. Cfr., per esempio, B. BRUNETEAU, *Il secolo dei genocidi*, Il Mulino, Bologna 2005.

¹⁰ Su ciò, interessanti le osservazioni contenute in J.-C. MILNER, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Paris 2003.

¹¹ Cfr. J. DERRIDA, *Onto-Theology of National-Humanism*, in "Oxford Literary Review" 14, 1992, pp. 3-22.

Derrida sembra in qualche modo evitare di rispondere direttamente alla domanda circa il rapporto tra ebraismo e decostruzione. Se vi risponde, lo fa in modo indiretto e obliquo. Ma la questione, almeno, viene enunciata come ineludibile. Più pregnanti e dirette sono invece le considerazioni svolte in apertura di un altro convegno, tenutosi a Parigi nel dicembre del 2000, intitolato significativamente *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*. Qui Derrida sa di non poter più sottrarsi, sa di dover parlare del proprio ebraismo. Il risultato, però, non è l'ammissione – tardiva – di un'appartenenza. Ciò che in quel testo Derrida elabora è invece una sorta di esercizio di adesione e di distacco. L'adesione si rende necessaria per evitare di perdere di vista la propria provenienza, ovvero la storia di una vita che non è mai estranea alla pratica filosofica in quanto tale. Il distacco è invece la cifra di una cautela, che indica non tanto la volontà di liberarsi dal peso dell'appartenenza, quanto piuttosto la consapevolezza che ogni abbraccio comunitario rischia immediatamente di trasformarsi in violenza, in quella violenza, cioè, che porta i membri di un gruppo ad accogliere gli amici e a escludere i nemici.⁶

Va però subito aggiunto che questa volontà di guardarsi dal prendere posizione in quanto ebreo, questa presa di distanza dall'abbraccio fraterno offerto dalla propria comunità, non è altro che il modo scelto da Derrida per restare fedele al proprio ebraismo – se non addirittura all'ebraismo in generale, posto che il senso dell'ebraismo coincide con la pratica dell'ospitalità, della rinuncia alla violenza nel nome di una legge

che si pone come condizione di possibilità della giustizia. È certo paradossale questo tentativo di essere fedeli all'ebraismo tradendolo, e non a caso Derrida, in vari luoghi della sua opera, evoca la figura del marrano, quale metafora che gli serve per articolare la propria posizione. Costretto a dimenticare l'ebraismo, o a fingere, per lo meno, di averlo dimenticato, il marrano vi resta comunque fedele: per il marrano, insomma, tradimento e mantenimento della tradizione sono tutt'uno. Anche perché il Nome divino che il marrano custodisce, non nominandolo mai, si pone come una delle possibili figure del segreto, inteso come condizione di possibilità della custodia stessa.⁷

Questo modo paradossale di articolare il proprio rapporto con l'ebraismo emerge, seppure in altra forma, anche quando Derrida nomina o evoca la Shoah. Pur non appartenendo a coloro che hanno fatto della memoria della Shoah un sostituto della religione dei padri⁸, Derrida sa bene quale valore esemplare abbia il genocidio perpetrato dai nazionalsocialisti⁹, ma non cessa di ricordare che l'evento Shoah vada pensato come qualcosa che riguarda la storia della cultura occidentale, se non la storia della ragione e dell'umano in generale. Di conseguenza, Derrida invita a riflettere sia sulla pervasività del discorso antisemita¹⁰, sia sul fatto che quest'ultimo ha sempre inteso colpire, nell'ebreo che si voleva escludere dalla società e poi sterminare, quel rimando alla giustizia universale, al legame fraterno tra conspecifici, che sta al centro della secolare riflessione ebraica sulla giustizia. Un evento

me, con un gesto retrospettivo, si elogia e si valuta positivamente la posizione di quegli autori legati alla tradizione ebraica che, nella prima metà del Novecento, si sono mostrati tiepidi verso il sionismo, oppure hanno abbracciato forme di sionismo solo "culturali". Il rischio a cui si è fatto qui riferimento non è eludibile, trattandosi di una questione cruciale anche in termini filosofici. Tale crucialità si deve al fatto che non solo nei luoghi della politica o della comunicazione mediatica, ma anche entro i luoghi in cui avviene il dibattito intellettuale, la critica alle politiche dello Stato di Israele è diventata il modo in cui l'antisemitismo si articola, si esprime e si manifesta, in forme più o meno consapevoli, più o meno esplicite, più o meno "politicamente corrette".³

Sgomberato il campo da questo possibile malinteso, è ora possibile fare un rapido cenno (di più non avrebbe senso fare in questa sede) ai temi della produzione derridiana che si incrociano – o che fanno da sfondo – a quanto viene discusso in queste interviste.

Derrida ha spesso consegnato al testo di un'intervista la possibilità di interagire con il senso complessivo della propria opera. Sono interviste che hanno assunto i tratti di vere e proprie auto-interpretazioni, tali da indicare le vie di accesso più opportune attraverso le quali accostarsi al suo pensiero.⁴ È un pensiero, questo, che non solo ha interrogato incessantemente la portata della nozione di vita, in relazione soprattutto alle tematiche della morte, della finitezza, della testimonianza, del ricordo e dell'oblio, ma che ha anche interrogato, sin dai pro-

pri esordi fenomenologici, gli intrecci tra la sfera empirica e quella trascendentale, tra la dimensione in cui la riflessione si apre all'universale, per ospitarlo e articolarlo, e la dimensione in cui la riflessione medesima si declina in una lingua particolare, rendendosi parte dell'esperienza storica e legandosi quindi in modo problematico alla contingenza. Per tali ragioni, non stupisce che anche la vita di chi fa filosofia, compresa quindi la vita di Derrida stesso, diventi importante, non per assumere un valore esemplare, ma per mostrare, alla luce della concretezza che l'elemento vitale, nella sua singolarità, porta con sé, quali forme possa assumere l'oscillazione, mai interrotta, tra l'universale e il particolare. Né stupisce, in un simile contesto, che acquisti un certo peso la riflessione sul rapporto tra il proprio ebraismo e la propria filosofia.

Un paio di esempi serviranno a chiarire meglio il punto. Una delle più interessanti analisi derridiane del tema della teologia mistica, del rapporto che questa intrattiene tanto con il tema della *khora* platonica quanto con le tradizioni abramitiche (ebraico-cristiano-islamiche), si trova in un testo che Derrida scrive per inaugurare un convegno che ebbe luogo a Gerusalemme nel 1986; qui Derrida esordisce chiedendosi se sia davvero possibile evitare di parlare dell'ebraismo, compreso il proprio ebraismo, se sia cioè possibile mettere tra parentesi il tema della provenienza nel momento in cui la decostruzione deve confrontarsi con la questione del luogo (*khora* indica per l'appunto il luogo del pensiero, anzi il luogo da cui trae origine la pensabilità del pensiero stesso).⁵ Tuttavia, in quel testo

Tuttavia, mi sembra innanzi tutto opportuno sgomberare il campo da un possibile fraintendimento. Derrida, in alcuni luoghi delle interviste qui offerte al lettore italiano, enuncia chiaramente il proprio interesse per la questione della giustizia. Non potrebbe non farlo: nella sua opera, il tema della giustizia occupa una posizione di estremo rilievo¹, né può essere tacito il fatto che in molti dei suoi testi, che sarebbe erroneo definire "d'occasione", Derrida si impegna in prima persona a favore della giustizia e dei diritti. È un impegno che prende sia la forma della denuncia di quelle situazioni in cui si lasciano riconoscere eventi specifici di oppressione o di violenza, sia la forma dell'interrogazione teorica volta a identificare l'origine della violenza, cioè i momenti, le occasioni e i luoghi in cui una certa tradizione filosofica – la nostra – ha dato in prestito parole, concetti e metafore ai discorsi che hanno legittimato o reso possibile la pratica, anche istituzionale, della violenza. Qui è in gioco la volontà, da parte di Derrida, di mostrarsi fedele a uno dei compiti primari del pensiero filosofico, al compito, cioè, di educare i cittadini della *polis* – una *polis* universale, il cui significato va articolato, oggi, a partire da un radicale ripensamento del cosmopolitismo di matrice kantiana.² Ma è anche in gioco un certo modo, tutto derridiano, di essere fedeli all'ebraismo, posto che vi sia un nesso inscindibile tra la necessità della giustizia e l'esperienza ebraica. Ora, è in riferimento a tale contesto più ampio che vanno lette le affermazioni che, nel corso delle interviste, Derrida fa sullo Stato di Israele. Sono affermazioni intrise di una cautela estrema, la

quale non dovrebbe lasciare dubbi sul fatto che Derrida non intende prendere partito, schierarsi, esibire una preferenza. Vi è piuttosto l'ostensione di un problema, che non può essere affrontato con la buona coscienza di chi, guardando dal di fuori una situazione che vede coinvolti individui e gruppi che lottano per affermare i propri diritti, sa già, o pensa di sapere, dove stiano il torto e il diritto. Tutto ciò va tenuto ben presente, va messo anzi in primo piano, nel momento in cui si leggono le risposte agli intervistatori che invitano Derrida a chiarire la propria posizione di filosofo autorevole, impegnato, quindi "di sinistra", in merito ai conflitti che, nello scacchiere mediorientale, vedono coinvolti – seppur in maniera diversa – Israele e gli Stati Uniti. Se ci si lascia sfuggire la cautela di Derrida, il profondo rispetto mostrato per una realtà alla quale troppo spesso ci si relaziona in base a proiezioni, stereotipi, pregiudizi di ogni sorta, il rischio che si corre è quello di arruolare Derrida, suo malgrado, nella schiera di quegli "intellettuali ebrei" che hanno una posizione se non critica, almeno cauta, nei confronti dello Stato di Israele. Tale rischio, rovinoso nelle sue conseguenze, va qui nominato, in via preliminare, dal momento che non solo oggi, ma anche negli anni in cui Derrida ha rilasciato queste interviste, imperversa l'abitudine di considerare buono solo lo scrittore, l'artista o l'intellettuale ebreo che parla male di Israele, che non mostra di aderire senza condizioni alle politiche che i vari governi israeliani hanno adottato, nel corso del tempo, per garantire la sopravvivenza dello Stato d'Israele stesso (e qui va ricordato co-

Giovanni Leghissa **Essere giusti con Israele**

Nelle interviste qui raccolte Derrida tocca un tema che attraversa in modo costante, neanche tanto sotterraneo, la sua riflessione filosofica, ovvero il tema del suo rapporto con l'ebraismo. Lo fa, in qualche modo incalzato dai suoi interlocutori, confessando in primo luogo la propria ignoranza nei confronti della tradizione ebraica, intesa come tradizione in cui una pratica – l'osservanza delle mitzvòt – si intreccia allo studio del Talmud. Al tempo stesso, lo fa mettendo a nudo una sorta di fedeltà, personale e teorica, nei confronti di un suo modo peculiare di essere ebreo, che è innanzi tutto fedeltà al modo in cui il suo pensiero si è sempre confrontato con le nozioni di giustizia, eredità, lascito, appartenenza e appropriazione. Si tratterà di vedere che cosa vi sia di esemplare in questa peculiarità e, soprattutto, che cosa la renda per noi filosoficamente – e politicamente – rilevante.

autori vari

EBRAISMO, QUESTIONE APERTA

Conversazioni con Jacques Derrida

Prefazione di Giovanni Leghissa

medusa

© 2014 Edizioni Medusa
Viale Abruzzi 82
20131 Milano
info@edizionimedusa.it

Traduzione: Luana Salvarani

ISBN 978-88-7698-291-0