

Leonardo Arigone

## Nome di Derrida

**ABSTRACT:** *Although Jackie Derrida had a deep interest in the hidden meanings of proper names, he never left us a satisfactory deconstruction of his own name. This article therefore attempts to fill this gap by examining – in a Derridean way – the name “Jackie”, whose etymology refers to the sphere of subversion. In order to achieve that, the paper takes into account two other characters from Jewish history named “Jackie” – the biblical Jacob and Jacob Frank –, who entertain an ambivalent relationship with the notion of sovereignty and embody a paradoxical coincidence of rebelliousness and obedience. The contribution then argues that – in a manner not unlike his namesakes – Derrida rejects the classical definition of power and shows the double-bind of operative de facto sovereignty and ineffectual de jure sovereignty. In conclusion, it is suggested that deconstructing the name “Jackie” helps illustrate the incompatibility of the Greek category of archè with Jewish spirituality.*

**KEYWORDS:** *Derrida, Torah, messianism, sovereignty, archè*

### 1. Jackie, Giacobbe e i giacobini

L'impressione che può cogliere il lettore delle opere di Derrida è che l'autore dedichi tutti i suoi sforzi a enumerare il maggior numero possibile di oggetti concreti<sup>1</sup>. Le pagine di Derrida menzionano infatti meriggi e costellazioni, deserti e isole, gatte e arieti, falli e mani, sangue e medicinali, rovine e torri. Le descrizioni di questi enti materiali ritornano ossessivamente nel discorso perché costituiscono il sostrato letterale delle metafore attraverso cui Derrida esprime la sua filosofia: in *Éperons* per esempio Derrida si sofferma a lungo sulla forma degli ombrelli per spiegare il suo concetto di ermafroditismo. Anziché riflettere astrattamente su un tema a partire da definizioni e assiomi per poi procedere con deduzioni Derrida preferisce quindi prendere le mosse dal mondo della vita circostante. Questa capacità di far sgorgare il pensiero da oggetti anche triviali si regge su un'attenzione quasi morbosa per gli aspetti più inappariscenti della realtà: date, coincidenze, luoghi, note a margine, virgolette, *calembours* – tutto è potenzialmente significativo

1 Cf. Sherwood 2004, 2-3.

sotto lo sguardo di Derrida. Per questo il suo stile interpretativo è definito “iperpuntiglioso”<sup>2</sup>. Persino i nomi propri di parenti o filosofi – “Esther” della madre, “Jean-Jacques” di Rousseau, “De Man” dell’amico Paul – offrono a Derrida spunto per alcune considerazioni. Il caso più celebre di nome proprio interpretato da Derrida come portatore di significato è senz’altro quello di “Walter” al centro della conferenza *Prénom de Benjamin*. Nelle battute finali Derrida nota che il nome “Walter” risuona nel participio “*waltend*” – traducibile con “sovrano” – con cui si conclude *Zur Kritik der Gewalt*, quasi Benjamin volesse apporre una firma al proprio scritto<sup>3</sup>. Questa osservazione potrebbe sembrare estemporanea ma è in realtà funzionale a Derrida per dimostrare che il pensiero di Benjamin rimane suo malgrado ancora all’interno di un paradigma della sovranità pericoloso e violento. In *Ulysse gramophone* inoltre Derrida parla del suo secondo nome – “Élie” –, ma in nessuna opera si lascia andare a un’analisi soddisfacente del suo primo nome.

Può accadere che in famiglie dalle inclinazioni anarchiche si decida di dare ai neonati nomi inconsueti e bizzarri in aperta sfida all’autorità della tradizione – basti pensare all’italiana Goliarda Sapienza. Un nome di questo tipo è assegnato anche a Derrida, che – come noto – non viene registrato all’anagrafe come “Jacques”, bensì come “Jackie” – versione anglofona anomala nell’Algeria allora colonia francese. I genitori di Derrida decidono di chiamare così il figlio dopo aver visto l’attore Jackie Coogan seienne in *The Kid* – il primo lungometraggio di Charlie Chaplin del 1921. Il film narra di un bambino abbandonato dai genitori che per sopravvivere compie diverse marachelle e aiuta il vagabondo Charlot in piccole truffe. È affascinante pensare che Jackie Coogan, che interpreta una canaglia di strada cresciuta senza figure genitoriali, ispiri il nome di Jackie Derrida – autore di un libro irriverente proprio sui *voyous*, i furfanti di strada. A una prima ricognizione il nome “Jackie” pare dunque legato alla disobbedienza e alla indocilità<sup>4</sup>.

All’interno del *milieu* ebraico-sefardita in cui la famiglia di Derrida è immersa il nome “Jackie” contiene tuttavia un riferimento culturale ancora più immediato del nome di una *star* hollywoodiana. “Jackie” infatti non è che una versione moderna dell’antico “Giacobbe” – nome del terzo patriarca dell’ebraismo ed eroe eponimo del popolo di Israele. Che il nome di Derrida rimandi implicitamente alla *Torah* potrebbe essere confermato dal fatto che suo nonno si chiami “Abramo” proprio come il nonno del Giacobbe biblico<sup>5</sup>: la scelta di “Jackie” potrebbe essere pertanto un modo per onorare l’anziano parente tenendo conto della narrazione della *Torah*.

2 Cixous 2004, 9.

3 Cf. Derrida 2003, pp. 134-135.

4 Se ci si sofferma ulteriormente sul nome proprio di Derrida viene alla mente anche un’assonanza che collega “Jackie” al tema della ribellione: “*jacqueries*” infatti vengono comunemente chiamate le rivolte contadine del basso medioevo contro la signoria locale. Il termine deriva dal soprannome “Jacques Bonhomme” che la nobiltà francese affibbia in modo paternalistico al contadino medio già a partire dal XIV secolo. Dalle mascalzionate di Jackie Coogan alle insurrezioni dei Jacques Bonhomme allora sono già due i motivi per cui il nome “Jackie” può essere associato a un rapporto conflittuale con il potere.

5 Cf. Sherwood 2004, 5.

Quello che è suggestivo notare a proposito dell'omonimia fra Derrida e il Giacobbe biblico è che anche in questo caso il nome "Jackie" si rivela portatore di una precisa valenza politica di stampo sovversivo. L'etimologia di "Giacobbe", che come moltissimi nomi biblici è un nome parlante, è infatti connessa con la sfera semantica dell'eversione: *Bereshit* 25,26 racconta che il gemello secondogenito di Isacco e Rebecca viene chiamato "Ya'aqov" perché durante il parto afferra il primogenito Esaù per il tallone [*abev*]. Il tallonamento di Giacobbe diventa poi una vera e propria usurpazione [*akav*] quando in *Bereshit* 25,29-34 prende per sé la primogenitura del fratello maggiore in cambio di un misero piatto di lenticchie: al pari di altri personaggi della *Torah* – Rachele, Giuseppe, Ephraim e Perez – Giacobbe insidia chi lo precede e si sostituisce a lui. Legata all'etimo di "Giacobbe" è anche una seconda usurpazione ai danni di Esaù, a cui in *Bereshit* 27,8-36 viene sottratta con perfidia [*akva*] e raggiri [*akov*] la benedizione del padre morente<sup>6</sup>: canaglia esperta di *détours*, Giacobbe inganna l'ormai cieco Isacco che crede di benedire l'altro figlio. Nel nome stesso "Giacobbe" è quindi inscritta l'inversione di ruoli per cui ciò che è maggiore e più potente perde le sue prerogative in favore di ciò che è minore e meno potente.

L'afflato rivoluzionario che contraddistingue il personaggio concettuale del Giacobbe biblico raggiunge il suo acme nella lotta contro Dio descritta in *Bereshit* 32,25-33. Mosso dalla foga di sovvertire ogni principio Giacobbe arriva addirittura a un corpo a corpo con Dio, il quale secondo la tradizione midrashica di *Bereshit Rabba* 77,3 interviene a vendicare Esaù. Eppure la ribellione più sfrenatamente anarchica di Giacobbe prelude al momento in cui egli si sottomette finalmente all'autorità divina: Giacobbe esce infatti sciancato dal duello e le sue ferite testimoniano la supremazia di Dio. L'episodio della teomachia manifesta il passaggio dall'insurrezione contro il sovrano all'ammissione della superiorità divina. Questa oscillazione è rispecchiata dal mutamento che il nome di Giacobbe subisce: dopo il combattimento Giacobbe è rinominato da Dio "Israele", che deriva "dal verbo 'dominare', 'regnare' ('*sarar*', '*lissror*') e vuol dire allora 'Dio regna'<sup>7</sup>. Alla medesima persona sono così attribuiti due nomi dai significati apparentemente inconciliabili – "Giacobbe", che rimanda al sovvertimento anarchico, e "Israele", il cui calco greco è appunto "teocrazia". La coppia di nomi "Giacobbe"/"Israele" equivale pertanto alla coppia di categorie anarchia/teocrazia e le vicende di Giacobbe/Israele mostrano che in *Bereshit* convivono un'atrofia e un'ipertrofia di potere. Questa paradossale convergenza di anarchia e teocrazia già all'opera in *Bereshit* è ripresa da alcuni pensatori chiave dell'ebraismo quali Flavio Giuseppe, Spinoza e – come si vedrà – Derrida. Martin Buber è forse il filosofo che giunge alla "concezione più matura di un'essenza anarco-teocratica dell'ebraismo"<sup>8</sup> argomentando che nessuna autorità mondana è degna di rispetto e obbedienza poiché l'unico sovrano legittimo e ammissibile è Dio. Dalla *Torah* alla filosofia del Novecento, per l'ebraismo dunque non si dà il concetto semplice

6 Cf. Di Cesare 2019, 259.

7 Di Cesare 2019, 259.

8 Brody 2018, 81.

di sovranità bensì la coesistenza di un vuoto e di un pieno di potere: “non esiste alcuna garanzia di potenza, ma solo l'imprevedibile fluire di un potere assoluto che si dona e si nega”<sup>9</sup>.

Nella storia dell'ebraismo almeno un altro Giacobbe torna a rivelare il *double-bind* di mancanza e sovrappiù di potere. È il caso di Jacob Frank, l'agitatore ebreo polacco influenzato da cristianesimo e gnosticismo che nella seconda metà del XVIII secolo si presenta come “*verus Jacob*, Giacobbe redivivo”<sup>10</sup> e novello Sabbatai Zevi<sup>11</sup>. Rifacendosi al Giacobbe biblico – venerato in sommo grado<sup>12</sup> – Frank predica un messianismo in cui qualunque forma di legge viene abolita. Questo antinomismo anarchico “ha per contenuto l'abrogazione di ogni [...] norma”<sup>13</sup> e si presenta come un “cammino verso la vera vita anarchica”<sup>14</sup>. La liberazione dai vincoli del potere “è l'oggetto e il contenuto della sua [di Frank] utopia, nella quale si manifesta una tensione primordiale verso un'idea assoluta di libertà”<sup>15</sup>. Il frankismo è perciò “una nuova religione mistica non istituzionale che si sarebbe affermata con il trionfo della libertà della vita anarchica”<sup>16</sup>. Eppure, poiché difetto ed esorbitanza di potere si richiamano a vicenda, il lato sovversivo del frankismo è inseparabile dal suo contrario: Frank infatti non si identifica solamente con il rivoluzionario Giacobbe ma anche con Esaù<sup>17</sup>, che “rappresenta nella tradizione ebraica [...] il potere”<sup>18</sup>. Giacobbe ed Esaù sono contemporaneamente presi a modello da Frank poiché nel frankismo si verifica una commistione di ribellismo e autoritarismo. Nel messianismo frankista inoltre il rifiuto delle regole è correlato all'ossessione per l'obbedienza militare. Nella stessa misura in cui è un fautore dell'anarchia Frank è anche “affascinato dalle immagini di guerra. L'entusiasmo dell'utopia dell'assenza di leggi e della distruzione si trova così compensato dall'ammirazione per la disciplina militare”<sup>19</sup>. In questo modo l'insubordinazione antinomica si accompagna con l'irregimentazione marziale, e anarchismo e militarismo si capovolgono uno nell'altro. Il frankismo consiste pertanto in una “paradossale unità: la libertà della vita anarchica intesa come ideale e la disciplina del soldato [...] come via da seguire”<sup>20</sup> si ritrovano congiunte.

La passione per la *res militaris* suggerisce a Frank una parabola che illustra la concomitanza dei contrari: attraverso le fognature sotterranee i soldati possono arrivare indirettamente a espugnare la cittadella arroccata proprio come la

9 Buber 1989, 173.

10 Campanini 2014, 174; cf. Scholem 2016a, 58.

11 Cf. Scholem 2016b, 799, 866, 927; cf. Scholem 2014, 18, 19, 143; cf. Scholem 2016a, 57.

12 Cf. Scholem 2016a, 44, 62.

13 Scholem 2014, 149.

14 Scholem 2014, 148.

15 Scholem 2014, 148; cf. Scholem 2014, 151, 152, 157.

16 Scholem 2014, 152.

17 Cf. Scholem 2014, 147, 156.

18 Scholem 2016a, 67; cf. Scholem 2014, 148.

19 Scholem 2014, 154.

20 Scholem 2014, 154; cf. Scholem 2014, 24, 57, 109, 115, 154; cf. Scholem 2016a, 65, 66; cf. Campanini 2014, 196.

discesa nell'abisso permette paradossalmente la scalata verso la redenzione<sup>21</sup>. Per il frankismo gli opposti non sono contraddittori, ma anzi sono uniti da una strada tortuosa; nell'illogico messianismo di Frank l'antinomismo non esclude il militarismo, ma ne è piuttosto l'immagine rovesciata. A questo doppio movimento di abbassamento e risalita dei soldati corrisponde nella simbologia frankista un emblema preciso – la lettera “V”. I due tratti che compongono la lettera “V” rappresentano infatti la compresenza di due moti inversi – il primo dall'alto verso il basso e il secondo dal basso verso l'alto. E non a caso a forma di “V” è secondo Frank la celebre scala tra terra e cielo sognata da Giacobbe in *Bereshit* 28,12<sup>22</sup>. La dialettica tra inabissamento e innalzamento raffigurata dalla lettera “V” tiene quindi insieme la diminuzione e l'accrescimento di sovranità riscontrabili nell'anarchia teocratica del Giacobbe biblico e nell'antinomismo militare di Jacob Frank.

L'ambiguità fra sovrappiù e mancanza di potere connota anche il personaggio di Moses Dobrushka – nipote di Frank. Dobrushka – ebreo moravo nato intorno alla metà del Settecento – infatti prima si converte marranamente al cattolicesimo per diventare nobile ed entrare nella corte asburgica, e poi fugge in Francia per partecipare alla Rivoluzione e abolire l'aristocrazia. Dobrushka mantiene un atteggiamento ambivalente nei confronti della sovranità: da collaboratore e finanziatore dell'imperatore austriaco diventa partigiano e sostenitore della Rivoluzione francese; la sua venerazione nei confronti della corona sfocia nel tradimento ai danni dell'*ancien régime*<sup>23</sup>. Dobrushka “non esita a mettere alla gogna il ricordo dell'imperatore Giuseppe, che qualche anno prima glorificava [...]. È un capovolgimento totale”<sup>24</sup>.

Come per il Giacobbe di *Bereshit*, anche per il nipote di Jacob Frank l'oscillazione tra rafforzamento e indebolimento della sovranità comporta un cambio di nome: Dobrushka viene ribattezzato “Franz Thomas von Schönfeld” con l'acquisizione del titolo nobiliare, e unitosi alla causa rivoluzionaria sceglie il *nom de guerre* “Junius Frey” – “Junius” come il cesaricida Bruto e “Frey” perché finalmente libero<sup>25</sup>. Aristocratico e sovversivo, cattolico ed ebreo, “von Schönfeld” e “Frey”, Dobrushka resta una figura bifida, capace di agire sia a favore sia contro il potere sovrano. Questi continui cambi di fronte contraddistinguono “la doppia carriera, [...] sorprendente e turbinosa”<sup>26</sup> di Dobrushka – “personaggio a cavallo tra due mondi, [...] tra la sua fedeltà alla Rivoluzione francese e il suo passato al servizio degli imperatori”<sup>27</sup>, “il cui cuore restò diviso attraverso tutte le sue ‘metamorfosi’”<sup>28</sup>. L'irriducibile doppiezza di Dobrushka finisce per costargli la

21 Cf. Scholem 2014, 154; cf. Scholem 2016a, 66.

22 Cf. Scholem 2014, 149; cf. Scholem 2016a, 64.

23 Cf. Scholem 2014, 87.

24 Scholem 2014, 88.

25 Cf. Scholem 2014, 78, 85.

26 Scholem 2014, 121.

27 Scholem 2014, 121.

28 Scholem 2014, 121.

vita, poiché viene ghigliottinato nel 1794 insieme al compagno Georges Jacques Danton con l'accusa di essere un infiltrato della corona asburgica e di ordire complotti contro la Rivoluzione. Le posizioni politiche di von Schönfeld-Frey rimangono enigmatiche, sospese fra insubordinazione e sottomissione: Dobrushka “era davvero un rivoluzionario convinto, che si ingaggiò nella Rivoluzione e vi partecipò attivamente fino al giorno in cui pagò il prezzo delle sue idee sotto il Terrore? Oppure [...] faceva il doppio gioco ed era un agente segreto inviato dalla corte di Vienna, in definitiva un complice della famosa ‘cospirazione dello straniero’[...]?”<sup>29</sup>.

Non è possibile determinare se con convinzione o per inganno, ma di certo la storia personale di Dobrushka si innesta in quella più ampia del giacobinismo. La connessione fra il Giacobbe biblico e i giacobini francesi non passa solo per Dobrushka, ma si snoda ancora una volta attraverso un nome proprio. Il più noto gruppo rivoluzionario della storia occidentale infatti eredita indirettamente il nome di “giacobini” proprio dal Giacobbe di *Bereshit*: poiché la sede dell'organizzazione insurrezionalista occupa un ex-convento di domenicani, i giacobini prendono anche il nomignolo dei frati – detti “*jacobins*” dalla posizione della loro prima chiesa a Parigi in rue Saint-Jacques, santo che a sua volta porta lo stesso nome del Giacobbe biblico. I legami fra i Giacobbe e i giacobini hanno un riscontro anche sul piano concettuale: il Giacobbe di *Bereshit* rovescia il primato del fratello maggiore e analogamente i giacobini capovolgono il potere dell'*ancien régime*; Jacob Frank è insieme anarchico e militarista e allo stesso modo i giacobini minano la sovranità della monarchia mentre costituiscono un nuovo regime che sfocia nel Terrore. Questa simultaneità di assenza ed eccesso di potere è mostrata in modo impeccabile nella conclusione del *Dantons Tod* di Georg Büchner, quando la rivoluzionaria Lucile nell'istante prima di essere arrestata contraddice la propria causa gridando lo *slogan* monarchico “*Es lebe der König!*”, che Celan prende come massimo esempio di contro-parola. Lucile è del resto moglie di quel Camille Desmoulins ghigliottinato insieme a Moses Dobrushka. Dal Giacobbe biblico a Jacob Frank, da Moses Dobrushka ai giacobini, il nome “Giacobbe” esprime quindi una duplice movimento di sottrazione e addizione di sovranità.

## 2. La forza e il diritto

È possibile applicare lo stesso trattamento che Derrida riserva al nome “Walter” per illustrare le idee politiche di Benjamin anche al nome “Jackie” al fine di decostruire la concezione derridiana del potere. Il riferimento a Jackie Coogan, l'etimologia ebraica di “Giacobbe” e la catena di omonimie dal Giacobbe biblico a Jacob Frank fino ai giacobini permettono infatti di affrontare la questione della sovranità in Derrida attraverso una nuova angolatura. Al tema del potere Derrida

29 Scholem 2014, 84; cf. Scholem 2014, 61, 104.

dedica tra il 2001 e il 2003 l'ultimo seminario della sua vita – *La bête et le souverain* –, durante il quale si lancia con sfrontatezza nella “decostruzione [...] del concetto dominante, classico, di sovranità”<sup>30</sup> di cui esplora le aporie per confutarne la natura atomica, discreta e uniforme.

Il requisito essenziale della sovranità è posto tradizionalmente nell'indivisibilità: sovrana è l'autorità fondata unicamente su se stessa e non derivata da un ordinamento superiore; sovrana è la supremazia – indipendente da ogni istanza esterna – su tutte le altre persone fisiche o giuridiche. La sovranità deve essere per definizione unitaria, esclusiva e assoluta; una sovranità priva di questi attributi sarebbe una *contradictio in adiecto* al pari di un ferro di legno. Questo carattere indivisibile è dunque la condizione di possibilità della sovranità. Eppure l'indivisibilità è anche ciò che rende la sovranità impossibile. Un paradosso compromette infatti l'integrità del concetto di sovranità: la sovranità è tale solo se indivisibile, ma l'indivisibilità impedisce che essa si eserciti al di fuori di sé. Se la sovranità è di necessità conchiusa in se stessa e sciolta da qualsiasi legame, come può estroflettersi per dominare sull'altro? e se al contrario la sovranità è relazione di potere sull'altro, come può rimanere autonoma in se stessa? Il sovrano non può non essere isolato e solo, ma il sovrano isolato e solo non può far valere il suo potere su nessuno; viceversa chi impartisce comandi a qualcuno stabilisce una gerarchia, ma proprio per questo non è sovranamente autarchico. Nei termini di un antico broccardo, il sovrano assoluto regna ma non governa, mentre il sovrano che governa non può regnare in modo assoluto. La sovranità è pertanto dilaniata tra due polarità opposte – da una parte la segregazione, senza la quale essa perde il predicato dell'assolutezza, e dall'altra la contaminazione, senza la quale rimane una categoria inapplicabile.

Queste aporie dissolvono l'aura di univocità che ammantava il problema della sovranità e svelano le “varie forme di spartizione, [...] di divisione, di condizioni che intaccano una sovranità sempre presunta indivisibile e incondizionata”<sup>31</sup>. La rarefazione della compattezza illusoria del concetto di potere spinge Derrida a parlare di “economia della sovranità”<sup>32</sup>, ovvero di “trasferimento, transizione, traduzione, passaggio”<sup>33</sup> di sovranità. Il *focus* passa così dalla coerenza logica della categoria tradizionale di sovranità alla disomogeneità tra sovranità assoluta ed effettiva: “è a questi concetti propriamente mediali, impuri come dei centri o dei misti [...], che bisogna attribuire il carico della questione e delle decisioni, che sono sempre transazioni mediane, mediali, negoziazioni [...] tra pulsioni di potere essenzialmente divisibili”<sup>34</sup>.

Derrida istituisce un curioso parallelismo tra linguaggio e politica per chiarire la natura ibrida della sovranità: come una parola può essere definita solo se viene isolata dal contesto linguistico ma contemporaneamente “non [...] può esercitare

30 Derrida 2009, 107.

31 Derrida 2009, 109.

32 Derrida 2009, 363; cf. Derrida 2009, 107, 108, 223, 231, 267, 362, 375, 384, 411.

33 Derrida 2009, 363.

34 Derrida 2009, 363.

[...] il potere del proprio senso supposto se non è concatenata in una frase”<sup>35</sup>, allo stesso modo la sovranità è tale solo se rimane indivisibile ma contemporaneamente non può essere operativa se non è inserita in un insieme di relazioni. I dizionari separano il lemma “potere” dal resto della lingua, ma “se si lascia la parola ‘potere’ in una condizione di isolamento insulare”<sup>36</sup> – “come un’isola senza un braccio che la colleghi al resto del mondo”<sup>37</sup> – “non si avranno mai né la *possibilità* né il *potere* di comprendere cosa significa la parola ‘potere’”<sup>38</sup>. La definizione tende insomma a considerare il termine “potere” solo in senso constativo, mentre l’uso performativo della stessa parola richiede che essa venga impiegata in una frase; in maniera non dissimile l’esercizio effettivo del potere esige una concatenazione che leghi sovrano e suddito, dalla quale però la sovranità è in linea di principio assolta. La *quaestio facti* della sovranità, che prevede l’applicazione di una forza, è dunque scissa dalla *quaestio iuris*, che salvaguarda l’unitarietà del concetto. Per questo per Derrida la sovranità è una categoria terribilmente ambigua e duplice<sup>39</sup>.

Derrida recupera la partizione della sovranità in una *quaestio iuris* constativa e in una *quaestio facti* performativa da Pascal<sup>40</sup>. In una celebre *pensée* si legge infatti che “è giusto che ciò che è giusto sia seguito, è necessario che ciò che è più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente: la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contestata [...]; la forza senza giustizia è messa sotto accusa”<sup>41</sup>. Pascal frammenta la presupposta semplicità della sovranità distinguendo tra giustizia e necessità: giuridicamente la sovranità appare assoluta e intangibile, sul piano fattuale invece non può non dipendere da rapporti di forza. Con il lessico di Schmitt si potrebbe anche dire che legale è il sovrano che comanda in conformità con il diritto, mentre legittimo è il sovrano che si impone con la forza. La sovranità è così divisa lungo la soglia che discrimina regno e governo, *quaestio iuris* e *quaestio facti*, constatività e performatività, diritto e forza, legalità e legittimità.

Derrida nota che la doppiezza costitutiva della sovranità si riverbera in alcune anfibolie del linguaggio quotidiano. Il termine “ragione” può per esempio rientrare indifferentemente sia nella frase “avere ragione *su* qualcosa” – ossia stare dalla parte del giusto – sia nell’espressione “avere ragione *di* qualcosa” – cioè sopraffare con la forza<sup>42</sup>. Alla stessa maniera la parola “meglio” può essere impiegata sia nella formula “essere meglio *di* qualcosa”, che implica una preminenza meritata, sia nella proposizione “avere la meglio *su* qualcosa”, che significa prevalere grazie alla violenza: “se *di fatto* la ragione del più forte ha la meglio, *di diritto* la ragione del più forte non è la migliore”<sup>43</sup>. Anche il termine “primo” è coinvolto in questa

35 Derrida 2010, 303.

36 Derrida 2010, 303.

37 Derrida 2010, 303.

38 Derrida 2010, 303.

39 Cf. Derrida 2010, 23.

40 Cf. Derrida 2009, 27.

41 Pascal 2000, 161.

42 Cf. Derrida 2009, 261.

43 Derrida 2009, 33.

doppia dinamica: primo è colui che è degno di essere tale o il primo venuto, colui che si trova a essere primo? L'equivocità della categoria di sovranità si articola quindi in due ordini – l'ordine di diritto od *ordo exponendi*, in cui la primazia è assegnata su una base razionale, e l'ordine di fatto od *ordo inveniendi*, in cui la gerarchia rispecchia i rapporti di forza<sup>44</sup>. Come insegna Machiavelli, il sovrano è ora una volpe che ha ragione *su* qualcosa, che è meglio *di* qualcosa e che è primo *di diritto*, ora al contrario un leone che ha ragione *di* qualcosa, che ha la meglio *su* qualcosa e che è primo *di fatto*. Per riprendere Marx, la sovranità si avvale ora delle armi della critica, ora al contrario della critica delle armi.

Grazie alla scissione fra sovranità di diritto e di fatto Jackie Derrida si iscrive nella linea dei suoi omonimi inaugurata dal Giacobbe biblico, che mostra la sovrapposibilità di teocrazia e anarchia, proseguita da Jacob Frank, che esalta in egual misura il rigore militare e la licenziosità indisciplinata, e culminata nei giacobini, che instaurano un regime repressivo per garantire la libertà repubblicana. Al pari degli altri Giacobbe anche Derrida coglie l'ambivalenza inerente al concetto di potere: le oscillazioni fra più-di-sovrano e meno-di-sovrano associate ai vari Giacobbe trovano un corrispettivo nella coppia derridiana di sovranità di diritto e sovranità di fatto. Una sovrabbondanza di potere pertiene alla teocrazia come alla sovranità di diritto perché in entrambi i modelli il regno trascende l'amministrazione mondana e il sovrano rimane isolato e fedele alla propria absolutezza. Il "rilancio iperbolico"<sup>45</sup> del potere oltre se stesso è tipico tanto della teocrazia quanto del paradigma giuridico della sovranità. Ma questo più-di-sovrano si ribalta nel suo opposto: la teocrazia squalifica le istituzioni terrene e contribuisce a creare un vuoto anarchico di potere come il regno senza governo della sovranità di diritto finisce per trovare un bilanciamento nel governo senza regno della sovranità di fatto. Anarchia e sovranità di fatto sono assimilabili perché in entrambe vige una mancanza di potere riconosciuto e il sovrano rinuncia alle proprie prerogative indivisibili. Il disfacimento anarchico delle autorità costituite rende possibile la presa del potere di fatto da parte di chiunque disponga della forza necessaria.

Che Derrida sia consapevole dell'equivalenza fra anarchia e teocrazia affiora obliquamente in *La bête et le souverain*. Nella seconda seduta del seminario viene infatti discussa l'esautorazione delle istituzioni mondane determinata dal più-di-sovrano che nell'ebraismo è attribuito a Dio. Esaminando il capitolo XVIII del *Leviathan* Derrida evidenzia che Hobbes critica gli Ebrei perché non riconoscono il contratto sociale e le convenzioni umane ma si curano esclusivamente del *berit* – l'alleanza con Dio. Hobbes teme l'ebraismo e lo ritiene una religione sediziosa perché esso non rispetta la mediazione fra popolo e Dio offerta dal sovrano terreno ma pretende di avere un patto immediato con il divino: poiché risponde a un sovrano che oltrepassa la corona britannica il popolo ebraico minaccia la stabilità del potere statale. Secondo Hobbes gli Ebrei sarebbero insinceri e simulerebbero un accordo con un'istanza superiore per sfuggire alle

44 Cf. Derrida 2020, 54, 64, 74.

45 Derrida 2009, 287.

leggi locali e tradire il Paese che li ospita<sup>46</sup>. La paura hobbesiana del complotto ebraico deriva dall'obbedienza che gli Ebrei tributano all'"ipermaestà"<sup>47</sup> di Dio, la quale "eccede la sovranità classica"<sup>48</sup> e sta "al di là o fuori dalla maestà del re, del sovrano o del monarca"<sup>49</sup>. In definitiva Hobbes non paventa che il risvolto anarchico della teocrazia di Israele.

Questa *coincidentia oppositorum* tra potere infinitamente grande – la teocrazia – e infinitamente piccolo – l'anarchia – è spiegata da Derrida con il seguente ragionamento: l'estensione all'infinito della sovranità "è un eccesso insaziabile per superare ogni limite determinabile"<sup>50</sup>, ma un potere al di sopra di ogni ordine di grandezza è incommensurabile e pertanto può essere sproporzionatamente forte come sproporzionatamente debole. L'incommensurabilità rende del resto ogni quantità indifferentemente grande o piccola. Rapportare le dimensioni all'infinito, iterarle in una *mise en abyme*, permette di alterarle, che non a caso in francese si dice "*abîmer*"<sup>51</sup>. L'infinito infatti "non è altro che un eccesso iperbolico al di là di tutto, quindi non è nulla, un certo nulla"<sup>52</sup>. Dato che dell'infinito non si può predicare una quantità, il potere illimitato privo di termini di paragone è sia enorme sia minuscolo, sia teocratico sia anarchico. In quanto smisurata, la sovranità "può essere raffigurata dalla grandezza del più grande, ma anche dalla piccolezza, dall'arcipiccolezza, la diminuzione assoluta del più piccolo"<sup>53</sup>. "L'estenuazione [...] della figura sensibile e comparativa [...] si trova sia nella sovranità maestosa del Grandissimo o dell'Altissimo, dell'infinitamente grande o dell'infinitamente alto sia nella sovranità dell'infinitamente piccolo"<sup>54</sup>. Come due rette parallele che convergono all'infinito, più-di-sovrano e meno-di-sovrano diventano quindi indiscernibili se proiettati su una scala immane.

"La decostruzione è [...] una logica [...] *dell'estremo* [...] perché [...] teorizza, sistematicamente, non il termine medio [...] tra gli estremi"<sup>55</sup> – quale sarebbe la sovranità *tout court* – ma "esattamente questi estremi [...], l'eccesso e il difetto"<sup>56</sup> – ossia il più-di-sovrano e il meno-di-sovrano. Derrida promuove un pensiero "in cui i concetti vengono estremizzati, tesi all'infinito"<sup>57</sup>. Gli estremi di sovranità infinitamente grande e infinitamente piccola sono inoltre conformi ai due modelli di infinito sincategorematico e categorematico all'opera anche nel discorso di Derrida. Sincategorematico è infatti l'infinito "che viene inseguito [...]"

46 Cf. Derrida 2009, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 101, 260, 336, 368.

47 Derrida 2009, 288.

48 Derrida 2009, 287.

49 Derrida 2009, 288.

50 Derrida 2009, 325.

51 Cf. Chiurazzi 2019, 619.

52 Derrida 2009, 363.

53 Derrida 2009, 326.

54 Derrida 2009, 326; cf. Derrida 2009, 246, 288, 327, 343, 344, 349, 350.

55 Chiurazzi 2019, 616.

56 Chiurazzi 2019, 617.

57 Chiurazzi 2019, 617.

aggiungendo serialmente un ulteriore elemento a una quantità finita data”<sup>58</sup>, mentre categorematico è l’infinito a cui approssimarsi “per divisioni successive senza mai giungere a un elemento ultimo”<sup>59</sup>: secondo questa terminologia la teocrazia è un infinito del primo tipo perché procede verso l’enorme per addizioni sempre più grandi, mentre l’anarchia è un infinito del secondo tipo perché muove verso il minuscolo per scissioni sempre più piccole.

La decostruzione del nome “Giacobbe” svela perciò che non si dà mai una sovranità pura ma sempre solo meno-di-sovranità e più-di-sovranità. Il Giacobbe di *Bereshit*, Jacob Frank, i giacobini e Jackie Derrida ribadiscono tutti un messaggio inaspettato: il corpo a prima vista indivisibile del sovrano è in realtà lacerato; la sovranità ritenuta indissolubile è in verità scissa fra anarchia e teocrazia, antinomismo e militarismo, Rivoluzione e Terrore, forza e diritto.

### 3. Grecia e Israele

L’analisi del nome “Jackie”, oltre a chiarire il pensiero di Derrida circa la sovranità, getta luce su una concezione ebraica del potere molto diversa da quella predominante di stampo greco. La rassegna dei vari Giacobbe può offrire allora l’occasione per alcune riflessioni non esaustive sui differenti modi ebraico e greco di intendere la sovranità.

La filosofia greca si presenta *ab ovo* come indagine sull’*archè*. È noto che in greco antico la parola “*archè*” raccoglie un insieme di significati apparentemente irrelati e talvolta difficili da tenere insieme: *archè* è sia il comando in ambito politico sia l’inizio in senso cronologico. Tracce di questa primordiale unità di comandamento e cominciamento sopravvivono ancora nel nostro lessico: il capo e l’*incipit* condividono la stessa etimologia, la medesima priorità spetta al principe e al principio. Poiché per la mentalità greca il luogo del comando e il tempo dell’inizio sono entrambi *archè*, ordine della *polis* e ordine cronologico sono appaiati. La categoria di *archè* riguarda indistintamente la catena di comando che scorre dal sovrano ai sottoposti e la progressione temporale che si sviluppa dall’origine fino agli istanti successivi. Derrida stesso scrive che in greco “il principio secondo la legge, [...] *là dove* si esercita l’autorità, l’ordine sociale [...] – principio nomologico”<sup>60</sup> – si sovrappone al “principio secondo la natura o la storia, *là dove* le cose *cominciano* – principio fisico, storico o ontologico”<sup>61</sup>. *Archè* è dunque la causa che articola in modo parallelo lo spazio della politica e la disposizione del tempo, l’organizzazione del corpo sociale e l’assetto storico degli eventi.

La fluttuazione ineliminabile tra i significati di comando e inizio contraddice per se stessa l’indivisibilità, l’unitarietà e la coerenza che dovrebbero appartenere

58 Chiurazzi 2019, 605.

59 Chiurazzi 2019, 605.

60 Derrida 1996, 11.

61 Derrida 1996, 11.

al concetto di *archè*<sup>62</sup>. E il già incerto ordine politico e insieme cronologico della filosofia greca viene ulteriormente scompigliato dallo spirito che soffia di volta in volta leggero e furioso da Israele.

La struttura del cosmo greco, che ha il suo principio archico nel sole, viene stravolta in *Bereshit* 1,14-16, che spoglia la prima stella della sua regalità definendola spregiativamente “lucernario”. La possibilità di un re sole è così esclusa dalla *Torah* fin dalle prime battute. Diversamente dal celebre discorso platonico di *Repubblica* VI 505a-509b sul sole come *archè* originaria del cosmo, *Bereshit* insegna infatti che anche il primo fra gli enti è secondario e creato. Ciò che allo sguardo pagano sembra primigenio e non derivato, per la mentalità religiosa è posteriore e non originale. Eppure la sovranità che la Bibbia sottrae al sole non scompare del tutto ma viene riassegnata a un'altra istanza, come se un re ucciso durante una rivolta riapparisse sotto forma di spettro: l'ebraismo sminuisce la preminenza del sole rispetto all'universo solo per riconoscere nel Dio creatore un'*archè* più potente di ogni astro. Anche in *Apocalisse* 21,23 si dice che il mondo non ha certo bisogno della luce del sole dato che la gloria di Dio è ben più luminosa. Israele è perciò affrancato dalla tirannia degli idoli solo mediante l'asservimento alla sovranità divina. Il primo comandamento in *Shemot* 20,2 accosta del resto la fuoriuscita dal regno del faraone all'ingresso in un nuovo patto – e il decalogo stesso non è in fondo che la legge imposta da un sovrano al proprio popolo. La Scrittura mette dunque a soqquadro il concetto filosofico di *archè* come comando: la negazione di un sovrano interno al cosmo è accompagnata dall'affermazione di un'*archè* esterna alla creazione; il vuoto di *archè* mondana è sopperito dall'eccesso di sovranità divina. Contro la logica non-contraddittoria della metafisica greca, la *Torah* indica a sua volta la coincidenza paradossale di meno-di-sovrano e più-di-sovrano.

La Scrittura non si limita a decostruire l'*archè* in quanto comando ma critica anche l'*archè* come inizio, lasciando la filosofia senza un punto di riferimento a partire dal quale fissare una gerarchia o misurare il tempo<sup>63</sup>. L'effetto disorientante sulla concezione greca dell'ordine cosmico apportato dal libro *Bereshit* – lo stesso che raccoglie le gesta di Giacobbe – è raddoppiato dal rifiuto di un'origine primitiva implicito nell'espressione “*bereshit*”. Il termine “*bereshit*”, che in ebraico significa “in principio”, disarticola infatti il concetto di inizio: è la prima parola della *Torah*, da cui prende appunto nome il primo libro della Bibbia, ma incomincia per “*bet*” – la seconda lettera dell'alfabeto<sup>64</sup>. L'*incipit* della Bibbia non riconosce la primazia della lettera “*aleph*”, con cui invece inizia la parola “*archè*”, e rimarca la secondarietà e la derivazione di ogni inizio<sup>65</sup>. La stessa idiosincrasia verso il principio riecheggia ancora nel racconto chassidico secondo il quale tutti i manoscritti del *Talmud* babilonese iniziano direttamente con la seconda pagina<sup>66</sup>. Per il medesimo motivo anche Derrida scrive in apertura a *Mal d'archive* – titolo in

62 Cf. Di Cesare 2020, 91.

63 Cf. Scholem 1986, 44.

64 Cf. Volli 2019, 34-38.

65 Cf. Caputo 2006, 95.

66 Cf. Buber 2008, 869.

cui risuona chiaramente l'insofferenza nei confronti dell'*archè* – “non cominciamo con l'inizio”<sup>67</sup>. Il libro *Bereshit* dissolve dunque la sovranità del sole sul cosmo mentre la parola “*bereshit*” degrada l'istante iniziale del mondo a effetto. Eppure, per la stessa asimmetria che lega anarchia e teocrazia, nella Bibbia l'assenza di cominciamento corrisponde a un'assolutizzazione dell'origine: la *Torah* non ammette alcun momento sorgivo solo perché ancora prima della creazione sta l'infinità senza tempo di Dio; la narrazione della genesi si apre *in medias res* solo perché la causa di tutto è fuori dalla Scrittura. La tradizione midrashica sembra consapevole di questo ritorno dell'origine rimossa quando in *Bereshit Rabba* 1,10 racconta che la lettera “*aleph*”, dopo le proteste per non essere stata scelta per inaugurare il racconto della creazione, viene posta da Dio come *incipit* del decalogo, che si apre con la parola “*anochi*” – “io”<sup>68</sup>. Il modello di temporalità intrinseco a *bereshit* dilania quindi l'unità del concetto greco di inizio collocandosi al di là e al di qua di esso: *bereshit* è sia meno sia più originario dell'*archè*. Come accade per la sovranità, che nella Scrittura è simultaneamente indebolita e rafforzata, anche l'inizio viene sottratto e riaggiunto con un unico gesto.

L'aritmetica greca si dimostra inadatta a misurare l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande di cui parla la *Torah*. Nella Bibbia non si dà semplicemente la sovranità ma un'insufficienza e un'esorbitanza di sovranità, non si dà semplicemente l'origine ma una posterità e un'antiorità rispetto all'origine. L'*archè* in quanto comando originario e inizio sovrano è un dispositivo elaborato sulle coste della Ionia ma disattivato attraverso il libro e l'espressione *Bereshit/bereshit* nel deserto di Israele.

## Bibliografia

- Brody, Samuel Hayim. 2018. *Martin Buber's Theopolitics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buber, Martin. 1989. *La regalità di Dio*. Tr. it. Michele Fiorillo. Genova-Milano: Marietti. – 2008. *Storie e leggende chassidiche*. Ed. it. Andreina Lavagetto. Milano: Mondadori.
- Campanini, Saverio. 2014. “Da Giacobbe ai giacobini” in *Le tre vite di Moses Dobrushka*, Scholem Gershom, 159-231. Milano: Adelphi.
- Caputo, John David. 2006. “Before Creation: Derrida's Memory of God”. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 39, n. 3: 91-102.
- Chiurazzi, Gaetano. 2019. “Derrida e l'infinito”. *Giornale di Metafisica* 41, n. 2: 604-619.
- Cixous, Hélène. 2004. *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*. New York: Columbia University Press.

67 Derrida 1996, 11.

68 Cf. Volli 2019, 37-38.

- Derrida, Jacques. 1996. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*. Tr. it. Giovanni Scibilia. Napoli: Filema.
- 2003. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*. Ed. it. Francesco Garritano. Torino: Bollati Boringhieri.
  - 2009. *La bestia e il sovrano*, vol. I. Ed. it. Gianfranco Dalmaso. Milano: Jaca Book.
  - 2010. *La bestia e il sovrano*, vol. II. Ed. it. Gianfranco Dalmaso. Milano: Jaca Book.
  - 2020. *La verità in pittura*. Ed. it. Jacopo Vignola, Paolo Vignola. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Di Cesare, Donatella. 2019. “La teocrazia anarchica di Israele” in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Stimilli Elettra, a cura di, 257-276. Macerata: Quodlibet.
- 2020. “Anarchia”. *aut aut* 60, n. 388: 87-98.
- Pascal, Blaise. 2000. *Pensieri*. Ed. it. Adriano Bausola. Milano: Bompiani.
- Scholem, Gershom. 1986. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*. Tr. it. Michele Bertaggia. Genova-Milano: Marietti.
- 2014. *Le tre vite di Moses Dobrushka*. Tr. it. Elisabetta Zevi. Milano: Adelphi.
  - 2016a. *Il nichilismo come fenomeno religioso*. Tr. it. Corrado Badocco. Firenze: Giuntina.
  - 2016b. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Tr. ing. Raphael Judah Zwi Werblowsky. Princeton: Princeton University Press.
- Sherwood, Yvonne. 2004. “Introduction: Derrida's Bible” in *Derrida's Bible (Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida)*, Sherwood Yvonne, a cura di, 1-20. New York: Palgrave Macmillan.
- Volli, Ugo. 2019. *Il resto è interpretazione. Per una semiotica delle scritture ebraiche*. Livorno: Salomone Belforte.