

DERRIDA
E IL DESIDERIO
DI PORRE FINE
A OGNI VITA.

LA DECONSTRUZIONE,
DE LANDA
E LA VIVACITÀ
DEGLI OGGETTI

RICHARD IVESON è Postdoctoral Research Fellow presso il Centre for Critical and Cultural Studies, University of Queensland, Australia. I suoi interessi didattici e di ricerca includono studi animali e liberazione animale; filosofia continentale (in particolare Nietzsche, Heidegger e Derrida); postumanismo; biotecnologia; e post-marxismo. Lavora, inoltre, a un progetto interdisciplinare che studia la nozione di postumano e, più in particolare, il significato di tale dibattito nella messa in crisi delle nozioni oppositive vivente/inanimato con lo scopo di analizzare la nascita di spazi postumani complessi e stratificati che rendano visibili inedite relazioni storiche, etiche, politiche e sociotecniche. Il suo ultimo libro s'intitola *Zoogenesis: Thinking Encounter with Animals* (Pavement Books, 2014).

LA TRACCIA DI UNO SCIOVINISMO BIOLOGICO

Nel suo scritto postumo *L'animale che dunque sono*, il filosofo Jacques Derrida sostiene che la lunga storia della filosofia occidentale è stata dominata dalla «stessa ricorrenza di uno schema che, in verità, non varia»¹. Questo schema, prosegue l'autore, consiste nel fatto che ogni cosa ritenuta «il proprio dell'uomo» deriva da un difetto originario, da un'originaria mancanza, «e dal "si deve" che trova qui la sua forza e il suo impulso».²

Questo schema predefinito, in altre parole, conferisce all'animale umano il suo eccezionale status ontologico, racchiudendo ogni cosa in un recinto invalicabile delimitato per un verso dalla tecnologia, dal linguaggio e dal tempo, e per un altro dalla società, dalla politica e dalla legge – in funzione e a beneficio della sola umanità. Pertanto, questo schema dominante è anche una dominazione schematica, che continua a garantire all'umano «la sua superiorità di dominio sull'animale».³

In questa sede, dunque, Derrida continua così la sua decostruzione della dicotomia umano-animale iniziata, addirittura

1.
Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book Milano 2006, p. 86

2.
Ibidem.

3.
Ibidem.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

tura, nel suo primo e importante lavoro, *Della Grammatologia* del 1967,⁴ segnatamente nella sezione intitolata "Della Grammatologia come scienza positiva", nella quale egli delinea la struttura della *traccia* come elemento costitutivo di *tutti* gli esseri viventi.

Di per sé, questo è un motivo sufficiente perché ogni rigoroso pensare-gli-animati debba di continuo tornare al "quasi-concetto" di traccia. In ogni caso, è solo l'assunzione così rigorosa di questo "quasi-concetto" che ci costringe a porre un'ulteriore domanda: è possibile che *Derrida* stesso rimanga cieco *a*, e anzi complice *con*, uno schema filosofico ancora più fondamentale, che il filosofo Manuel De Landa definisce "sciovinismo biologico" (nel suo saggio *The Machinic Phylum*⁵). In altre parole, siffatto schema è quello di uno *zoo-centrismo* dominante che conferisce un eccezionale status ontologico a ciò che *vive* – almeno fino a un certo punto.

Il nostro problema, dunque, concerne il desiderio di Derrida di porre fine a ogni vita, nel senso di porre limiti sicuri al "vivente" attraverso la reiterata costruzione di un confine abissale che separi gli "esseri viventi" dagli "oggetti non-viventi". Un dilemma, questo, che spinge il pensiero di Derrida al di là del suo stesso esempio dell'ameba e del lombrico, fino alla considerazione di esseri che non sono del tutto cose e di cose che non sono del tutto esseri – entità come i virus, i microbi di Marte, i quanti e i cristalli di silicio – e persino di ogni materiale esistente, passato, presente e futuro. Forse, allora, non è per caso che, nel suo ultimo seminario, Derrida si trova ad essere ossessionato dalla figura dello *zombie*, questo spaventoso oggetto-essere sospeso tra la vita e la morte. In questo, mi sento di sostenere che Derrida sia di fatto ossessionato proprio dallo spettro della traccia. Inoltre, è per l'appunto questa "ossessione" che apre lo spazio per un discorso di decostruzione da riscrivere ancora una volta, come del resto dev'essere. Certamente, è soltanto rifiutando di imporre alla "vita" limiti contingenti che diviene possibile una prassi materialista e postumanista, tale cioè da affermare il potenziale di "corporizzazioni" veramente radicali.

4. Jacques Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.

5. Apparso nel volume *TechnoMorphica*, a cura di Joke Brouwer e Carla Hoekendijk, V_2 Publishing, Rotterdam 1997 [N.d.T.]
Download disponibile su http://bit.ly/De_Landa.

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

6.
Derrida, *Della Grammatologia*, p.
124.

TRACCIA, SPAZIO E TEMPO

Per capire quello che potrebbe essere definito il fraintendimento di Derrida da parte di se stesso, è necessario innanzitutto citare per intero un passaggio chiave di *Della Grammatologia*, nel quale Derrida introduce per la prima volta la nozione di traccia:

Invece di ricorrere ai concetti che solitamente servono a distinguere l'uomo dagli altri viventi (istinto ed intelligenza, assenza o presenza della parola, della società, della economia, ecc.), facciamo ora appello alla nozione di *programma*. Questa va intesa nel senso della cibernetica, che però non è a sua volta intellegibile se non a partire da una storia delle possibilità della traccia come unità di un doppio movimento di propensione e ritenzione. Questo movimento movimento va largamente al di là delle possibilità della "coscienza intenzionale". Questa è un'emergenza che fa apparire il programma *come tale* (cioè secondo una nuova struttura di non-presenza) e rende senz'altro possibile il sorgere dei sistemi di scrittura in senso stretto. Dalla "iscrizione genetica" e dalle "corte catene" programmatiche che regolano il comportamento della ameba o dell'anellide fino al passaggio, al di là della scrittura alfabetica, agli ordini del logos e di un certo homo sapiens, la possibilità del gramma struttura il movimento della sua storia secondo livelli, tipi, ritmi rigorosamente originali. Ma non si può pensarli senza il più generale dei concetti di gramma. Questo è irriducibile e inafferrabile. Se si accettasse l'espressione avanzata da A. Leroi-Gourhan, si potrebbe parlare di una "liberazione della memoria", di una esteriorizzazione già da sempre iniziata ma sempre più grande della traccia che, dai programmi elementari dei comportamenti cosiddetti "istintivi" fino alla costituzione degli schedari elettronici e della macchina per leggere, alla differenza e la possibilità della accumulazione in una riserva: questa costituisce e cancella ad un tempo, nello stesso movimento la soggettività cosiddetta cosciente, il suo logos ed i suoi attributi teologici⁶.

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

Come rileva il filosofo Martin Hägglund, la nozione di traccia elaborata da Derrida è una struttura logica più che un'entità metafisica.⁷ Due proposizioni insieme definiscono questa traccia strutturale: "l'unità del doppio movimento di protensione e ritenzione" e "il divenire-spazio del tempo o divenire-tempo dello spazio", dove l'unità della seconda spiega l'unità della prima⁸. Per dirla il più semplicemente possibile, queste due definizioni descrivono l'impossibilità di una *presenza* indivisibile, vale a dire di un'entità interamente e completamente presente in se stessa e a se stessa. Piuttosto, sostiene Derrida, perché qualche entità appaia su ciò che possiamo definire la *scena* della presenza è necessario che essa conservi in sé la cifra dell'elemento passato lasciandosi nel contempo lambire dalla cifra dell'elemento futuro⁹. In altre parole, perché un'entità possa essere, ovvero perché possa permanere nel tempo e così manifestarsi come presente, questo autentico apparire rimanda necessariamente sia alla traccia dell'elemento passato (ritenzione) sia alla traccia dell'elemento futuro (protensione). Data questa condizione, la costituzione del cosiddetto presente si trova così a dipendere *a priori* dalla sua relazione con "ciò che non è quell'entità", nel senso che un intervallo o spazio «deve separare il presente in se stesso da ciò che non è il presente, separando così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire dal presente stesso»¹⁰. Inoltre, questa unità di protensione e ritenzione giustifica la sintesi originaria descritta da Derrida come "divenire-spazio del tempo" o "divenire-tempo dello spazio". Ancora una volta, l'analisi di Hägglund aiuta a chiarire questa complessa relazione. Per quanto l'istante dell'*adesso*, del *presente*, possa soltanto apparire sparendo (in virtù della sua relazione *a priori* con ciò che assolutamente non è), esso – scrive Hägglund – deve pertanto essere iscritto come traccia semplicemente per poter «essere innanzitutto»¹¹. Questo – continua Hägglund – è il "divenire-spazio del tempo" in quanto ogni traccia è necessariamente *spaziale*, dal momento che «la spazialità è caratterizzata dalla capacità di rimanere nonostante la successione temporale»¹². In altre parole, perché un'entità possa permanere è necessario che sia spaziale, cioè

7. Martin Hägglund, *Radical Atheist Materialism. A Critique of Meillassoux*, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, a cura di Levi Bryant, Nick Srnicek e Graham Harman, re.press, Melbourne 2011, p. 118.

8. Cfr. Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 17 - ma più in generale a proposito tutto il primo capitolo "Forza e significazione", pp. 3-38. Questioni già anticipate nel capitolo a proposito della "différence" in Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Redwood City 2008, p. 18.

12. *Ibidem*.

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

13.
Ibidem.

14.
Bernard Stiegler, *Technics and Time: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Redwood City 1998, p. 134.

15.
"Evento imprevisto e subitaneo": la traduzione è difficile perché il termine francese "coup" entra in numerose locuzioni, tutte accomunate dalla nozione di subitanità, che Stiegler utilizza frequentemente: "tout à coup", "sur le coup", "d'un seul coup", "coup à coup". [N.d.T.]

che occupi un *posto*. La spazialità, tuttavia, non può mai essere "pura simultaneità", poiché la simultaneità in quanto tale è «impensabile senza una temporalizzazione che connetta una giuntura spaziale all'altra»¹³. Lo spazio è quindi nell'immediato un divenire-tempo, senza il quale non potrebbe esserci alcuna traccia primaria. Benché io non disponga qui né dello spazio né del tempo per chiarire ulteriormente la struttura della traccia, la cosa importante per noi è che **la traccia, per definizione, è la condizione costitutiva di tutto ciò che è temporale, vale a dire di ogni e qualsiasi cosa che permane sulla scena di presenza.**

CREARE L'UMANO

Prima di esaminare alcune delle implicazioni più radicali di questa definizione, è istruttivo considerare brevemente un altro *fraintendimento* del brano di *Grammatologia* già citato, questa volta dal filosofo (ed ex allievo di Derrida) Bernard Stiegler. Nel primo volume di *La technique et le temps*, intitolato *La faute d'Épiméthée*, figura una sezione chiave: è il terzo capitolo, significativamente intitolato "Qui? Quoi? L'invention de l'homme", in cui Stiegler si propone (ancora una volta) di pervenire alla costruzione di un fondamento ontologico sicuro per un "nuovo" eccezionalismo umano. A tal fine, egli fornisce una descrizione dettagliata dell'evento dell'antropogenesi, vale a dire della «invenzione dell'uomo»¹⁴. L'uomo, scrive Stiegler, è unico tra gli animali in quanto la sua "invenzione" costituisce una rottura improvvisa con la "mera vita" – espressione, quest'ultima, che vale come sinonimo di "rigido determinismo genetico". Questa "rottura", questo "di colpo"¹⁵, sostiene Stiegler, si verifica con la registrazione – e quindi esteriorizzazione – delle informazioni epigenetiche organizzate in supporti di memoria artificiale (*hypomnémata*). Con questa esteriorizzazione, continua Stiegler, l'uomo si pone come l'unico essere vivente in grado di trasmettere la conoscenza al di là della durata della vita del singolo individuo. Inoltre, questa esteriorizzazione

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

costitutiva segna l'umanità – e soltanto l'umanità – come insieme di esseri *tecnici*, nella misura in cui l' "uomo" e l'artefatto tecnico sono di fatto co-costituenti.

16.
Ivi, p. 137.

Con una mossa a dir poco sorprendente, Stiegler invita poi *Derrida* ad autorizzare questa instaurazione di un eccezionalismo umano. Infatti, nella misura in cui intende mantenere la fondamentale nozione derridiana di *différance*, e quindi la traccia, Stiegler semplicemente non ha altra alternativa che *fraintendere* Derrida – in particolare il passaggio della *Grammatologia* summenzionato. Secondo Stiegler, la tecnicità co-costitutiva – ovvero "l'invenzione dell'uomo" – segna un'ulteriore *différance* dalla *différance* che già struttura la "mera vita": una *différance* di *différance* insomma, intesa come un secondo "di colpo", completamente umano. È a sostegno di questa presunta "différance di *différance*" che Stiegler cita Derrida, suggerendo che ciò che quest'ultimo descrive come "emergere del gramma in quanto tale" sia proprio questo¹⁶.

17.
Ivi, pp. 137-138.

18.
Ivi, p. 138. Corsivo dell'autore.

19.
Ivi, p. 137.

Per arrivare a questa conclusione, però, Stiegler identifica l'«emergenza che fa sì che il gramma appaia *in quanto tale*» di Derrida con l'apparizione di una *coscienza* intesa come ulteriore "fase" prodotta all'interno e all'esterno della *différance* in quanto storia della "mera vita" in generale. La «*différance* di *différance*» di Stiegler è quindi sinonimo sia di "produzione di coscienza» sia di "emergere del gramma in quanto tale"¹⁷. Tuttavia, per giustificare questa ulteriore "fase" o "di colpo" nella storia degli esseri viventi, Stiegler deve *fraintendere* o appropriarsi indebitamente del discorso di Derrida. Quindi, quando Derrida descrive il doppio movimento della traccia come necessariamente avviato "ben oltre" le possibilità di una "coscienza intenzionale", Stiegler prende questa idea di un movimento *al di là* della coscienza come riferimento all'inizio-dell'uomo – una lettura un po' paradossale, poiché Stiegler sostiene che l'arrivo o l'invenzione dell'"uomo" segna la "fase della *différance* da cui emerge la possibilità di farsi del gramma in quanto tale, *vale a dire* in cui appare la coscienza"¹⁸. Infatti, come Stiegler afferma con assoluta sicurezza, questa seconda fase della vita è semplicemente quella della *coscienza umana*¹⁹.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

20.
Derrida, *Della Grammatologia*, p.
124.

21.
Stiegler, *Technics and Time*, p. 138.

Tornando al testo di Derrida, tuttavia, scopriamo ben presto che non vi è alcuna indicazione di sorta che l'«emergenza che fa sì che il *gramma* appaia *in quanto tale*» sia l'emergere della coscienza²⁰. In realtà, è proprio il contrario. Infatti, per Derrida, è già il movimento originario di *différance* – inteso come il doppio movimento della traccia – che va *ben oltre* le possibilità di “coscienza intenzionale”. Si tratta, come Derrida chiarisce, di *questo* movimento della traccia, di *questa* nuova struttura di non-presenza che segna l'emergere del *vivente* sul *non-vivente*, che fa sì che il *gramma* appaia *in quanto tale*.

Ne deriva che, mentre per Stiegler l'*esteriorizzazione* costituisce la *rottura* con la “mera vita”, per Derrida c'è solo il movimento che snatura la vita, vale a dire *l'originaria tecnicità dell'essere vivente*. Benché io certamente sia lungi dal suggerire che l'evoluzione tecnica dell'uomo non ha un proprio carattere distintivo, tuttavia chiaramente non c'è nessuna “doppia rottura” nella storia della vita, come sostiene Stiegler, e non ci sono «due “di colpo” assestati da una *différance* specifica alla *différance*»²¹.

LA VISCHIOSA QUESTIONE DELLA CREAZIONE

Il problema di Stiegler, nella sua forma più semplice, è quello che affligge inevitabilmente ogni umanesimo post-darwiniano: come spiegare l'emergere dell'umano sia in quanto *proveniente dall'animale* e tuttavia in quanto essere *non più animale*. È il problema, insomma, della “creazione *ex nihilo*” che, una volta esclusa la possibilità di un divino Creatore, diventa particolarmente difficile: come può “l'uomo” *essere* e allo stesso tempo *non essere* “animale”. Non c'è dubbio che questo sia proprio lo stesso problema – e la preoccupazione centrale – anche di questo lavoro, sia pure con uno spostamento significativo dei termini. Nello specifico, dovremo necessariamente affrontare il momento storico preciso in cui la vita presumibilmente “emerge” dal non vivente – dico “presumibilmente” poiché la

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

“vita” post-darwiniana non può essere spacciata troppo facilmente come una creazione *ex nihilo*. Si tratta, come è spesso il caso, di un problema di delimitazione, che cioè riguarda il fondamento, la costruzione e il mantenimento dei limiti. La soluzione, piuttosto heideggeriana, di Stiegler al dilemma dell'*ex nihilo* consiste nel sostenere che l'oscurità totale che caratterizza il rigido determinismo genetico degli animali non-umani conserva ciononostante, in qualche modo e come parte del suo stesso essere, la possibilità di un minimo barlume. Questa esiguità di aperture impossibili, insiste Stiegler, è la possibilità stessa dell'uomo – una mossa che pone così l'uomo all'interno del corpo animale in qualità di *télos* (non intenzionale) di quest'ultimo: per dare alla luce, nelle tenebre, un microscopico *homunculus* di luce e illuminazione.

Una tale risposta, però, semplicemente non soddisfa. Si tratta, in breve, tanto di una scappatoia quanto dell'invocazione di un Creatore trascendente. Invece, dobbiamo impegnarci direttamente con la contrapposizione tra vivente e non-vivente, che Derrida stesso mette subito in discussione rifiutandone le implicazioni. Tuttavia, l'insistente e consistente “rifiuto” di Derrida dovrebbe certamente darci un po' di respiro: se la traccia è, come ho sostenuto, la condizione costitutiva di tutto ciò che è temporale, ovvero di tutto ciò che permane, allora dobbiamo chiederci *perché*, precisamente, Derrida non equipara la traccia con la “vita in generale”, mentre innumerevoli entità finite continuano a permanere senza la “descrizione genetica” che presumibilmente regola la vita. Perché, in altre parole, Derrida non pone limiti alla traccia quando, così facendo, impone contemporaneamente dei limiti al vivente?

In un saggio successivo che affronta alcune questioni critiche derivanti dal suo libro *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Hägglund osserva che un certo numero di lettori hanno sottolineato la sua tendenza a «equivocare tra la descrizione della struttura della traccia come condizione generale per tutto ciò che è temporale, e come condizione generale per il vivente»²². Questa critica può, tuttavia, essere rivolta al-

22.

Hägglund, *Radical Atheism Materialism*, p. 119. Corsivo dell'autore.

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

23.

Quentin Meillassoux, *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

trettanto bene contro Derrida stesso, nella misura in cui ogni pensiero rigoroso sulla logica strutturale della traccia *deve* estendere la propria funzione al di là del vivente. In un certo senso, quindi, Derrida non cessa mai di fraintendere *esattamente lo stesso passaggio* proprio come Stiegler: vale a dire che non cessa di fraintendere *se stesso*, continuando a ribadire l'abisale distinzione fra vivente e non-vivente.

Questo non è, tuttavia, il medesimo fraintendimento. Mentre Stiegler si propone di trovare qualcosa nel passaggio che semplicemente non esiste (per esempio il secondo, antropogenico "di colpo"), al contrario Derrida si propone di perdere qualcosa che è lì in bella vista. Nel senso più letterale, potremmo indicare le *machines à lire* di Derrida, che sembrano messe al vertice di quello che suona, sospettosamente, come un resoconto storico dell'*evoluzione* della traccia (una cosa di per sé impossibile, dato che la "traccia" è piuttosto una struttura logica). Meno letterale forse, ma non meno evidente, è il fatto che Derrida, come abbiamo visto, si riferisce al movimento della traccia come a "un emergere" – ma un emergere da *cosa*, esattamente? E così siamo ritornati alla questione della limitazione e della creazione *ex nihilo*. Presumibilmente, la traccia – come una "nuova struttura di non-presenza" sinonimo di "vita" – potrebbe emergere soltanto da un mondo composto interamente di oggetti inorganici e inanimati. Questo, tuttavia, non solo contraddice la propria stessa logica, ma inaugura anche la decostruzione della carica negativa del "correlazionismo" così come è stato definito dal filosofo Quentin Meillassoux in *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza* del 2006.²³

Prendiamo la questione della contraddizione logica primaria. Dato che la traccia è, come Derrida sostiene ovunque, la condizione costitutiva dell'esistenza stessa, allora come può il doppio movimento della traccia *emergere* dal niente? Piuttosto, solo il *nulla* del vuoto infinito potrebbe precedere il suo "emergere" nella misura in cui la sua apparentemente "nuova struttura di non-presenza" costituisce allo stesso tempo la condi-

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

zione per l'apparire o il permanere di una qualsiasi entità. Ne consegue che "vita" come sinonimo di traccia risulta, in ultima analisi, un ritorno alla teologia, poiché di fatto esige una creazione *ex nihilo*.

Passando ora alla "carica" peggiorativa del correlazionismo, leggendo Meillassoux diventa presto evidente che, per quanto lo riguarda, quasi ogni frammento di filosofia prodotta successivamente alla pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant nel 1781 è correlazionista – un termine che Meillassoux definisce come applicabile a qualsiasi posizione filosofica che dipenda da una correlazione *a priori* di mondo e coscienza (umana) in forma di "datità". Di conseguenza, continua Meillassoux, tutte le filosofie sono pertanto incapaci di dar conto di un'esistenza del mondo che preceda l'esistenza dell'uomo. Mentre concordo sul fatto che questo costituisca un'accurata (anche se piuttosto radicale) critica di Heidegger – bersaglio esplicitamente dichiarato di Meillassoux –, lo stesso non si può dire di Derrida – secondo bersaglio di Meillassoux (innominato ma chiaramente implicito). O almeno non proprio. Quantomeno, un'accusa tanto radicale contro Derrida avrebbe dovuto essere modificata in quella di una posizione filosofica incapace di dar conto di un'esistenza del mondo che preceda l'esistenza della *vita*, qualsiasi forma essa possa assumere. Questo è, in effetti, il caso, *ma solo nella misura in cui accettiamo i limiti inaccettabili che Derrida impone alla traccia*, limiti che, come sappiamo, presuppone una distinzione abissale fra vivente e non-vivente.

24.
Hägglund, *Radical Atheist Materialism. A Critique of Meillassoux*, p. 119.

VITALISMO TARDIVO

Nel suo saggio *Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux*, Hägglund illustra questo punto con brevità e chiarezza ammirevoli: «Tutto ciò che è soggetto alla successione è soggetto alla traccia, che sia vivo o no»²⁴. Con questa frase apparentemente

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

25.
Derrida, *Della Grammatologia*, p.
125.

semplice, Häggglund lancia – almeno *potenzialmente* – una critica radicale e di vasta portata. Prima di intraprendere ulteriori disamine della posizione di Häggglund, tuttavia, è utile prima di tutto considerare brevemente i possibili *motivi* per cui Derrida ha cercato di porre una fine a ogni forma di vita, una fine che ha chiamato traccia. Tornando ancora una volta al passaggio chiave della *Grammatologia*, troviamo che Derrida sottolinea l'impossibilità essenziale" di evitare «il linguaggio meccanicistico, tecnicistico, teleologico, nel momento stesso in cui si tratta di ritrovare l'origine e la possibilità del movimento, della macchina, della τέκνη, dell'orientamento in generale»²⁵. Ricordando che questa è la sua prima opera importante, io penso che qui Derrida segnali soprattutto il suo desiderio di evitare precisamente quelle accuse – cioè che, sotto sotto, in realtà lui sta postulando un universo rigido e meccanicistico. A questo scopo, però, Derrida riesce soltanto ad offrire in cambio una forma tardiva di *vitalismo*. Questa nozione di vitalismo "tardivo" deriva dall'analisi che De Landa fa di quello che lui stesso ritiene essere un aspetto preoccupante della filosofia di Henri Bergson - perché che Derrida abbia abbracciato una forma tardiva di 'vitalismo' significa che ha separato rigidamente i mondi della vita organica e della coscienza umana, dove l'innovazione era possibile, dal regno della mera materia, dove la ripetizione dell'identico diventa invece la prassi. Come dovrebbe essere chiaro, questa stessa "forma tardiva" di vitalismo disturba non soltanto la filosofia di *Derrida*, rendendola antropocentrica, quanto anche noi lettori che dovremmo riuscire a depurarla proprio da tali aspetti preoccupanti.

Inoltre, Derrida può aver imposto queste restrizioni sulla traccia in conseguenza di preoccupazioni legate a qualsiasi mancato "recupero delle origini" – in questo caso non "l'origine dell'uomo", naturalmente, ma piuttosto "l'origine della *vita* stessa": preoccupazioni che possono ri-

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

flettersi nel fatto che Derrida, qui, non offre nulla per quanto riguarda l'assolutamente straordinario, ma ancora presumibilmente storico evento dell'emergere della traccia. Infatti, è proprio questa assenza che apre lo spazio per il travisamento di Stiegler in primo luogo. Quello che è importante per noi qui, tuttavia, è il fatto che la struttura della traccia, secondo la sua propria logica, potrebbe semplicemente non essere stato "nuovo". Questa oscura "localizzazione" dell'origine della "vita in generale" è allo stesso tempo bizzarra e paradossale; e la sua stranezza aumenta solo in questo, che mentre ci meravigliamo del perenne rifiuto di Derrida a impegnarsi con le implicazioni più radicali della sua stessa posizione teoretica, nondimeno scopriamo che queste stesse implicazioni sono in realtà perfettamente coerenti con le interpretazioni fornite sia dal darwinismo filosofico contemporaneo sia dalla biologia sintetica, in relazione a come la non-vita "inventa" la vita e l'inorganico "crea" l'organico, e tutto senza un fattore trascendente visibile. Inoltre, voglio concludere, quello di cui tutte queste interpretazioni difettano è lo sfondo filosofico richiesto a partire dal discorso di decostruzione in generale, e dai "quasi-concetti" di iterabilità e di traccia in particolare.

26.
Cfr. Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano: Volume II seminari (2002 - 2003)*, Jaca Book, Milano 2010 - su questa tema vanno attenzionate soprattutto la terza e quarta lezione pp. 99-168.

PROPRIETÀ, CAPACITÀ E TENDENZE

Prima, però, restano ancora da introdurre brevemente le nozioni chiave di Manuel De Landa su *proprietà, capacità e tendenze*, la cui comprensione è fondamentale sia per l'argomento presentato qui che per il discorso del darwinismo filosofico più in generale. Prima di tutto, consideriamo che Derrida ha molto argomentato sul rapporto tra vita e sensazione - nel secondo volume dedicato ai seminari su *La bestia e il sovrano* egli insiste spesso sul fatto che sono impossibili esistenze ed eventi senza sensazioni²⁶. Al contrario, in *Philosophy and Simulation. The*

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

27.

Manuel De Landa, *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*, Continuum, Londra 2011.

*Emergence of Synthetic Reason*²⁷ del 2011, De Landa sostiene che, nella misura in cui l'essere di una determinata entità non può mai essere separato dalle sue possibilità future, è necessario pensare di ciascuno e di ogni essere nei termini delle loro proprietà, capacità e tendenze, assumendo come esempio l'"ente-coltello". Così, le *proprietà* di "coltello" includono affilatezza e solidità, ed esistono indipendentemente dalla relazione di "coltello" con altre entità. Le *capacità*, intanto, rimangono sempre potenziali, indipendentemente dal fatto che la potenzialità sia attuata o no. Quindi, un coltello possiede la capacità "di tagliare" indipendentemente dal fatto che sia effettivamente utilizzato per tagliare qualcosa. Inoltre, tale capacità è sempre *duplice*, in quanto richiede necessariamente una *relazione*, vale a dire che dipende dall'esistenza contingente di altre entità capaci, a loro volta, di provare sensazioni essere colpiti a loro volta. Pertanto, la capacità esemplare di "tagliare" propria di un coltello è sempre il segno di una relazione: *tagliare/essere-tagliato*. Infine, ogni entità possiede alcune *tendenze* intese come possibili modi di essere verso cui essa tende. Quindi, mentre il nostro coltello tende a essere solido, se esposto a temperature e pressioni estremamente diverse esso può anche tendere verso lo stato liquido o addirittura verso lo stato gassoso. Tali tendenze fanno quindi parte dell'essere del coltello. Inoltre le tendenze, come le capacità, non hanno mai bisogno di essere attualizzate. A differenza delle capacità, tuttavia, quando le tendenze *sono* attualizzate si produce un *evento*. La differenza principale tra capacità e tendenze, tuttavia, è che mentre le tendenze sono in genere *finite*, le capacità – nella misura in cui esse dipendono da combinazioni sensoriali con altre entità teoricamente senza limiti – sono potenzialmente *infinite*. Di particolare interesse per noi, qui, c'è la differenza evidente tra la nozione non vitalista, ma comunque esplicitamente inclusiva e affermativa, di sensazione proposta da De Landa, e quella proposta da Derrida in cui sensazione, sensibilità ed evento sono tutti – in maniera un po' rigida e paternalistica – consentiti soltanto per dare forma a relazioni esclusive con la "vita".

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

DARWINISMO NON-LINEARE

Va a finire, allora, che ci mettiamo a girare in tondo e ritorniamo, sia pure indirettamente, a Hägglund, che identifica il lavoro di Daniel Dennett come atto a fornire un resoconto facilmente accessibile dell'attuale comprensione post-darwiniana dell'evoluzione. Procedendo nella disamina, Hägglund sottolinea un punto assolutamente centrale in questo senso: «Invece che questione vitalizzante, il darwinismo filosofico *devitalizza la vita*»²⁸. Così facendo, inoltre, esso si fa largo attraverso ogni distinzione abissale volta a separare la vita dalla non-vita, estendendo la sua cesura a una vasta rete di contatti che rende nulla e priva di senso ogni semplicistica divisione fra organico ed inorganico.

Seguendo il consiglio di Hägglund, troviamo che il saggio di Dennett intitolato *L'idea pericolosa di Darwin*, 1995, offre veramente un chiaro resoconto dell'evoluzione che, come «un sistema di replica con variazione», aderisce al fondamentale principio darwiniano.²⁹ Dennett osserva pure che, mentre il darwinismo è certamente un materialismo meccanicistico, nondimeno esso è l'unica teoria filosofica attualmente disponibile che non s'impantana con le inevitabili questioni sullo "scopo" e il "disegno", e cioè con la teologia e la teleologia. Al contrario, la stessa meccanicità del suo materialismo serve a superare il sicuro confine in precedenza tracciato tra le discipline della fisica e della biologia.

Pur non avendo lo spazio per illustrare esaurientemente l'esposizione di Dennett, sarà comunque sufficiente per noi, qui, sottolineare alcuni punti fondamentali del suo lavoro. In primo luogo, molto prima della comparsa dei batteri, esistevano cose quasi-viventi, come virus, ma anche diverse dai virus, poiché ancora non avevano un ospite sul quale esistere parassitariamente.³⁰ Per un chimico, però, queste entità sono semplicemente grandi *cristalli* complessi, benché con il vantaggio di potersi auto-replicare.³¹ Inoltre, per la loro stessa soprav-

28. Hägglund, *Radical Atheist Materialism. A Critique of Meillassoux*, p. 121. Corsivo della traduttrice.

29. Daniel C. Dennett *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 152.

30. *Ivi*, p. 156.

31. *Ibidem*.

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

32.

Manuel De Landa, *Mille anni di storia nonlineare*, Instar Libri, Torino 2003, p. 3.

33.

Cfr. Manuel De Landa, *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*, Continuum, Londra 2011, p. 48.

34.

D. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, p. 159.

vivenza questi antichi virus cristallini dipendono da una *reiterazione* costante della ripetizione-convariazione – reiterazione che in caso di successo spinge sull'accelerazione dei cicli di feedback e, in caso contrario, si risolve nella decomposizione del virus in conformità con la Seconda Legge della Termodinamica.

Di per sé, ciò che potrebbe essere definito rispettivamente come evoluzione “pre-cellulare” ed evoluzione “post-cellulare” deve quindi essere inteso *complessivamente* come *nonlineare*: De Landa lo descrive come ciò in cui ci sono forti interazioni o feedback tra componenti. Inoltre, scrive De Landa, quando si tratta di nonlineare, «il sistema in questione, che sia composto di molecole o di esseri viventi, manifesterà stati stabili endogeni, come pure nette transizioni fra stati, purché ci sia retroazione e un intenso flusso di energia lo percorra.»³²

Tali fenomeni dinamici e nonlineari fratturano irrimediabilmente la concezione originale di Darwin dell'evoluzione come teleologia rigidamente lineare orientata ad un unico possibile risultato storico: la perfetta manifestazione di un singolo disegno ottimale. Al contrario, la non linearità presuppone soltanto quelli che De Landa, nel suo *Philosophy and Simulation* definisce «gradienti di idoneità», dove un gradiente funziona solo fintantoché le *differenze* di idoneità si mantengono così da «alimentare un processo di selezione» che favorisce la replicazione (con variazione) di un tipo rispetto a un altro³³. Inoltre, sempre De Landa, sostiene che simili gradienti possono essere applicati tanto a replicatori molecolari e alle loro diverse capacità di replicarsi quanto all'obiettivo riproduttivo differenziale di organismi incarnati. Tornando all'analisi di Dennett, scopriamo ancora che la cosiddetta evoluzione “pre-cellulare” ha di fatto «lasciato un sacco di indizi della sua storia nei testi che sono stati trasmessi a noi attraverso i suoi discendenti»³⁴. L'uso del termine “testo” in questo contesto è chiaramente significativo per l'argo-

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

mento trattato qui. Studiando da vicino questi *resti materiali sopravvissuti*, scrive Dennett, si può dedurre molto sulla «reale identità dei primi testi di auto-replicazione»³⁵.
35. Ibidem.

L'ITERABILITÀ, ANCORA UNA VOLTA

Quello che occorre sottolineare qui è il fatto che sia la nonlinearietà che il darwinismo contemporaneo *presuppongono con ogni replicazione* la logica strutturale di quello che Derrida definisce *iterabilità* e, in quanto tale, il doppio movimento della traccia. Pur mantenendo la nozione di Dennett relativa ai *testi pre-cellulari*, che rende utilmente esplicito il loro funzionamento come *linguaggio*, ricordiamo la definizione che dà Derrida dell'*iterabilità* come la possibilità stessa della ripetizione. **L'iterabilità, scrive, è la caratteristica strutturale che consente ad ogni segno, ad ogni "testo" di funzionare ritualmente come linguaggio.** Allo stesso tempo, però, l'*iterabilità* determina che ogni produzione di un tale testo sia necessariamente soggetta a variazione o mutazione – ciò che Derrida chiama disseminazione o "destinerrance" – nella misura in cui la ripetizione (replicazione o riproduzione) divide inevitabilmente la presenza apparentemente indivisibile del testo attraverso il doppio movimento di protensione e ritenzione, ossia attraverso la logica strutturale della traccia. È proprio qui che la decostruzione deve liberarsi del suo "vitalismo tardivo" per ricostituirsi come pratica totalmente materialista – anzi come un materialismo meccanicistico, sia pure come un materialismo che rifiuta la nozione lineare di un universo completamente deterministico, mettendo al suo posto una modalità strutturale di *indeterminismo nonlineare*.

A tal fine, troviamo in piena sintonia le posizioni di De Landa e Derrida per quanto riguarda l'importanza della *storia* in questo senso. Quindi, scrive Derrida, la struttura di un testo, cioè la sua *iterabilità* –

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

36.

Jacques Derrida e Derek Attridge, *Cette étrange institution qu'on appelle la littérature*, in Thomas Dutoit et Philippe Romanski (a cura di), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Gallilée, 2009, p. 282 [N.d.T.].

getta le radici per l'unità di un contesto che si apre immediatamente come non- saturabile su una ri-contestualizzazione. Tutto questo è caratteristico della storia. La iterabilità della traccia (unicità, identificazione e alterazione nella ripetizione) è la condizione della storicità ... Non c'è storia senza iterabilità, e questa iterabilità è anche ciò che permette che le tracce continuino a funzionare in assenza del contesto generale o di alcuni elementi del contesto. Abbiamo elementi contestuali disponibili di grande stabilità (non naturale, universale e immutabile, ecc.) ... [ma c'è sempre] un possibile gioco, con lacune regolamentate e trasformazioni interpretative. Ma questo gioco non sarebbe possibile senza la iterabilità in cui si ripete lo stesso e, attraverso la ripetizione in sé, introduce in esso ciò che noi chiamiamo in francese *jeu* ['gioco' o 'dono'], non solo nel senso del ludico ma anche nel senso di ciò che, tra la spaziatatura delle parti di un apparato, permette il movimento e l'articolazione - questa è la storia, nel bene e nel male³⁶.

Combinare gli aspetti dell'iterabilità con il punto cruciale che la traccia continua a funzionare a prescindere dal fatto che ci sia vita o no – questo, direi, ha in sé il potenziale di trasformare radicalmente la pratica teorica della decostruzione: uno dei cui esiti meno irrilevanti riguarda l'impatto che una rigorosa decostruzione della divisione vivente-nonvivente avrebbe senza dubbio su una serie di coppie correlate, come per esempio animale-uomo, istinto-intelligenza, e reazione-risposta, la decostruzione delle quali è al centro della filosofia di Derrida.

META-PREOCCUPAZIONI

Tuttavia, mettere semplicemente questo punto in relazione al funzionamento continuato della traccia è ben lungi dal garantire una mutazione produttiva. Infatti, tornando a Hägglund, troviamo che, a prescin-

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

dere da quanto sia indubbiamente importante la sua critica "ateo-radical" dell'equiparazione, operata da Derrida, di *différance* e vita, il suo potenziale radicale è nodimeno rapidamente attutito nella misura in cui, quasi subito, egli riutilizza quella critica come giustificazione per ripristinare quella che è forse la più tradizionale delle opposizioni metafisiche. Häggglund inizia questo processo, rendendo prima esplicita «una continuità tra vivente e nonvivente, in termini di struttura della traccia»³⁷. Qui, egli usa l'esempio, fatto da Meillassoux, dell'isotopo radioattivo, descrivendo quest'ultimo come «*sopravvissuto* – poiché esso permane e si disintegra col tempo – ma non è vivo»³⁸. Questa disintegrazione o decadimento della materia, continua Häggglund, risponde sia al *divenire-tempo dello spazio*, in quanto le sue fasi successive di decadenza non possono mai essere simultanee, sia al *divenire-spazio del tempo*, in quanto tale disintegrazione non potrebbe aver luogo senza un supporto materiale spazializzato. La sopravvivenza, dunque, caratterizza ogni entità finita – ogni entità, in altre parole – che permane nello spaziotempo.

La sopravvivenza è, in breve, sinonimo di benessere. Tutto bene, si potrebbe dire, se non fosse che Häggglund fa seguire immediatamente a questa dimostrazione una domanda retorica: «Di quale differenza si tratta, allora, quando si parla di differenza tra il vivente e il nonvivente?»³⁹. Questa, come abbiamo visto, è una questione profondamente importante, e le risposte non possono semplicemente servire per ovviare al problema. Häggglund, tuttavia, fa proprio questo. La differenza, scrive, è che un essere nonvivente è «indifferente alla propria stessa sopravvivenza, dal momento che non è vivo», mentre «solo un essere vivente si preoccupa di mantenere se stesso attraverso un intervallo di tempo»⁴⁰. Per Häggglund, quindi, *essere vivi significa "essere interessati alla / preoccupati della" propria ininterrotta sopravvivenza* – è questa, in breve, la condizione costitutiva dell'"esser-vivo". Qui, però, direi che una simile – ontologicamente definitiva – "preoccupazione" implica

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

37. Häggglund, *Radical Atheist Materialism. A Critique of Meillassoux*, p. 123. Corsivo della traduttrice.

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem.*

40. *Ibidem.*

41.

In *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves*, Basic Books, New York 2012, George Church e Ed Regis notano che il lavoro svolto in quattro diversi campi di studio — «la sintesi dell'urea, la ricerca di molecole specchio, l'indagine sui polimeri (...) e l'auto-riproduzione delle molecole» (p. 19) — rendono impossibile qualsiasi distinzione tra materia vivente e materia nonvivente. Benché questo vada, ancora una volta, al di là dell'obiettivo di questo scritto, ciò che importa è l'insistenza di questi studiosi sull'impossibilità di operare una distinzione sicura tra vivente-nonvivente e organico-inorganico. Per restare all'esempio dell'urina, l'urea fu in realtà il primo composto "organico" ad essere sintetizzato da una sostanza "inorganica" (cianato di ammonio), nel lontano 1828.

42.

Cfr. Jacques Derrida, *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

inevitabilmente una certa forma di coscienza minima o, quantomeno, un certo grado di *intenzionalità*. In quanto tale, una quantità di esseri deve ancora una volta unirsi alla (lunghissima) fila in attesa di giudizio: le formiche, per esempio, sono interessate alla sopravvivenza? E i microbi? E gli estremofili come gli ipertermofili marziani che, capitati fortunatamente su quel pianeta miliardi di anni fa, esistono ancora oggi? E che dire dei nanorobot — sono interessati e quindi sono vivi? E gli anticorpi? L'Intelligenza Artificiale? Vogliamo parlare dei *virus*? O magari dell'*urina*? La sua produzione avviene certamente entro i corpi di una vasta gamma di esseri "viventi", i quali, se questa produzione cessasse, diventerebbero ben presto "nonviventi" — l'urina è un materiale "vivente" o "nonvivente"? In altre parole, l'urina si preoccupa o no della sopravvivenza?⁴¹

Qui, dunque, ridefinendo ancora una volta il vivente col porlo sopra e contro il nonvivente, Häggglund non solo neutralizza il suo punto cruciale relativo alla traccia, ma di fatto reintroduce anche la vieta opposizione metafisica tra "viventi" come esseri volenti, intenzionali e coscienti, e "nonviventi" come meri meccanismi reattivi. Una distinzione, insomma, tra il conscio (cioè preoccupato della sopravvivenza) e l'inconscio (non preoccupato di nulla). Il problema qui è incentrato sulla nozione di Häggglund relativa al vivente come sistema aperto e chiuso, ma sprovvista di spiegazioni sul motivo per cui le entità ritenute nonviventi non costituiscono *anche* un sistema aperto-chiuso preoccupato in qualche modo della sopravvivenza intesa come permanenza, specialmente perché quest'ultimo si accorda molto meglio con la comprensione mostrata da Häggglund della struttura della traccia, sostenuta com'è dai risultati della biologia molecolare. Infatti, nel contesto di una discussione relativa agli stati stabili⁴² e alle loro transizioni di fase critica, Derrida stesso sostenne che sia la traccia che l'iterabilità garantiscono che *nulla* può rimanere assolutamente stabile. Nessun sistema, secondo Derrida, può essere assolutamente chiuso, poiché questo

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

implicherebbe presenza piena, vale a dire “sostanza, stasi, posizione”⁴³. In definitiva, Hägglund finisce per girare in tondo, raggiungendo Stiegler nella riduzione di innumerevoli entità non specificate allo stato e allo status delle macchine cartesiane senza coscienza. È un po’ ironico, quindi, che la decostruzione più radicale dei limiti imposti alla vita da Derrida debba finire per reiterare proprio l’opposizione tra risposta e reazione per spezzare la quale Derrida ha speso una vita.

43.
Ibidem.

44.
Cfr. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, volume II, *cit.*

L’ISOLA CHE VIVE (E CHE MUORE)

A questo punto, si potrebbe anche obiettare che Derrida ha in realtà affrontato il binomio vivente-nonvivente in innumerevoli occasioni – la finitezza, e così la morte e il morire, essendo di importanza centrale. Ed è accaduto proprio così. Tuttavia, Derrida considera sempre e soltanto il binomio vivo-*morto*, cioè la divisione tra il vivente e il *non-più* vivente. Ciò che egli *non* considera, al contrario, è la divisione tra il vivente e il *non-ancora* o *mai* vivente. Questo non significa, tuttavia, che la decostruzione di Derrida del binomio vivo-*morto* non abbia qui alcuna rilevanza. Prendendo la morte come soggetto proprio del suo ultimo seminario⁴⁴, Derrida inizia dichiarando che né la scienza né la filosofia sono in grado di determinare con assoluta sicurezza la differenza tra un corpo vivo e un cadavere. Successivamente, facendo direttamente ricorso alla traccia, sostiene che qualsiasi “presentazione” di tale nozione lasci nel mondo un artefatto che parla da solo - l’autore stesso non dovrà più fare niente, neanche restare in vita. In altre parole, la traccia – che per Derrida, come sappiamo, è sempre e solo la traccia di un essere *vivente*, nonostante l’impossibilità, precedentemente affermata, di accertare una rigorosa distinzione tra vita e morte – è già un artefatto *morto-ma-vivente*. Questa, sosteneva Derrida sempre nei seminari su *La pena di morte*, è finitezza, è *sopravvivenza*: perché la traccia viene affidata alla so-

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell’alterità, noi siamo altro dall’ani-

pravvivenza in cui l'opposizione vivo/morto perde ogni pertinenza. Ogni traccia artefatta, infatti, è per Derrida piuttosto un cadavere sepolto in istituzioni materiali e poi resuscitato ogni volta di nuovo da inedite letture. Per Derrida, dunque, la finitezza – nel senso di archivio come sopravvivenza al lavoro – è la disseminazione attiva e radicale che costituisce la forza originaria della “vita in generale”.

Tuttavia, dato che la traccia funziona indipendentemente se ci sia vita oppure no, e data la conclamata impossibilità di distinguere in modo assoluto tra i vivi e i morti – un'impossibilità che è in realtà una *conseguenza* del continuo funzionamento della traccia, vale a dire che un cadavere continua a permanere –, diventa quindi necessario riscrivere questa nozione di finitezza su una scala molto più ampia. La finitezza, ovvero l'archivio come sopravvivenza al lavoro, diventa la disseminazione attiva e radicale che costituisce la forza originaria di tutto ciò che esiste e quindi permane, comunque, dovunque e ogni volta che sia possibile.

A meno che non ci ostiniamo ad includere noi stessi come entità-nel-mondo finite e pertanto soggette alla struttura logica della traccia, ci troveremo non sull'isola di *Crusoe*, ma su quella di *Derrida*. L'accesso a quest'ultima dipende unicamente dal singolo e apparentemente semplice criterio della *sofferenza* – un criterio che Derrida, sulle orme di Bentham, sostiene che dovrebbe stare a fondamento di una nuova etica inclusiva. Tuttavia, proprio come Derrida rimprovera giustamente a Heidegger di aver soltanto *apparentemente* operato un'approfondita *Destruktion* del binomio natura-cultura, anche noi dobbiamo farci carico di quella che è soltanto *apparentemente* una decostruzione profonda del binomio *physis-téchne*. Per fare questo, dobbiamo soltanto prendere in parola Derrida quando sostiene che l'iterabilità dimostra come la prosteticità del linguaggio implica necessariamente un'estensione della *physis* per includere *tutti* i suoi “altri” in se stessa. Nello stesso contesto, Derrida sostiene che limitare il mondo all'*uomo* significa restare per sempre come Robinson Crusoe sulla sua isola: senza altra difesa che interpretare ogni cosa alla luce della propria limitata condizione. Tali limiti imposti al mondo, secondo Derrida, sono la sola cosa che si deve cercare di attraversare per poter *pensare*. *Seguire* Derrida, quindi, significa cercare di attraversare i limiti estremi che Derrida impone al mondo, nella misura in cui tali limiti fanno ancora una volta del mondo un'isola, un'isola popolata unicamente da esseri viventi organici la cui capacità di soffrire può essere facilmente identificata. La nostra domanda, allora, è: di chi è esattamente l'isola? Quali bisogni o quali interessi sono sottesi al suo schema interpretativo?

L'isola di Derrida è un luogo esclusivo, e certo povero-di-mondo, basato su un criterio di qualificazione utilitaristico e antropocentrico insieme, nella misura in cui la nozione stessa di “capacità di soffrire” poggia sull'estrapolazione di *male*, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

un'esperienza *umana*, il che sembra rendere ogni richiesta di cittadinanza subordinata al possesso o meno di un sistema nervoso centrale paragonabile a quello dell'uomo. Tuttavia, anche qui, bisogna solo leggere Derrida contro se stesso. Così, nel primo volume di *La Bestia e il Sovrano*, sosterrò che ogni principio di etica o di giustizia ci impegna in quello che definirà come il dissimile in assoluto: il *mostruosamente altro*⁴⁵. Infatti mentre è un fatto che ci sentiamo molto obbligati nei confronti di coloro che ci sono più vicini, questo fatto non potrà mai fondare un diritto o nobilitare l'etica: è col diverso che comincia la moralità. Resta il problema, allora, del *perché* Derrida voglia porre fine alla Vita. Cioè, perché egli limita la vita ad un'isola esclusiva ma arbitrariamente costruita come gesto assolutamente tipico dell'altra metafisica che lui ha in vista? Questo potrebbe essere uno stratagemma esplicito, o è forse un esempio della tirannia della *parola* (la parola, in questo caso, essendo "survivre", dal momento che "vivre" implica già una messa a fuoco sulla "vita")? O è semplicemente un esempio di quel peculiare (auto-)acceccamento che coglie ognuno di noi?

45.

Cfr. Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano: Volume I seminari (2001 - 2002)*, Jaca Book, Milano 2006.

46.

Cfr. su questo tema Derrida, *La scrittura e la differenza*, capitolo dieci "La struttura, il segno, e il gioco nelle scienze umane", pp. 359-376 [N.d.T.].

47.

Derrida, *La Bestia e il Sovrano, Volume II seminari (2002 - 2003)*, pp. 260-261, ma su mondo e povertà di mondo si guardi tutta l'intera lezione sette su Heidegger [N.d.T.].

48.

Ibidem.

BELLE MENZOGNE PER ANSIE INFANTILI

Il linguaggio secondo Derrida è la comunità del mondo costruita, simulata da insiemi di apparati (più o meno) stabilizzanti, e da codici di tracce in fase di progettazione (esseri viventi compresi)⁴⁶. Di conseguenza, secondo Derrida, la nozione di "mondo" perde il suo peso ontologico, diventando semplicemente «una raffazzonata costruzione verbale e terminologica, destinata [...] a proteggerci contro l'ansia infantile, ma infinita per il fatto che *non c'è nessun mondo*»⁴⁷. Invece, c'è solo la disseminazione radicale e pertanto «la solitudine irrimediabile, senza salvezza, dell'essere vivente»⁴⁸. Ogni essere vivente, dunque, esiste *irrimediabilmente* immerso in una solitudine così disperata che abbiamo bisogno di concetti unificanti come "mondo" per proteggerci da quella solitudine e alleviare le nostre ansie esistenziali (umane).

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

Che dire, allora, della “raffazzonata costruzione verbale e terminologica” di Derrida? La divisione eretta tra il vivente e il nonvivente non è dunque altro che una barriera per proteggere il fragile ego *animale* da angosce esistenziali che forse sono semplicemente troppo difficili da sopportare ancora? In altre parole, è Derrida che *protegge* noi, con le nostre “ansie infantili”, dal fatto che *non c’è né vivente né nonvivente*? In altre parole, una bella bugia platonica. Una tempestiva offerta di salvezza fasulla contro il fatto che il concetto di irrimediabile solitudine esistenziale potrebbe essere esteso ben oltre i suoi attuali limiti zoocentrici. In alternativa, questa potrebbe essere benissimo anche una mossa dettata direttamente da una comprensione strategica delle nostre specifiche condizioni storiche nei confronti di altri animali – condizioni alle quali Derrida s’interessa sempre di più nei suoi ultimi anni. Infatti, date sia l’importanza sia l’immensa resistenza cui ancora oggi deve far fronte ogni tentativo di spezzare l’abitudine e l’arroganza dell’eccezionalismo umanista, quanto più difficile sarebbe questo compito se l’abitudine e l’arroganza da superare dovessero comprendere, in aggiunta, la superiorità ontologica del vivente sul nonvivente?

Comunque non sono in discussione, qui, il vivente e il nonvivente: ma piuttosto le conseguenze necessarie della traccia come unità di protensione e ritenzione – una conseguenza di questo essendo che l’*opposizione* vivente-nonvivente deve essere spezzata, e che al suo posto va instaurato un *rapporto* differenziale. Ne consegue che vengono aboliti criteri un tempo arbitrari – tavole e tigri diventano entità viventi-non viventi dal momento in cui la coerenza e la persistenza di entrambi dipendono da energia e gradienti differenziali. In altre parole, se la “vita” consiste di varie combinazioni di forze, allora una tavola è viva: stabile, certamente finita e soggetta a brusche transizioni di fase come *risultato del suo essere soggetto alla logica strutturale della traccia*. Allo stesso modo, se un singolo microbo RNA non è qualificato come “vivente”, allora non lo è nemmeno una tigre, la cui esistenza finita è composta anche di combinazioni stabili di forze, pur rimanendo soggetta alle transizioni di fase critica.

NÉ VITALE NÉ MECCANICA: LA SPETTRALITÀ

Niente di tutto questo, però, implica qualche variante di vitalismo. Come abbiamo visto, l’universo post-darwiniano non è altro che un materialismo meccanicistico. Ciononostante, il nostro passo finale deve necessariamente confrontarsi con la questione del vitalismo e del meccanicismo in relazione ad una nozione estesa della traccia, in quanto solo allora sarà possibile concepire un “materialismo meccanicistico” che in nessun modo presuppone una visione riduzionista della “vita”. E, ancora una volta, è Derrida a fornire lo strumento teorico necessario – in questo caso, l’importante concetto di *spettralità*.

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

Secondo Derrida, la tecnicità originaria che è l'iterabilità della traccia assicura che *ogni* essere – cioè ogni essere *vivente* per Derrida – è «un cadavere sepolto nelle istituzioni materiali» e, nell'attesa di una sua rianimazione, ricordiamo, tramite il «soffio di una lettura vivente»⁴⁹.

Ancora una volta, e nonostante il recupero un po' anacronistico della nozione di soffio, di *pneuma*, siamo costretti a chiedere se, prima della sua reincarnazione pneumatica, questo "corpo morto" sia vivente o nonvivente, nessuna delle due cose o entrambe, o a metà tra esse? L'unica risposta di Derrida è notare che la "traccia gestuale, verbale, scritta, o di altro tipo" è affidata alla già citata sopravvivenza in cui l'opposizione tra vivi e morti perde fascino e pertinenza. Il dominio in cui questa opposizione perde pertinenza è, ovviamente, quello dello *spettro*, e della *spettralità* in generale. Inoltre, è proprio questa figura dello spettro – questo essere per il quale la vita o la morte non è né qui né là, per il quale la faccenda di vivere o nonvivere è priva d'importanza – che assicura che la decostruzione non possa mai essere ri(con)dotta a una visione riduzionistica della "vita". La *spettralità*, quindi, non annulla soltanto la contrapposizione tra vita e nonvita, ma rende anche il problema un non-problema. «Non lo so», scrive Derrida, secondo cui è la modalità stessa dell'esperienza dello spettrale della traccia sopravvissuta in generale a complicare ogni cosa⁵⁰.

Seguendo qui la nostra argomentazione, poi, il fatto che *lo spettrale è la modalità della traccia in generale* significa anche che la possibilità "redentrica" dello *spettro* o del *fantasma* – che Derrida descrive come l'intreccio dell'intollerabile, dell'impensabile, e del "come se" – deve pertanto essere estesa a *tutti* gli esseri. Come conseguenza della struttura logica della traccia, in altre parole, la modalità spettrale del "non lo so" presuppone una posizione tra i due estremi di un completo determinismo meccanicistico da un lato e, dall'altro, un completo indeterminismo in cui la causalità, e certamente le restrizioni contestuali della contingenza storica, non giocano alcun ruolo – quello che De Landa chiama (sempre nel suo *The Machinic Phylum*) un "determinismo intermedio". Inoltre, questa modalità spettrale del "non lo so" è dun-

49.

Ivi, p. 144. Corsivo dell'autore.

50.

Cfr. *Ivi*, lezione quattro dedicata alla morte e al morire [N.d.T.].

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

que la modalità stessa dell'esistenza, ovvero di tutto ciò che permane – dall'ipertermo-filo marziano all'immagine che esso evoca, e dalla compressione della roccia vulcanica nel corso delle ère geologiche al flash accecante della luce irradiante del sole.

Qui, allora, siamo in presenza di un materialismo meccanicistico che comunque ha il "non lo so" come sua modalità propria; una modalità che, invece di ridurre la vita all'orologio di un completo determinismo, assicura invece l'emergere di una *storia nonlineare* nella misura in cui ogni esistente è soggetto a brusche transizioni di fase nei punti critici, ma senza mai richiedere un fattore trascendente. Per concludere, allora, prendiamo il nostro posto in un mondo completamente popolato, un mondo in cui l'opposizione vivente-nonvivente non ha né presa né rilevanza.

(traduzione di Alessandra Colla)

Bibliografia

- Manuel De Landa, *The Machinic Phylum, in TechnoMorphica*, a cura di Joke Brouwer e Carla Hoekendijk, V_2 Publishing, Rotterdam 1997.
- , *Mille anni di storia nonlineare*, Instar Libri, Torino 2003.
- , *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*, Continuum, Londra 2011.
- Jacques Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- , *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- , *Margini - della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- , *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- , *La Bestia e il Sovrano: Volume I seminari (2001 - 2002)*, Jaca Book, Milano 2006.
- , *La Bestia e il Sovrano: Volume II seminari (2002 - 2003)*, Jaca Book, Milano 2010.
- , *Il faut bien manger. O il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Thomas Dutoit et Philippe Romanski (a cura di), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Parigi, 2009.
- Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Redwood City 2008.
- , *Radical Atheist Materialism. A Critique of Meillassoux*, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, a cura di Levi Bryant, Nick Srniceke e Graham Harman, re.press, Melbourne 2011.
- Quentin Meillassoux, *Dopo la finitudine: saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Bernard Stiegler, *La technique et le temps: La faute d'Épiméthée*, Galilée, Parigi, 1994 - Traduzione inglese *Technics and Time: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Redwood City 1998.
- prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-*