

Jacques Derrida decostruzioni

L'USO DELLE PAROLE

Pier Aldo Rovatti "Decostruzione"

PAROLE DELLA DECOSTRUZIONE

Graziella Berto Illuminismo

Davide Zoletto Maestro

Fabio Polidori Responsabilità

CONTRIBUTI

Jean-Luc Nancy Consolazione, desolazione

Gayatri Chakravorty Spivak Lascito di Derrida

Maurizio Ferraris Il filosofo-figlio

Bernhard Waldenfels Ciò che si sottrae alla decostruzione

Gianni Vattimo Storicità e differenza

MATERIALI

Jacques Derrida La bestia e il sovrano

PAROLE DELLA DECOSTRUZIONE

Raoul Kirchmayr Nostalgeria

Giovanni Leghissa Quasi trascendentale

Antonello Sciacchitano Psicanalisi

Gabriele Piana (In)giustizia

Giovanni Scibilia Eredità

Paulo Barone Autoimmunità

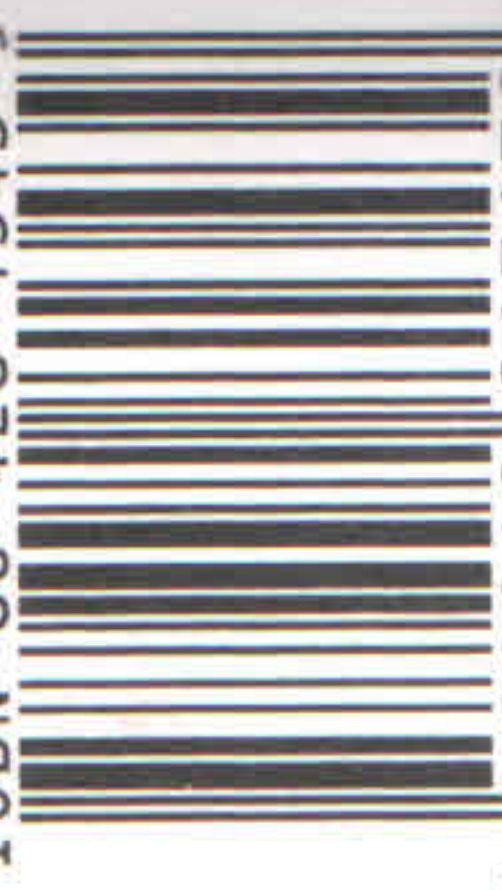
Laura Odello Dirvorazione

Prossimo fascicolo:

Vita psichica

€ 19,00

ISBN 88-428-1343-5



9 788842 813439 >

aut aut

327

Aut aut editore s.p.a. - Via S. Felice 1, 20122 Milano - Tel. 02/48101 - Telex 320333 - Fax 02/48101111 - E-mail: info@aut.it

Il Popolatore

aut aut

327

luglio
settembre 2005

Jacques Derrida decostruzioni

L'USO DELLE PAROLE
Pier Aldo Rovatti "Decostruzione" 3

PAROLE DELLA DECOSTRUZIONE
Graziella Berto Illuminismo 11
 Davide Zoletto Maestro 19
Fabio Polidori Responsabilità 33

CONTRIBUTI
Jean-Luc Nancy Consolazione, desolazione 43
Gayatri Chakravorty Spivak Lascito di Derrida 50
Maurizio Ferraris Il filosofo-figlio 55
Bernhard Waldenfels Ciò che si sottrae alla
decostruzione 68
Gianni Vattimo Storicità e differenza 84

MATERIALI
Jacques Derrida La bestia e il sovrano 97

PAROLE DELLA DECOSTRUZIONE
Raoul Kirchmayr Nostalgeria 132
Giovanni Leghissa Quasi trascendentale 149
Antonello Sciacchitano Psicanalisi 164
Gabriele Piana (In)giustizia 178
Giovanni Scibilia Eredità 187
Paulo Barone Autoimmunità 194
Laura Odello Dirvorazione 206

Quasi trascendentale

GIOVANNI LEGHISSA

Può essere forte la tentazione di assimilare Derrida a una tradizione data, chiusa in se stessa, immediatamente riconoscibile, serialmente ordinata – e quindi studiabile, trasmissibile per vie accademiche. Specialmente dopo la sua morte. Quanto di eccentrico contiene la sua pratica decostruttiva potrebbe così finalmente tornare a farsi discorso dominabile, pronto all'uso. Ma, con tutta la più buona volontà, pare poco plausibile ridurre la decostruzione a una filosofia *prêt-à-porter*. Ne va, qui, non solo della bontà di questa o quella interpretazione di ciò che chiamiamo “decostruzione”. Ne va soprattutto della filosofia in quanto impresa critica – la quale, dopo Derrida, deve tener conto di quelle cesure da lui stesso introdotte in seno all'idea che la “storia della filosofia” possa essere compresa come qualcosa di unitario e omogeneo. Poiché Derrida ha contribuito grandemente a porre in essere una sospensione dell'unità ascrivibile a quell'insieme di testi che formano il *corpus* della tradizione filosofica, e poiché quest'unità ha sempre trovato un ottimo alleato nella nozione di trascendentale, interpretare Derrida come un filosofo “quasi trascendentale” non va allora visto come un modo per inserire anche Derrida nella catena dei filosofi che si sono interrogati sulle condizioni di possibilità dell'esperienza. Piuttosto, quel che si tratta di cogliere è il motivo profondo che ha spinto Derrida a rendere il gesto decostruttivo una mimesi del gesto trascendentale.

Si tratta, è bene dirlo subito, di una mimesi che trasforma in mo-

do profondo la questione trascendentale, se con quest'ultima si intende, canonicamente, il tentativo di dare conto di ciò che rende possibile l'esperienza in generale. La nozione di trascendentale è legata alla pretesa di fondare il senso che ha per noi il reale a partire da un atto di pensiero che si vuole puro, cioè non *interamente* compromesso con l'empiria dei processi cognitivi in virtù dei quali percepiamo, immaginiamo e formuliamo giudizi. Questa purezza rimanda all'originarietà degli atti che la coscienza è supposta compiere nel muto dialogo con se stessa allorché riflette su di sé e sullo statuto dei propri atti cognitivi. Precisamente a questa supposizione, secondo le analisi condotte in *La voce e il fenomeno*, non possiamo più dare credito: se prendiamo davvero sul serio quanto ci mostra Husserl puntando il dito sul ruolo giocato dalla ritenzione nella costituzione del presente vivente, ci rendiamo subito conto del fatto che all'origine c'è una traccia di qualcosa che nessun atto di ri-presentificazione (*Vergegenwärtigung*) ci restituirà mai nella sua datità originaria. Se c'è traccia, o meglio, se all'origine c'è traccia, allora non ha più senso parlare di origine, ovvero non ha più senso intraprendere quelle analisi della vita coscienziale il cui scopo era cercare il momento generatore, posto *in interiore homine*, che ci permetta di cogliere, grazie a un poderoso ampliamento dell'estetica trascendentale, quali sono – appunto – le condizioni di possibilità dell'esperienza.

In virtù di questo tipo di analisi, a sparire, però, non è solo l'ovvietà del gesto che identifica la fondazione filosofica con il rinvenimento di un terreno puro, cioè isolabile descrittivamente senza far ricorso alle risorse della psicologia. A rendere interessante il modo in cui Derrida legge Husserl è anche il tentativo di spiegare la necessità dei supplementi d'origine. Che non ci sia origine pura non significa soltanto che un'analisi più attenta e rigorosa del presente vivente mostra l'impossibilità di tenere ferma la distinzione tra *Gegenwärtigung* e *Vergegenwärtigung* (distinzione che Husserl ritiene di poter dominare concettualmente dall'inizio alla fine del suo percorso). Significa anche – e soprattutto – che dell'origine ci sono sempre e solo supplementi. Preso come momento generatore, originario, il presente vivente husserliano è ciò che fa stare in piedi

l'intero edificio della vita coscienziale. Ma una non-presenza irriducibile, che per Derrida è il movimento stesso della *différance*, abita nel cuore della presenza a sé. Più originaria dell'originarietà attribuita dalla fenomenologia alla presenza a sé, è infatti la possibilità della ripetizione, che è ripetizione infinita della forma ideale, ritorno di un presente che si trattiene in un movimento finito di ritenzione. Infinito, qui, è il movimento della ripetizione, che permette l'apparire della medesime forme ideali, senza le quali il mondo delle oggettualità non avrebbe consistenza alcuna; finito è il movimento delle ritenzioni, in virtù del quale l'idealità della forma si iscrive nell'attualità del presente vivente. Qualcosa di non originario, di non riconducibile alla presenza piena, sta dunque al posto di quest'ultima e ne sostiene il peso quale istanza fondazionale ultima. Una possibilità – quella della ripetizione – produce in ritardo (*nachträglich*) ciò a cui è detta aggiungersi.¹ Riflettendo sui propri contenuti di coscienza, il fenomenologo crede di scoprire qualcosa che si dona da sé come presenza piena, autoevidente, cioè non bisognosa di rimandare a qualcosa d'altro che stia al di fuori della coscienza stessa. La pienezza sorgiva di questa autodatità è, invece, già abitata dalla struttura del rimando, del segno – in una parola, dalla scrittura. Per poter essere presente, la forma pura del senso deve poter scriversi, deve cioè poter fissarsi grazie alle risorse offerte da quei processi materiali, storicamente e antropologicamente determinati, che hanno la funzione di isolare, conservare e riprodurre il senso. E questo vale – è bene ricordarlo – anche in riferimento al rapporto tra gli atti di costituzione individuali e quella dimensione intersoggettiva in cui si costituisce il mondo condiviso, rapporto che la fenomenologia comunque analizza a partire dalla formazione della coscienza trascendentale. Quando Husserl interroga, nella *Krisis*, la dimensione della storicità, sembra voler tenere ferma a tutti i costi la distinzione tra il terreno su cui sorge un'assiomatica generale e le sedimentazioni di senso che costituiscono la continuità storica; per contro, Derrida afferma che solo a partire “dal documento scritto ricevuto e già leggibile, mi è data la possibi-

1. Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 1984, p. 130.

lità di interrogare di nuovo e *en retour* l'intenzione originaria e finale di ciò che mi è stato lasciato dalla tradizione".²

Ora, è bene precisare che Derrida ha sempre avuto di mira tutt'altro che un semplice smascheramento di quanto rende il discorso husserliano complice di una metafisica della presenza. Si correrebbe il rischio, altrimenti, di affermare che la decostruzione conduce alla formulazione di un empirismo radicale, pronto a ridurre la ricerca filosofica al rinvenimento di una causalità materiale capace di spiegare la genesi del senso.³ Oppure di vedere nella decostruzione solamente l'ennesima formulazione di uno storicismo volto a risolvere lo spirito assoluto nello spirito oggettivo. Indicare le ragioni per le quali Husserl si sia ritratto da quanto le analisi fenomenologiche gli andavano mostrando è certo uno dei compiti che Derrida ha perseguito. Per eseguirlo, però, non si è discostato affatto dal terreno dischiuso dalle stesse analisi fenomenologiche; ciò che ha inteso mostrare, piuttosto, è l'impensato della fenomenologia – un impensato che rimanda a qualcosa di cui un pensiero orientato verso il rinvenimento di una presenza originaria non potrà mai dar conto. Convinto, sin dalle analisi del testo husserliano sull'origine della geometria, che la fenomenologia non possa fondarsi in se stessa, né indicare essa stessa i propri limiti,⁴ Derrida indica nella vita tale impensato della fenomenologia. E proprio se si analizza in che senso la vita, una certa nozione di vita, forse non più nominabile con la stessa parola "vita", ci indichi il *telos* di tutte le analisi derridiane, si dovrebbe cogliere con maggior chiarezza come mai la decostruzione possa presentarsi quale discorso "quasi trascendentale".

La psichicità, la vita intesa come animazione del vivente, come corporeità spirituale capace di resistere alla caduta o all'oblio del senso, costituisce il punto di partenza irrinunciabile della fenome-

2. Id., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria* (1962), Jaca Book, Milano 1987, p. 99 (corsivi di Derrida).

3. Derrida stesso, quando afferma che l'uscita dalla metafisica potrebbe avvenire solo entro l'ordine empirico, afferma anche che tale gesto di uscita richiederebbe, preliminarmente, una decostruzione dell'opposizione tra filosofia ed empirismo, cfr. Id., *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1998², p. 185 sgg.

4. Cfr. Id., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, cit., p. 200.

nologia. A salvarci dalla crisi delle scienze europee ci può essere, per Husserl, solo la riattualizzazione di un senso che sta nascosto entro le trame di una continuità storica che è *telos* vivente, continuità geneticamente ricostruibile degli intrecci intenzionali che legano la storia percettiva dei singoli individui alla storia percettiva dell'umanità. E questo a partire da uno degli assunti più persistenti del pensiero husserliano, quello secondo cui è sempre possibile riattivare il senso perduto grazie alle risorse della voce: corpo o carne spirituale, la voce continua a parlare e a essere presente a sé, a intendersi e a farsi intendere dal soggetto che ha operato la riduzione, che cioè pensa in assenza del mondo. Ora, Derrida contesta il primato di questa voce, mostrando come essa agisca da supplemento rispetto a una presunta originarietà che altro non è se non l'effetto della possibilità dell'iterazione. La decostruzione di quella che potremmo definire l'ingenuità husserliana nei confronti di un'evidenza che non viene mai interrogata nella sua provenienza, però, non induce Derrida a proporre una cancellazione della nozione di vita. È l'associazione, ovvia e indagata, tra vita e presenza a sé, resa possibile dall'istanza della voce interiore, a entrare in crisi dopo l'intervento derridiano. In altre parole, ciò da cui si tratta di prendere congedo è l'idea che la vita possa essere associata, senza cautele, all'immediatezza, alla spontaneità, all'autoreferenzialità, all'autotrasparenza. La vita che Derrida riconosce operante nel presente vivente, opportunamente decostruito quale effetto della traccia, è invece luogo della mediazione: la vita, a cui rimanda la decostruzione, è infatti intreccio tra l'idealità, che abita il regno dell'infinità in virtù delle risorse offerte dalla possibilità dell'iterazione, e i processi finiti di costituzione del presente vivente che il movimento della ritenzione rende possibile. Mediazione vuol dire qui linguaggio, vuol dire scrittura, ovvero insieme di atti costituenti che, senza poter rimandare a un'origine prima, precedono già da sempre l'intero movimento che rende possibile la costituzione di oggetti ideali entro la chiusura di una coscienza presunta trasparente a sé. Così intesa, la vita è quanto di più empirico si possa immaginare: se il presente vivente ha un carattere trascendentale perché è chiamato a spiegare la genesi del senso, la vita di cui parla

Derrida ha invece i tratti dell'empirico, è cioè indissolubilmente legata al *fatto* che il vivente, l'ente animato, muore.

Centrale, in tale contesto, è che tale mortalità non si lasci in alcun modo pensare come condizione di possibilità dell'esperienza. Fedele a questa impostazione, non a caso Derrida andrà poi a scovare nei testi heideggeriani anche le ultime sopravvivenze del gesto trascendentale classico, mostrando come Heidegger cerchi di separare, nel cuore della finitezza del *Dasein*, una mortalità "buona", capace di produrre gli stessi effetti che la metafisica si riprometteva di sortire ricorrendo al fuoco vivente del *Geist*, da una mortalità "cattiva", legata all'empiria del morire animale.⁵ Parimenti, quando andrà a interrogare la psicanalisi, convinto che essa abbia il suo luogo lì dove si mostra l'impensato della fenomenologia,⁶ Derrida cercherà nel testo freudiano precisamente quell'intreccio tra vita e morte – chiamato, in modo assai pregnante, "la vita la morte"⁷ – a cui rimandano non solo l'esperienza analitica e le speculazioni freudiane a essa connesse, ma anche ogni forma di speculazione che tenti di avvicinarsi a quanto costituisce il luogo del proprio e dell'appropriazione.

Prima di proseguire oltre, è necessaria però un'ulteriore precisazione. Quando mette in discussione la volontà di preservare, attraverso un discorso filosofico che si lascia incorniciare dall'aggettivo "trascendentale", uno spazio di pensiero che si voglia avulso dal vitale, Derrida non intende mostrare che il trascendentale e l'empirico, in fondo, sono lo stesso. A questo esito arriva, da sola, la stessa fenomenologia (si pensi, qui, a quanto afferma Husserl nella *Krisis* a proposito dell'intreccio tra ego trascendentale ed ego empirico, oppure a nozioni come quelle di chiasma e di invaginamento presenti nelle riflessioni dell'ultimo Merleau-Ponty). A Derrida interessa piuttosto mostrare come nella differenza tra trascendentale ed empirico si nasconda qualcosa di essenziale per il pensiero –

5. Cfr. Id., *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milano 1989 e Id., *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"* (1996), Bompiani, Milano 1999.

6. Cfr. Id., "F(u)ori", in N. Abraham, M. Torok, *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi* (1976), a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli 1992, p. 75.

7. Cfr. J. Derrida, *Speculare – su "Freud"* (1980), Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 1, 32, 115, 118.

un pensiero che andrà tenuto distinto dalla filosofia, intesa quale esercizio istituzionalizzato del pensare, secondo regole che rimandano alle leggi del genere. In ciò che chiamiamo il “vivere”, prima ancora di poterci interrogare sulla pertinenza o meno di una riflessione filosofica o scientifica sulla vita, si dà a vedere qualcosa che precede la riduzione. In tal senso, il vivere sfugge a tutte le distinzioni che la filosofia mette in campo per legittimare se stessa quale foro giudicante atto a dirimere le controversie che possono sorgere quando si deve stabilire dove passa il confine tra il trascendentale e l’empirico. Ciò perché il vivere “è lui stesso la sua propria divisione e la sua propria opposizione al suo altro”.⁸ Questa inquietudine, questa fatturazione interna al vivere stesso che rende il moto di appropriazione nel contempo produzione di alterità, pare introdurre nel discorso un elemento difficilmente manovrabile in termini teorici. La soluzione proposta da Derrida consiste nell’introdurre un concetto “ultrascendentale della vita”.⁹ Prima di ogni *bios*, prima cioè della vita pensata dalla biologia, prima del concetto metafisico di vita, prima di ogni vitalismo, ma anche prima dell’esperienza ingenua del vivere, si pone la possibilità del rapporto a sé; tale rapporto, però, non potendo essere estraneo al linguaggio, alla dinamica differenziale posta in essere dalla traccia, non sarà mai caratterizzabile in termini di autenticità, purezza, autoaffezione. Si potrebbe esprimere ciò dicendo che la filosofia trascendentale, nella prospettiva di Derrida, non è in grado di pensare la differenza tra il trascendentale e l’empirico perché non ha messo in conto che la vitalità del trascendentale non sta dalla parte della trasparenza dei concetti, bensì dalla parte dell’opacità di quel non concetto che è la possibilità della ripetizione; quest’ultima è opaca, impura, spuria, perché fa tutt’uno con la materialità delle tracce che di volta in volta – secondo ritmi, modalità, e spazature rigorosamente finite – si inscrivono su superfici date, legate in maniera inscindibile alla corporeità dei soggetti.

Si dovrebbe così cogliere meglio in che senso la questione che interessa Derrida non si lasci ridurre al tentativo di mostrare che il

8. Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 44.

9. *Ibidem*.

trascendentale e l'empirico sono lo stesso. Un nulla li separa, e precisamente questo nulla si colloca al centro di ciò che Derrida chiama "l'impensato della fenomenologia". L'errore più grave consisterebbe infatti nel decretare il ritorno a quello psicologismo che Husserl, sin dai *Prolegomeni* (il testo che apre le *Ricerche logiche*), ha combattuto e sconfitto per sempre. È a partire da quella battaglia contro lo psicologismo che Husserl, nel corso di tutta la sua riflessione, si è interrogato sul parallelismo tra la vita intesa in senso empirico e la vita intesa in senso trascendentale. La vita della coscienza in quanto espressione della vitalità dell'animale uomo, la vita pensata dalla psicologia e dalle scienze umane in genere, non è nulla di diverso dalla vita della coscienza pensata dalla fenomenologia trascendentale. Ma parallelismo – tanto per Husserl quanto per Derrida – non significa coincidenza. A Derrida non interessa certo salvare il gesto della riduzione, in virtù del quale si lascerebbe pensare una coscienza senza mondo, diversa dalla coscienza empirica; eppure afferma con risolutezza che, se non ci muovessimo entro gli orizzonti dischiusi da quel gesto, non avremmo accesso a quanto costituisce la cifra peculiare di un pensiero della differenza. Ciò che lo psicologismo non può comprendere è che,

se il mondo ha bisogno di un *supplemento d'anima*, l'anima, che è nel mondo, ha bisogno di questo *nulla supplementare* che è il trascendentale e senza il quale nessun mondo potrebbe apparire. Ma si deve all'opposto, se si presta attenzione al rinnovamento husserliano della nozione di "trascendentale", guardarsi dal conferire qualche realtà a questa distanza, di sostanzializzare questa inconsistenza o di farne, foss'anche per semplice analogia, qualche cosa o qualche elemento del mondo. Ciò sarebbe gelare la luce nel suo sorgere.¹⁰

Qualificare il trascendentale come "nulla supplementare", è ovvio, significa vanificare la portata fondativa che la filosofia tradi-

10. Ivi, p. 42 sgg. (corsivi di Derrida).

zionalmente attribuisce a tale nozione. Parimenti, quando Derrida ci invita a non sostanzializzare il trascendentale, utilizza quanto di più innovativo ha saputo pensare la fenomenologia – ma per torcerlo poi in direzione di ciò che la fenomenologia, in quanto filosofia trascendentale, non può costitutivamente pensare. Ora, se ci è ormai chiaro che la decostruzione non è né un semplice ampliamento della fenomenologia, né una sua semplice negazione, bensì vuole operare uno spostamento in direzione di ciò che lo sguardo fenomenologico lascia fuori campo, tuttavia ci si potrebbe legittimamente chiedere quale sia la fenomenalità di ciò che Derrida chiama “la vita la morte” – e, vista la connessione posta dallo stesso Derrida tra le due questioni, ci si potrebbe pure chiedere cosa dovremmo vedere quando la decostruzione addita il nulla supplementare che separa il trascendentale dall’empirico. In altre parole: cosa garantirà la fenomenalità di quanto la decostruzione mostra essere l’impensato della filosofia trascendentale? Quale tipo di ostensione sarà quest’ultima? E ancora: una volta decostruita l’istanza trascendentale, cosa legittimerà la decostruzione stessa, nei suoi statuti teorici e perfino nella sua stessa eseguibilità? È chiaro che, se queste domande non trovano una risposta adeguata, il pensiero di Derrida si troverebbe a dover subire uno scacco radicale. La risposta che ci viene dall’indicazione di fondo tentata qui, secondo la quale la decostruzione potrebbe essere letta quale mimesi del gesto trascendentale, mi pare un buon punto di partenza per evitare l’*impasse* appena messa in luce. Si tratta di una mimesi che, da un lato, ha di mira una salvaguardia di ciò che una filosofia trascendentale deve, per definizione, escludere – e se qui parlo di “salvaguardia”, lo faccio ben consapevole degli echi che l’espressione suscita. Dall’altro, è una mimesi che serve ad ampliare il potenziale critico della stessa filosofia trascendentale intesa quale filosofia dell’Illuminismo.

Cominciamo dal primo punto. Né del mondo, né fuori dal mondo, il “nulla supplementare che è il trascendentale” preserva lo spazio del linguaggio da una cattura completa entro l’empiria del mondano: perché si dia qualcosa come la verità, è necessario che nulla, del vitale, intacchi la dimensione linguistica entro la quale è

possibile fare esperienza del vero.¹¹ Ora, per operare una descrizione di tale esperienza, ci viene proposto di compiere ciò che la fenomenologia chiama riduzione trascendentale. Decostruendo ciò che Husserl crede di poter trovare dopo la riduzione, si trova qualcosa che Husserl avrebbe voluto puro e che invece è intaccato da una costitutiva non originarietà. Se decidiamo di chiamare “vita” quanto si incontra dopo tale decostruzione del gesto trascendentale, attribuiamo all’*inventum* tratti che assomigliano a quelli di ciò che deve caratterizzare le condizioni di possibilità dell’esperienza. Ma, nel fare questo, operiamo una mimesi che sposta completamente il senso di ciò che imita.¹² La vita, infatti, genera da sé le condizioni di possibilità del proprio darsi, poiché il moto di appropriazione della vita (che potremmo anche chiamare desiderio) non è inquadrabile entro un pensiero dell’origine – e forse entro nessun pensiero.

Vitalismo di bassa lega? Tutt’altro. L’iterabilità, che Derrida isola nello stesso prodursi di ciò che chiama “la vita la morte”, si muove precisamente sulla linea di confine che marca il “né-né” appena evocato per collocare quel “nulla supplementare che è il trascendentale”. La vita, così intesa, viene preservata da una cattura concettuale che la collochi là dove il gesto trascendentale pone abitualmente l’originario e il fondativo. È infatti verso il nesso tra vita e iterabilità che Derrida ci invita a dirigere lo sguardo, per cogliere ciò che in tale nesso riesce a far parlare il desiderio. Quest’ultimo non parlerà con la propria voce, come se si trattasse di lasciare aperta la porta che permette l’entrata di quanto la metafisica ha rimosso. Piuttosto, dal movimento della decostruzione deve emergere una performatività che ha di mira la stessa inqualificabilità del desiderio in termini di teoria pura. Se di salvaguardia si tratta, è

11. Giova qui ricordare che, per Husserl, l’evidenza risulta essere il vissuto (*das Erlebnis*) della verità, nel senso che “la verità è un’idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente (E. Husserl, *Ricerche logiche* [1900-01], il Saggiatore, Milano 1988, vol. 1, p. 196).

12. A guidarci verso questa ipotesi è quanto lo stesso Derrida afferma del gesto decostruttivo, tendente a una mimica trasformatrice della metafisica, nel saggio *La double séance*, cfr. pertanto J. Derrida, *La disseminazione* (1972), Jaca Book, Milano 1989, pp. 199-300 (ma in particolare, p. 214 sgg.).

una salvaguardia che nasconde se stessa nelle pieghe del testo e che ha come referente ciò che, nel mondo della vita, articola, regola e governa le vicissitudini del vivente. Nulla separa il vivente – che è pura singolarità – dalla serie delle sue iscrizioni. In ciascuna di queste, però, quel che Derrida chiama “la vita la morte” agirà non direttamente, attraverso una sorta di rispecchiamento, bensì attraverso una serie di cancellazioni. La decostruzione, o meglio, il gesto della decostruzione (apposta ho parlato qui di performatività), altro non è che il tentativo di indicare come queste cancellazioni costituiscano anche il luogo della sopravvivenza.

Nel corso di un dialogo con Maurizio Ferraris, del resto, è lo stesso Derrida a riprendere il discorso sul nulla che separa il trascendentale dall’empirico, iniziato in *La voce e il fenomeno*, e a indicare come l’interesse sempre rivolto verso questo nulla non sia scindibile da un’etica della singolarità e dell’evento.

Un *nulla* che non appare come tale. E che tuttavia è decisivo. Il problema è questo *nulla*, che mi ha sempre interessato. Mi sono sempre situato, con più o meno conforto, benessere o inquietudine, sulla linea o sul limite che passa tra l’irriducibilità dello psicologico o dello psicanalitico e un pensiero filosofico o decostruttivo della filosofia là dove questa implicava una indipendenza rispetto allo psichico, o almeno rispetto a quello psichico che è oggetto di una scienza chiamata “psicologia”. Questo per me è stato il luogo del problema. È anche il luogo in cui si pone il problema della firma, della psicologia e dell’autobiografia intellettuale: chi pensa? Chi firma? Che fare della singolarità in questa esperienza del pensiero? E che ne è del rapporto tra vita, morte e *psyché*?¹³

Qui si coglie bene, credo, a quale idea di soggetto ci rimandi la decostruzione quando mette in gioco “la vita la morte”. L’esito ultimo della fenomenologia conduce ad affermare che la soggettività si lega a quel moto oscillatorio entro il quale il soggetto che costi-

13. J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33.

tuisce il mondo è a sua volta costituito dagli stessi atti di costituzione. Di fronte a questo esito, pericoloso perché abissale, Husserl ha messo in campo la nozione di soggetto trascendentale per isolare una sfera che potesse tenere ferma l'oscillazione e consentire un rimpatrio verso un terreno più solido, più facilmente manovrabile. La decostruzione non si ritrae, invece, di fronte a questo esito e mantiene l'oscillazione come esercizio, affinché quella peculiare sospensione del reale che è il pensiero filosofico riesca a far penetrare, al proprio interno, la luce che proviene dal fuori – luce che si verrebbe a “gelare nel suo sorgere” se la si ponesse o dalla parte di un reale che ha la pretesa di mostrarsi da sé, senza residui, oppure dalla parte di un pensiero puro, capace di accogliere il reale, anche qui senza residui, entro le proprie categorie. In questo moto di oscillazione il soggetto sembra sparire – ma è vecchia quanto la ricezione di Derrida l'accusa mossa alla decostruzione, secondo cui quest'ultima, quale tipico esempio di “pensiero postmoderno”, verrebbe a cancellare la nozione di soggetto.¹⁴ Per Derrida, in realtà, ne va sempre della vita e della morte. Solo che di queste la decostruzione non “dà conto”, non ne spiega la genesi, non essendo la decostruzione una ripetizione della filosofia trascendentale. La vita e la morte sono implicate nel gesto della decostruzione nel senso che di queste la decostruzione è sempre testimone – nella consapevolezza che una testimonianza “autentica” è impossibile, tanto quanto il dono o la giustizia.

Qui si evidenzia anche in che senso la salvaguardia della singolarità e dell'evento, che l'uso di un'espressione come “la vita la morte” ha di mira, possa divenire ripresa, continuazione e ampliamento della critica illuminista – e, con ciò, passo così al secondo punto indicato sopra. Discutendo con Gerald Graff in merito alla polemica con Searle, Derrida torna sul concetto di iterabilità, che va inteso come ciò che permette una decostruzione delle opposizioni binarie sulle quali si reggono tutte le distinzioni sia entro il discorso filosofico, sia entro il discorso comune. Queste opposizioni binarie vanno ricostruite genealogicamente, al fine di rendere visibile un

14. Cfr., per esempio, J. Derrida, *Posizioni* (1972), ombre corte, Verona 1999, p. 108.

certo al di fuori, che la filosofia non può né nominare, né pensare. Volutamente *unheimlich*, la decostruzione intende far apparire ciò che perturba e minaccia la consistenza e l'ordine di tali opposizioni. Sarebbe però un errore pensare – come invece fa Searle – che la decostruzione abbia come esito l'apologia di una vaga indistinzione, segnata da un ritorno a una forma di empirismo incapace di controllare i propri statuti. Ciò che la decostruzione articola e mette in opera è una nuova dislocazione del rapporto tra la filosofia e il suo “fuori”, affinché, nel pensiero, si possa offrire una salvaguardia della singolarità del vivente.

Senza dubbio il concetto di iterabilità non è un concetto come gli altri (né la *différance*, né la traccia, né il supplemento, né il *parergon* ecc.). Che appartenga *senza* appartenere alla classe dei concetti di cui deve render conto, allo spazio che organizza in modo (come dico spesso) “quasi” trascendentale, ecco senza dubbio una proposizione che può sembrare paradossale, perfino contraddittoria rispetto al senso comune o a una logica classica e rigida. [...] È appunto di questo che bisogna render conto e ragione, da illuministi moderni che vogliamo ancora essere [...].¹⁵

Potrebbe colpire questo riferimento all'Illuminismo, in un contesto, come quello della discussione con Searle, in cui la posta in gioco, data dall'interpretazione della teoria degli atti linguistici, sembra essere di natura puramente teorica. In realtà, interrogare a partire dall'iterabilità, a partire da un pensiero della differenza e della traccia, la pretesa, tipicamente metafisica, di tenere ferma la distinzione tra atti constativi e atti performativi significa esporre il pensiero filosofico al proprio limite. Al di là di questo limite si dà non la nuda vita (ciò dovrebbe essere ormai chiaro), ma il movimento di andata e ritorno da un luogo che si vuole neutro rispetto alle pratiche del mondo della vita per giungere a un luogo sì ancora interno alla scrittura, ma contaminato da ciò che una scrittura filosofica

15. Id., *Limited Inc.* (1988), Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 189 (corsivo di Derrida).

tradizionale non riesce (più) a dominare. Illuminista qui è la volontà di rendere impossibile la chiusura del movimento appena delineato, chiusura che è sempre complice di una certa violenza. Non a caso, nello stesso dialogo con Graff da cui è tratta la citazione precedente, Derrida menziona la vigilanza che si tratta di mantenere nei confronti dei luoghi della violenza, i quali non avrebbero alcuna consistenza se un sistema di discorsi, sorretto da quel reticolo di istituzioni che è il mondo della vita, non fosse chiamato a legittimare, di volta in volta, questa o quella pratica.¹⁶ La decostruzione, allora, quale messa in opera di un pensiero della differenza e della traccia, è messa in mora di quelle retoriche (intese come insiemi di pratiche discorsive dominanti e vincolanti) che legittimano l'insorgenza, il mantenimento e la riproduzione di specifiche forme di violenza istituzionale.¹⁷ Solo che la vita e la morte che queste ultime controllano e irreggimentano non potrà mai essere avvicinata direttamente, attraverso un'analisi che abbia di mira, *in primis*, l'empiria dei processi istituzionali.¹⁸ Fermandosi prima di questa analisi, attuando un gioco che Derrida caratterizza come un passaggio dal "dentro" al "fuori", la decostruzione è preparazione di un evento che non ha ancora avuto luogo – evento al quale Derrida rimanda quando, in numerosi lavori, parla della giustizia, del dono, dell'ospite, della democrazia a venire. È proprio questo "fermarsi prima", questo sostare sulla soglia – invisibile e impercettibile, che separa il dentro e il fuori – a racchiudere il senso "quasi trascendentale" della decostruzione. E nella performatività di questa sosta, di questo attendere l'evento di una società giusta, capace di preservare e custodire "la vita la morte" nella loro precarietà, quali indici della finitezza non solo degli umani, ma dei viventi in generale, si cela anche il segreto messianico della decostruzione. Nel fare

16. Cfr. *ivi*, p. 165.

17. Sulla possibilità di individuare un nesso tra la pratica decostruttiva e una teoria dell'argomentazione mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Derrida e l'epoché*, "Rivista di estetica", 15, 2000, pp. 206-221.

18. Sta qui, credo, la maggiore differenza tra la ripresa del pensiero critico-illuminista che si riscontra in Derrida rispetto a quella che si ritrova in Foucault, il quale ha pure definito la propria impresa filosofica quale "ontologia dell'attualità" in riferimento all'eredità dell'*Aufklärung*, cfr. M. Foucault, *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232 e 253-261.

proprio quel messianico che, quale struttura generale dell'attesa, della promessa e dell'ospitalità, precede il fissarsi della promessa messianica entro i codici di questo o quel messianismo storicamente dato, Derrida afferma:

Si potrà forse giudicare strano, stranamente familiare e insieme inospitale (*unheimlich, uncanny*) questa figura dell'ospitalità assoluta, la cui promessa vorremmo affidare a un'esperienza davvero impossibile, così poco sicura nella sua indigenza, a un quasi-“messianismo” così inquieto, fragile e disarmato, a un “messianismo” sempre presupposto, quasi trascendentale, ma anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della *chora* per un “messianismo” desolante. Ma senza questa desolazione, se proprio si potesse *contare* su quel che viene, la speranza non sarebbe che il calcolo di un programma.¹⁹

Se poi si dovesse restare delusi da queste vaghe promesse, dall'inconsistenza pratica della decostruzione (inconsistenza che non è scindibile dalla pretesa, da parte della decostruzione, di voler presentarsi come *una* pratica – una tra tante, precaria e sempre revocabile), non si dovrebbe dimenticare che la decostruzione “non vuol dire niente”. Questo perché la decostruzione non procede più dal “voler dire”.²⁰ Essa mostra soltanto, in virtù di un gesto che non viene *prima* di una radicale trasformazione del reale, ma serve ad accompagnare, con un gesto che ha il sapore del quasi nulla, tale trasformazione. Un gesto, appunto, quasi trascendentale.

19. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 211.

20. Id., *Posizioni*, cit., p. 61.