

Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida

ROBERTO TERZI
Università di Milano

ABSTRACT: After highlighting the key role played by the issue of transcendental in Derrida's work, this article addresses the various theoretical operations that Derrida performs in order to deconstruct and transform the classical concept of transcendental. 1) The dislocation: transcendental is no longer the subject, but the difference and the trace. 2) The contamination of transcendental and empirical, here exemplified with the problem of history. 3) The argument of "necessary possibility", implying the conversion from "conditions of possibility" to "conditions of impossibility". The latter two aspects allow a comparison with Heidegger: in spite of their closeness, Derrida aims at going beyond the limits of the heideggerian stance regarding the contamination and the concept of origin. 4) The thought of the singular event as what exceeds the conditions of possibility. This latter topic allows highlighting how Derrida does not renounce a need for universality, but, with a reversal of the classical approach, attributes the task of keeping it open to singularity itself.

PAROLE CHIAVE: Derrida, Transcendental, Contamination, Possibility, Universalism.

1. Il percorso nel trascendentale e la fenomenologia

Fin dai primi testi e in seguito lungo tutto il proprio svolgimento, il pensiero di Derrida intrattiene un rapporto profondo e complesso con la questione del trascendentale – una complessità che bisogna ricostruire e restituire, a causa dei numerosi fraintendimenti a cui il pensiero derridiano è andato incontro, essendo stato spesso interpretato come una forma di relativismo post-moderno o come una dissoluzione della filosofia e delle sue questioni in un nuovo gene-

re di scrittura letteraria¹. In realtà, non solo il pensiero di Derrida mantiene un legame essenziale con quelle questioni classiche della filosofia che pure vuole decostruire e trasformare, ma ha anche rivendicato, nel dibattito critico con i suoi contemporanei, la necessità ineludibile di un confronto con tali questioni. È stato lo stesso Derrida a indicare esplicitamente questo rapporto complesso con la questione del trascendentale, in un passo cruciale di *Della grammatologia*, che bisogna sempre aver presente per non cadere in un fraintendimento complessivo del modo di procedere derridiano: «c'è un al di qua e un al di là della critica trascendentale. Fare in modo che l'al di là non ricada nell'al di qua è riconoscere nella contorsione la necessità di un percorso»². Criticare semplicemente il trascendentale dall'esterno, collocandosi «al di qua» di esso, significherebbe cioè ricadere in posizioni pre-critiche, empiristiche o mondane ancora più inadeguate alle poste in gioco teoriche che si tratta di affrontare. Bisogna piuttosto innanzitutto «esaurire seriamente la problematica ontologica e trascendentale, attraversare con pazienza e rigore la domanda sul senso dell'essere, sull'essere dell'ente e sull'origine trascendentale del mondo»³. Si tratta dunque di effettuare un percorso attraverso il trascendentale, di inoltrarsi fino al termine delle sue questioni e delle sue esigenze, di esaurirne le risorse, per criticarlo così dall'interno, mostrarne i limiti e andare infine al di là di esso, verso una posizione che si potrà allora chiamare «ultra-trascendentale» o «quasi-trascendentale».

1. Questa interpretazione può essere a sua volta espressa con intento critico nei confronti di Derrida o con un intento «appropriativo», come nel caso di Rorty, che ha esplicitamente rivendicato una lettura dell'opera derridiana come un nuovo genere di scrittura «ironica» al di là di ogni legame con la filosofia e con la questione del trascendentale. Cfr. R. Rorty, *Derrida è un filosofo trascendentale?*, in Idem, *Scritti filosofici*, vol. 2, tr. it. di B. Agnese, a c. di A. G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 163-176, e Idem, *Derrida e la tradizione filosofica*, in Idem, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, tr. it. di G. Rigamonti, intr. di A. G. Gargani, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 302-322. In questi testi Rorty polemizza con i saggi di R. Gasché, *The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of the reflection*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, e G. Bennington, *Derridabase*, in J. Derrida-G. Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, che costituiscono invece due riferimenti essenziali, di cui anche noi abbiamo tenuto conto nel nostro testo, per l'analisi dei rapporti tra il pensiero di Derrida e il trascendentale.

2. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmaso, Milano, Jaca Book, 1998, p. 92.

3. Ivi, p. 77.

Come è noto, questo percorso nella problematica trascendentale si realizza, nei primi testi di Derrida, attraverso un confronto serrato con la fenomenologia di Husserl, considerata come la forma più pura e critica di un pensiero del trascendentale. In un certo senso, si può dire che proprio la trasformazione che la fenomenologia imprime al concetto di trascendentale (il legame con la questione della genesi, la concretizzazione in senso «materiale» e «pre-categoriale», la chiarificazione del suo carattere insieme non-mondano e non-reale) conduce Derrida a trarne ulteriori conseguenze che vanno al di là delle intenzioni di Husserl e che implicano infine una trasformazione decisiva del trascendentale stesso. Tutti i testi di Derrida su Husserl possono essere letti come un lavoro di scavo condotto sulla soglia del trascendentale, cioè sul limite che distingue trascendentale ed empirico, trascendentale e mondano, essenza e fatto, per mostrare come questo limite svolga un ruolo ambiguo e non sia in realtà dominabile teoricamente, perché non è un margine che separerebbe in modo netto e puro, lungo una linea definita e invalicabile, due regioni incomunicabili e già date nella loro distinzione.

Si tratta dunque di un lavoro di decostruzione, complicazione e contaminazione di questa soglia, operazione il cui senso di principio è esibito forse nel modo più incisivo nell'Introduzione a *La voce e il fenomeno*. Riprendendo in modo al tempo stesso fedele e originale la peculiarità del trascendentale husserliano, Derrida osserva che tra il trascendentale e lo psichico puro si dà una differenza singolare che non ha niente in comune con nessun'altra differenza: nessuna differenza determinata, nulla di determinato distingue i due paralleli rappresentati dall'io trascendentale e dall'io psichico, dal momento che questi si estendono esattamente sullo stesso campo di esperienza. Tuttavia tra i due piani rimane «una differenza radicale» e per Derrida ciò che bisogna interrogare è proprio «questo *nulla* che distingue dei paralleli» e «senza il quale nessun problema trascendentale, cioè filosofico, potrebbe ricevere il suo respiro»⁴. Quel che è in gioco è una «duplicazione del senso» alla quale non deve corrispondere «alcuna du-

4. Idem, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, prefazione di C. Sini, postfazione di V. Costa, Milano, Jaca Book, 1997, p. 41.

plicità ontologica»⁵, per cui, «se si presta attenzione al rinnovamento husserliano della nozione di “trascendentale”», bisogna guardarsi «dal conferire qualche realtà a questa distanza, di sostanzializzare questa inconsistenza o di farne, foss’anche per semplice analogia, qualche cosa o qualche momento del mondo»⁶. Si tratta quindi di una differenza non-reale e non-ontica che bisogna rispettare come tale. Questo significa innanzitutto rispettare l’esigenza trascendentale nella sua legittimità e inaggirabilità. Nel momento in cui scrive che senza questo «nulla» trascendentale «nessun linguaggio potrebbe dispiegarsi liberamente nella verità senza essere deformato da qualche milieu reale»⁷, naturale o psicologico, Derrida non sta semplicemente riportando la posizione di Husserl, ma fissa quello che, almeno in parte, rimane un punto fermo anche per il suo pensiero: quel che lo psicologismo misconosce è che «se il mondo ha bisogno di un *supplemento d’anima*, l’anima, che è nel mondo, ha bisogno di questo *nulla supplementare* che è il trascendentale e senza del quale nessun mondo potrebbe apparire»⁸.

Ma, dall’altro lato, definire il trascendentale come un «nulla supplementare» significa modificare sensibilmente i termini della questione, perché si rinvia non a una condizione di possibilità pura, definita, appropriabile, ma a uno scarto differenziale, e si prepara così il terreno per mostrare come quella ricerca di un luogo fondativo dell’esperienza che ha caratterizzato il discorso trascendentale sia destinata allo scacco. Bisognerà allora mostrare che quella esigenza trascendentale non è in ultima istanza realizzabile, individuando la «sorgente di insicurezza del discorso»⁹ trascendentale nella sua pretesa di purezza e di fondazione: proprio perché la differenza in questione non è una differenza reale, essa potrà aprire a un rapporto complesso tra i suoi due termini, al movimento di un’oscillazione che costituisce i due poli legandoli, differenziandoli e contaminandoli. Derrida intende interrogare e scavare questo rapporto trascendentale/mondano, fino alla soglia «ultra-trascendentale» in cui essi saranno irriducibilmente contaminati, la loro distinzione non potrà essere mantenuta con assoluto rigore e quindi la fenomenologia non potrà auto-fondarsi. Questa soglia è

5. Ivi, p. 40.

6. Ivi, p. 42.

7. Ivi, p. 41.

8. Ivi, p. 42.

9. Ivi, p. 44.

quel che Derrida chiama «traccia» o «archi-scrittura». Lo si potrebbe far emergere seguendo il percorso de *La voce e il fenomeno*: se la vita come autoaffezione è «il nome di ciò che precede la riduzione e sfugge in ultima istanza a tutte le divisioni che quest'ultima fa apparire»¹⁰, tutta l'analisi di Derrida mira a mostrare come questa autoaffezione sia una traccia differenziale, la quale sta dunque al fondo di tutta la vita di coscienza e di quella presunta autoaffezione «pura» che sarebbe la voce. La traccia non è né empirica né trascendentale essendo il punto di insorgenza della distinzione tra i due. Il movimento della traccia è ciò che produce la differenza tra trascendentale ed empirico, limitandola con ciò stesso nella sua purezza e nella sua assolutezza: «quello che descriviamo qui come lavoro della scrittura cancella la differenza trascendentale tra origine del mondo e essere-nel-mondo. La cancella mentre la produce»¹¹.

Cercheremo ora di delineare le operazioni fondamentali compiute da Derrida rispetto alla questione del trascendentale e, per così dire, di formalizzare esplicitamente certi schemi argomentativi che Derrida mette in opera in modo costante. Si tratterà dunque di «riempire» concretamente il quadro generale che abbiamo rapidamente richiamato, indicando le mosse teoriche con cui Derrida opera una decostruzione della concezione classica del trascendentale. In tutto ciò bisognerà tuttavia prestare attenzione al fatto che le diverse operazioni che distingueremo sono in realtà strettamente intrecciate, rappresentano modalità e formulazioni differenti di uno stesso gesto. Prenderemo in considerazione quattro punti, che possiamo indicare come il dislocamento, la contaminazione, la possibilità necessaria, l'eccesso.

2. Il dislocamento

Con una formulazione di cui conviene dichiarare subito la provvisorietà, ma che mantiene una sua iniziale necessità, si può dire che

10. *Ibid.* Su queste pagine de *La voce e il fenomeno* e sulla nozione di vita che è qui fatta intervenire, cfr. anche G. Leghissa, *Quasi-trascendentale*, «aut aut», 327 (2005), pp. 149-163.

11. J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1990, p. 274.

Derrida opera innanzitutto un dislocamento, un cambiamento di «luogo» del trascendentale: trascendentale non è più la soggettività, ma la traccia, l'archi-scrittura, la *différance*. È una direzione verso la quale Derrida si muove già nella conclusione della sua prima pubblicazione, l'*Introduzione all'Origine della geometria* di Husserl: «trascendentale sarebbe la Differenza»¹². Ma, più in generale, se si legge la prima parte della *Grammatologia* nella complessità e nelle implicazioni delle sue argomentazioni, è evidente che tutta la problematica della traccia risponde anche a una domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, è un ripensamento dell'«esperienza come archi-scrittura»¹³, al di là della decostruzione del primato della presenza e della soggettività. Uno dei perni di questo dislocamento, qui come in tutti i testi su Husserl, è rappresentato dalla questione della temporalità: all'origine non c'è un presente indiviso e semplice, ma il movimento differenziale e irriducibilmente sintetico della temporalizzazione e, come scrive Derrida, «questo movimento della differenza (*différance*) non sopravviene a un soggetto trascendentale. Lo produce»¹⁴. La condizione originaria dell'esperienza non è dunque nulla di semplice, puro, pienamente presente, ma è un'«archi-sintesi irriducibile», il movimento della traccia che «apre ad un tempo, in una sola e medesima possibilità, la temporalizzazione, il rapporto all'altro e il linguaggio»¹⁵. La traccia come *différance* svolge un ruolo sia strutturale che genetico: essa deve rendere conto delle strutture, degli effetti di strutturalità e quindi innanzitutto del linguaggio come sistema strutturale di differenze, ma al tempo stesso non può fermarsi al livello di uno strutturalismo statico, perché bisogna porre «la questione dell'origine trascendentale del sistema stesso»¹⁶. La *différance* infatti non indica una differenza già data e già fatta, ma «il movimento

12. Idem, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. fr. de J. Derrida, Paris, PUF, 1962; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 214.

13. Idem, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 92. Sul rapporto delle nozioni di traccia e archiscrittura con una problematica trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza cfr. V. Costa, *Differenza e trascendentalità in Derrida*, in *Spettri di Derrida*, a cura di C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina, Genova, il melangolo, 2010, pp. 309-329.

14. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, tr. it. cit., p. 120.

15. Idem, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 91.

16. Ivi, p. 92.

puro che produce la differenza»¹⁷, il movimento generativo e produttore delle differenze e quindi delle stesse strutture. Derrida è del tutto esplicito su questa portata filosofica generale della nozione di traccia: «la traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale. [...] La traccia è la differenza che apre l'apparire e la significazione»¹⁸.

Tuttavia, come abbiamo anticipato, parlare di dislocamento del trascendentale non può che essere una formula provvisoria, perché legando il trascendentale alla traccia e alla differenza inevitabilmente non ci si limita a cambiarne il «luogo», ma se ne modifica in profondità anche il concetto, lo statuto, la portata. È il passaggio argomentativo che Derrida stesso indica esplicitamente a proposito del rapporto traccia-origine, quando, dopo aver scritto che «la traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale», aggiunge immediatamente: «il che equivale a dire, ancora una volta, che non c'è origine assoluta del senso in generale»¹⁹. Trasponendo l'argomentazione al rapporto traccia-trascendentale, possiamo dire che se trascendentale è la traccia, allora non si dà trascendentale puro, ma una contaminazione differenziale del trascendentale e dell'empirico.

3. La contaminazione

Proprio questa rappresenta l'altra operazione fondamentale compiuta da Derrida: decostruire il concetto classico di trascendentale significa far emergere una contaminazione dell'empirico e del trascendentale, mostrare cioè che il trascendentale non può essere puro e pienamente presente a sé, perché è contaminato dall'empirico da cui sorge e da cui è intaccato; l'empirico a sua volta non è «meramente empirico» nel senso tradizionale, ma è una singolarità e una contingenza che apre un senso. Uno degli esempi più evidenti di questa tematica si trova già nell'*Introduzione all'Origine della geometria* di Husserl, nel contesto dell'analisi dell'origine storico-trascendentale delle idealità e più in generale del senso.

17. Ivi, p. 94.

18. Ivi, p. 97.

19. *Ibidem*.

Come è noto, Derrida si sofferma in modo particolare sull'affermazione di Husserl per cui il senso, per costituirsi nella sua idealità, deve essere fissato nel linguaggio e nella scrittura. Proprio per diventare assolutamente libere, cioè valide in modo incondizionato per chiunque e in ogni tempo, le idealità devono paradossalmente passare attraverso quella che, agli occhi di un'impostazione classica, apparirebbe come una caduta nella storia e nell'empiria, vale a dire attraverso l'incarnazione nel linguaggio e nella scrittura, senza la quale non avremmo delle idealità, ma dei meri oggetti psicologici nella mente di un singolo inventore. E da questo paradosso Derrida trae e annuncia subito la conseguenza decisiva: «anziché incatenarlo, *l'incarnazione storica libera il trascendentale. Quest'ultima nozione deve quindi essere ripensata*»²⁰.

Il paradosso dell'incarnazione e la prospettiva della contaminazione sono visibili nella loro forma più acuta a proposito della scrittura, la quale, da questo punto di vista, «accusa e compie l'ambiguità di ogni linguaggio»: «movimento dell'*incorporabilità essenziale e costituente*, esso è anche il luogo dell'*incorporazione fattuale e contingente* per ogni oggetto assolutamente ideale, cioè per la verità; quest'ultima, inversamente, ha la sua origine in un puro diritto alla parola ed alla scrittura, ma una volta costituita, *condiziona a sua volta l'espressione come un fatto empirico*»²¹. Bisogna rilevare qui il movimento complesso di costituzione reciproca dell'empirico e del trascendentale: l'evento fattuale e contingente (che non è ancora propriamente «empirico») per cui degli «oggetti» (che non sono ancora veramente tali) vengono scritti apre la dimensione trascendentale di una nuova storicità e di una tradizione infinita; ma, una volta costituita, la verità «condiziona a sua volta l'espressione come un fatto empirico», appare come indipendente dalla sua genesi e relega la scrittura al ruolo semplicemente empirico di un mezzo di comunicazione inessenziale rispetto al contenuto che si esteriorizza in esso. È ora che l'«empirico» diviene propriamente tale, per contraccolpo a partire dal trascendentale autonomizzato. Empirico e trascendentale si costituiscono dunque reciprocamente e

20. Idem, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. it. cit., p. 130, corsivo nostro. Sul problema della storicità in questo testo, e più in generale nella lettura derridiana di Husserl, ci permettiamo di rinviare a R. Terzi, *La contamination et le retard: phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida*, «Studia phaenomenologica», 11 (2011), pp. 195-220.

21. J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. it. cit., pp. 146-147, corsivi nostri.

«quasi-trascendentale» indicherà ciò che risulta da questo movimento complesso²².

Si tratta allora di sviluppare tutte le implicazioni di questo passaggio attraverso la scrittura e di ripensare a partire da qui i caratteri della storia. Se il senso deve incarnarsi nella scrittura, la conclusione che Derrida, a differenza di Husserl, ne trae è che la necessità di questo passaggio si iscrive nel senso stesso modificandolo e contaminandolo, impedendo che si tratti di un senso puro, pienamente vivente e presente. Come è stato osservato²³, l'operazione di Derrida consisterà in fondo nel sostenere che, se si vuole pensare in modo coerente e rigoroso la storicità senza ridurla a un teatro in cui appaiono delle essenze già fatte, bisogna pensare che l'origine della verità in un tempo e in un luogo non può essere cancellata a posteriori: la nascita della verità si iscrive nell'idealità stessa e la modifica. Il trascendentale che così sorge è contaminato e alterato, perché la genesi iscrive in esso la contingenza e la singolarità del suo evento. Se si prendono sul serio la genesi e la storia, se il trascendentale e le essenze hanno avuto una genesi a partire da qualcosa che non era «trascendentale», «eidetico», «ideale», bisogna dunque aprirsi al pensiero di una contaminazione essenziale del trascendentale e dell'empirico, dell'essenza e del fatto. E lo schema argomentativo che Derrida elabora fin da questi primi testi e che ritornerà incessantemente in tutta la sua opera consiste nel sostenere che questo passaggio attraverso la fattualità e la storia non è accidentale, non può essere cancellato *après coup* o considerato come qualcosa di passato e privo ormai di effetti, ma *resta inscritto in ciò che così si produce*: il passaggio attraverso l'empirico resta inscritto nel trascendentale, il quale è dunque un quasi-trascendentale contaminato e alterato.

22. Come scrive efficacemente Bennington, in questo movimento «si produce una proposizione (“l'empirico è il trascendentale del trascendentale (dell'empirico)”) che è leggibile solo se i termini sono dislocati da una occorrenza all'altra, il che comporta la decostruzione dell'opposizione primitiva [. . .]. “Quasi-trascendentale” nomina ciò che risulta da questa dislocazione, mantenendo leggibile la traccia del passaggio attraverso l'opposizione tradizionale e rendendo questa opposizione affetta da un'incertezza radicale» (G. Bennington, *Derridabase*, cit., pp. 258-259).

23. Cfr. il ricco saggio di P. Marrati-Guénoun, *Derrida e Lévinas: etica e storicità*, «Teoria», 17 (1997), pp. 57-79, in particolare pp. 69-71, da cui traiamo le osservazioni che seguono.

4. La possibilità necessaria

Un'altra operazione fondamentale compiuta da Derrida per decostruire l'immagine tradizionale del trascendentale, e che è particolarmente caratteristica della sua posizione, è quella che fa leva sull'argomentazione della «possibilità necessaria». Ancor prima di essere formulato esplicitamente, si tratta anche in questo caso di uno schema argomentativo che è costante e assolutamente centrale in Derrida. Bisogna dare a questo argomento tutto il suo ruolo e la sua forza, tentando una sua formalizzazione generale che potremmo esprimere in questo modo: se al fenomeno X possono accadere certe modificazioni (anche se si tratta di possibili modificazioni contraddittorie con la sua presunta essenza: accidenti, perversamenti, crisi, casi infelici, ecc.), allora la possibilità di queste modificazioni appartiene fin dall'inizio al concetto di X e vi appartiene necessariamente, è una possibilità necessaria che con-costituisce il concetto del fenomeno in questione, non può essere messa tra parentesi e deve essere dunque inclusa nelle condizioni di possibilità di questo fenomeno. Se questo argomento è onni-pervasivo nei testi derridiani, e tendenzialmente è più «praticato» che teorizzato, è in *Firma evento contesto* e in *Limited Inc.* che Derrida ne dispiega pienamente le potenzialità e si spinge maggiormente verso una sua formalizzazione esplicita:

dal momento che (appena che, seccamente [*aussi sec*]) una possibilità è essenziale e necessaria *come possibilità* (e anche se è possibilità di ciò che si chiama *negativamente* l'assenza, l'«*infelicity*», il parassitario, il non-serio, il non-«*standard*», il fittizio, il citazionale, l'ironico, ecc.), non si può più, *né di fatto né di diritto*, metterla tra parentesi, escluderla, lasciarla da parte, anche se provvisoriamente, anche se per supposte ragioni metodologiche. Essendo essenziale e strutturale, tale possibilità lavora, marca *tutti i fatti*, tutti gli eventi, anche quelli che apparentemente la dissimulano²⁴.

Si tratta di un'analisi che tiene conto di *possibilità strutturali*: dal momento che è *possibile* che X funzioni in tali condizioni (per esempio una marca

24. J. Derrida, *Limited Inc.*, présentation et traductions par E. Weber, Paris, Galilée, 1990; tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Milano, Cortina, 1997, pp. 71-72. Queste affermazioni sono svolte innanzitutto nel contesto della polemica sugli atti linguistici, inaugurata dall'interpretazione derridiana di Austin e proseguita con un duro scambio tra Derrida e Searle; *Limited Inc.* raccoglie i diversi testi di questa controversia, a partire da *Firma evento contesto* (inizialmente pubblicato in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di M. Iofrida, *Margine della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 394-424).

quando l'intenzione non è pienamente e attualmente presente), la possibilità di una certa non-presenza o di una certa non-attualità appartiene alla struttura del funzionamento considerato, e gli appartiene *necessariamente*²⁵.

Potremmo moltiplicare gli esempi tratti dai testi di Derrida, anche se si tratta non tanto di «esempi», quanto di ambiti dell'esperienza da cui l'argomentazione è nata o che sono stati ripensati radicalmente attraverso di essa. Ci si può richiamare innanzitutto all'ambito della storicità a cui abbiamo già fatto riferimento: se il senso di una tradizione *può* sempre entrare in crisi o subire un oblio, allora la crisi e l'oblio non sono gli accidenti empirici di una storia puramente razionale che preserverebbe la purezza della sua essenza, ma la loro possibilità appartiene essenzialmente e necessariamente alla storia stessa. In altri termini, la storia è tale per cui *deve poter* entrare in crisi o cadere nell'oblio. Analogamente, se un atto linguistico *può* fallire o essere trasposto dal suo contesto originario, questa possibilità gli appartiene necessariamente e l'atto linguistico è quindi tale per cui *deve poter* fallire ed essere reduplicato in un contesto differente. Se una lettera *può* sempre non arrivare a destinazione, questa possibilità appartiene necessariamente all'essere stesso della lettera e di ogni messaggio. O, per citare infine quello che non è evidentemente un esempio tra gli altri, «se si ammette che la scrittura (e la marca in generale) *deve poter* funzionare in assenza del mittente, del ricevente, del contesto di produzione, ecc., ciò implica che questo potere, questa *possibilità* è *sempre* iscritta, dunque *necessariamente* iscritta come *possibilità* nel funzionamento o nella struttura funzionale della marca»²⁶: la possibilità dell'assenza e della morte costituisce la scrittura come tale, fin dall'inizio, anche quando il suo autore e il suo destinatario sono ancora in vita.

Questa operazione, da un lato, è una sorta di potenziamento della stessa logica trascendentale, perché mira ad elaborare «una logica più

25. Idem, *Limited Inc.*, tr. it. cit., p. 85.

26. Ivi, p. 71. Attraverso un altro percorso, questo ruolo del tema della possibilità necessaria era già stato efficacemente sottolineato, sotto il nome di «legge del possibile», da Petrosino, che indicava in questa legge proprio il cuore del pensiero derridiano: cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997, in particolare pp. 185ss.

potente»²⁷ che renda conto anche di quelle modificazioni che una logica classica o standard, un trascendentale come condizione di possibilità pura, relegano nell'ambito del meramente empirico, dell'accidentale, della perversione. Dall'altro lato, tuttavia, si tratta al tempo stesso e soprattutto di una contaminazione essenziale del trascendentale, perché questo dovrebbe rendere conto di un fenomeno e del suo altro, non è una condizione di possibilità pura, ma è già sempre abitata dalla possibilità necessaria del suo altro. Derrida contesta così alla radice ogni pretesa di individuare una condizione di possibilità pura, un'origine semplice o ideale rispetto alla quale ogni «corruzione» sarebbe sempre e soltanto qualcosa di accidentale e di isolabile. È proprio questa opera di purificazione o di isolamento che non è possibile, anche nel caso in cui si dichiari di attuarla «solo» da un punto di vista metodologico, come se questo fosse qualcosa di neutrale: «una corruzione “sempre possibile” non può essere un accidente estrinseco che sopravviene alla struttura originale e pura, purificabile da quel che così gli arriva. Bisogna necessariamente che la struttura detta “ideale” sia tale che questa corruzione sia “sempre possibile”. Questa *possibilità* fa parte dei tratti *necessari* della struttura ideale suddetta»²⁸.

È questo stesso dispositivo concettuale che spiega perché in Derrida le condizioni di possibilità sono insieme condizioni di impossibilità: ciò che rende possibile l'accadere del senso è anche ciò che lo rende impossibile nel suo rigore e nella sua purezza. La condizione di possibilità si trova così essenzialmente contaminata e limitata nella sua capacità di rendere conto del tutto dell'esperienza. È sempre in *Limited Inc.* che Derrida dispiega pienamente questa argomentazione, in particolare attraverso il concetto cardine di iterabilità, che è la matrice generale di tutti i rapporti richiamati ed è il luogo stesso di insorgenza dell'istanza trascendentale. L'iterabilità è uno dei nomi con cui Derrida indica la generalizzazione del concetto di scrittura al di là della distinzione tra scrittura in senso stretto e linguaggio; non solo l'iterabilità accomuna tutti gli ordini di segni, ma si estende sull'intero campo dell'esperienza²⁹. «Iterabilità» indica una sintesi originaria di

27. Cfr. J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. cit., p. 72: «la grafica dell'iterabilità scompiglia l'opposizione classica tra il fatto e il diritto, il fatto e il possibile (o il virtuale), la necessità e la possibilità. Scompiglia l'opposizione classica e costringe a una logica più potente».

28. Ivi, p. 93.

29. Cfr. ivi, p. 14.

ripetizione e alterazione, in cui ha luogo ogni idealizzazione. L'idealità non è un «in sé», ma si costituisce soltanto grazie ad atti di ripetizione, vale a dire manifestandosi come un senso ideale ripetibile identicamente: non c'è dunque idealità senza l'iterabilità in quanto ripetizione. Ma, al tempo stesso, ogni iterazione è un evento singolare che accade per differenza, quindi è anche sempre alterazione di ciò che viene ripetuto, comporta l'«alterabilità proprio di quanto idealizzato nella singolarità dell'evento»³⁰: se il concetto di idealità implica il mantenimento della propria identità nella ripetizione, in virtù dell'iterabilità come alterazione non si dà mai idealità pura. L'iterabilità è quindi condizione di possibilità e di impossibilità dell'idealità, è ciò che permette l'idealità rendendone al tempo stesso impossibile la purezza: «non c'è idealizzazione senza iterabilità (identificante), ma per la stessa ragione, in ragione dell'iterabilità (alterante), non c'è idealizzazione che si mantenga pura, al riparo da ogni contaminazione»³¹. L'iterabilità *entame* l'idealità nel duplice senso racchiuso dal verbo francese: le dà inizio e la intacca. Ciò che accade costantemente, ad ogni iterazione, è che si dà *un senso ideale contaminato dalla singolarità del suo evento* o, viceversa, accade *un evento singolare che tuttavia si dà fin da subito come idealizzabile e ripetibile*: per questo si tratta «di pensare *allo stesso tempo* la regola e l'evento, il concetto e la singolarità»³².

Contaminazione, iterabilità, possibilità necessaria, inseparabilità delle condizioni di possibilità e delle condizioni di impossibilità si rimandano dunque reciprocamente, nell'ambito di una pratica che decostruisce l'immagine classica del trascendentale e trasforma in profondità l'interpretazione dell'esperienza: il trascendentale è in realtà un «quasi trascendentale» perché, in virtù dell'iterabilità, le possibili modificazioni di un fenomeno sono possibilità necessarie, che implicano la contaminazione di quel fenomeno con il suo altro e il convertirsi delle condizioni di possibilità in condizioni di impossibilità. Se l'iterabilità è chiamata in causa per rendere conto della nostra esperienza e in questo senso appare come una «condizione di possibilità», del tutto coerentemente Derrida precisa che si tratta tuttavia di una condizione

30. Ivi, p. 176.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

«strutturalmente divisa o “differante” (*diffèrante*)»³³, che non possiede «la semplicità di un principio logico o trascendentale» ma è piuttosto una «radice doppia»³⁴.

Ma bisogna trarre un'ulteriore conseguenza da quanto detto, attraverso una sorta di ulteriore ripiegamento su di sé dell'argomento della possibilità necessaria che mira alla decostruzione del concetto di origine come origine pura. Se la possibilità delle future modificazioni è fin dall'inizio inscritta come necessaria nel concetto di un determinato fenomeno, allora questa possibilità in un certo senso comincia già ad accadere e ad «agire», sta già sempre accadendo e agendo prima ancora che propriamente si realizzi: «quel che rende possibile la possibilità (eventuale) la fa arrivare ancora prima che essa arrivi come evento nel senso corrente, o impedisce a ogni evento pieno (nel senso corrente) di arrivare pienamente, puramente e semplicemente»³⁵. La possibilità è inscritta come tale nel fenomeno stesso e quindi fa sì che questo non sia identico a sé, ma attraversato da una differenza. Detto altrimenti, se il senso si dà soltanto nella serie delle proprie ripetizioni (che sono anche alterazioni), allora *la possibilità necessaria della sua ripetizione e alterazione era inscritta già nella prima volta del suo apparire*, la quale è dunque *già sempre sdoppiata e scissa*, includendo quella differenza da sé che la apre al corso delle proprie iterazioni: «la grafica dell'iterabilità iscrive, in modo irriducibile, l'alterazione nella ripetizione (o nella identificazione): *a priori*, sempre di già, senza attendere [...] il tempo e il luogo dell'altra volta (*the other time*) lavorano [*travaillent*] e alterano già, *at once*, seccamente, la *prima volta*, il primo colpo e l'*at once*. Questi sono i vizi che mi interessano: l'altra volta nella prima volta di un colpo, *at once*»³⁶.

33. Ivi, p. 105.

34. Ivi, p. 136.

35. Ivi, p. 86.

36. Ivi, p. 93. Questa logica è espressa incisivamente da Derrida anche a proposito del «si» originario: se questo, in quanto impegno e promessa, si lega in anticipo alla propria conferma in un altro «si», «questo “secondo” si è *a priori* contenuto nel “primo”. Il “primo” non avrebbe luogo senza il progetto, la posta o la promessa, la missione o l'emissione, l'invio del secondo che è già lì in esso. Quest'ultimo, il primo, si sdoppia anticipatamente: *si, si*, anticipatamente assegnato alla sua ripetizione. Dato che il secondo *si* abita il primo, la ripetizione aumenta e divide, spartisce anticipatamente il *si* archi-originario» (J. Derrida, *Nombre de oui*, in Idem, *Psyché. Invention de l'autre*, t. 2, Galilée, Paris, 2003; tr. it. di R. Balzarotti, *Innumeri si*, in J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Milano, Jaca Book, 2009, p. 293).

Se l'«altra volta» è già nella «prima volta», non c'è origine pura e semplice, né un'analitica che possa giungere infine a degli elementi semplici e primi: tutto comincia con la divisione, lo sdoppiamento, la ripetizione. Il concetto di origine è dunque decostruito in quanto inserito in un sistema differenziale e l'istanza trascendentale non può a sua volta pervenire a delle condizioni di possibilità ultime, identiche a sé, capaci di rendere conto univocamente dell'esperienza e ascrivibili al soggetto, dal momento che il soggetto stesso si istituisce in questo movimento dell'iterabilità e della promessa di ripetizione³⁷.

5. Excursus: il confronto con Heidegger

Prima di proseguire nel nostro percorso, è forse utile fermarsi per una breve digressione che aiuti a comprendere le poste in gioco storiche e teoriche di queste analisi. I diversi elementi introdotti finora permettono di chiarire, seppur in forma necessariamente breve e schematica, alcuni aspetti significativi del rapporto tra Derrida e Heidegger. È noto il debito teorico che lega il primo al secondo, anche a proposito dei temi che stiamo affrontando. Una certa messa in discussione del concetto moderno di trascendentale presuppone una interrogazione radicale sul ruolo della presenza come determinazione fondamentale dell'essere e garanzia della certezza evidente del senso, una decostruzione del primato moderno della soggettività e del concetto stesso di soggettività come presenza a sé e luogo del trascendentale, un'analisi della temporalità che attribuisca a quest'ultima la sua funzione centrale a partire dal suo carattere differenziale e pre-soggettivo: rispetto a tutti questi presupposti teorici Heidegger rappresenta evidentemente per Derrida un punto di riferimento essenziale e imprescindibile. Ma vorremmo qui piuttosto attirare l'attenzione su ciò che ci sembra separare i due pensatori malgrado la loro vicinanza, sintetizzandolo in due punti³⁸.

37. Come nota Gianfranco Dalmaso, per Derrida «chi scrive è coinvolto, generato insieme al significato che pensa, cioè scrivendo egli non controlla, all'origine, il punto sorgivo, il movimento del pensare» (G. Dalmaso, *Jacques Derrida e l'avvenire del significato*, in *A partire da Jacques Derrida*, a cura di G. Dalmaso, Milano, Jaca Book, 2007, p. 25).

38. Per alcuni accenni in più sui punti che seguono, e per una loro contestualizzazione rispetto al problema della genesi in Heidegger, Husserl e Derrida, ci permettiamo di

1) Se si può parlare di una permanenza di «trascendentalismo» in Heidegger, questo non consiste tanto nell'assunzione di una posizione che sarebbe ancora troppo soggettivistica (per il ruolo che il «primo» Heidegger, alla fine degli anni Venti, conferisce all'esserci), quanto nel permanere di un *rigido rapporto unidirezionale tra la condizione e il condizionato*, tra il trascendentale e l'empirico, tra l'ontologico e l'ontico. Ci limitiamo qui a qualche indicazione esemplificativa di questa tesi, che bisognerebbe poter mostrare analiticamente in un confronto serrato con i testi di Heidegger: l'essere-nel-mondo, la comprensione dell'essere, la cura sono altrettante condizioni ultime che rendono possibili le loro modalizzazioni senza poterne essere a loro volta con-costituite (come nel rapporto tra la cura e le sue modificazioni «vitali», ad esempio il desiderio, o nel rapporto tra l'esserci neutro e la dispersione); la nascita della scienza moderna è da ricondurre a un cambiamento preliminare della comprensione dell'essere dell'ente in totalità, mentre ogni altro elemento «empirico» (come il ruolo del linguaggio o della scrittura, della misurazione o dell'esperimento, l'emergenza di nuove pratiche, ecc.) è confinato nell'ambito di una spiegazione storiografica e ontica; l'invio storico dell'essere (tanto l'invio greco iniziale quanto l'apertura di una singola epoca) «spiega» ciò che accade al suo interno, ma non può essere modificato o con-costituito da questo «interno», cioè da singoli eventi storici; più in generale, l'essere è pensato come evento (*Ereignis*), ma i singoli eventi sono compresi da Heidegger come fatti intramondani che presuppongono l'apertura ontologica. Il moltiplicarsi degli esempi non è evidentemente casuale, perché si tratta di una questione profondamente radicata nel pensiero heideggeriano e in quelli che sono i suoi stessi assi portanti: si potrebbe dire che è l'idea stessa della differenza ontologica (per cui è l'apertura preliminare dell'essere che rende possibile l'incontro con l'ente e la prima non può essere spiegata attraverso il secondo) che impone quel trascendentalismo come rapporto unidirezionale tra condizione e condizionato. Detto in altri termini, *le descrizioni di Heidegger non sembrano aprirsi*, sotto questo aspetto, *a una effettiva contaminazione del trascendentale e dell'empirico*, alla possibilità che la «forma» trascendentale-ontologica

sia contaminata dall'«empirico» da cui sorge o che la modifica nel momento del loro incontro.

2) Mantenere l'apertura dell'essere come condizione pura e non contaminata, significa anche conservare un certo ruolo del concetto di origine, la possibilità di un'origine salva al di qua delle sue «degenerazioni», e tutto questo a sua volta ha delle conseguenze determinate rispetto alla possibilità di pensare una filosofia della genesi. Nel suo serrato e pluridecennale confronto con Heidegger Derrida rileva il permanere in quest'ultimo di un ruolo del concetto di origine, e di una «nostalgia»³⁹ per l'origine nella sua grandezza e purezza, che deve ancora essere sottoposto a interrogazione e a decostruzione – e questo malgrado l'indubbia trasformazione che questa tematica subisce in Heidegger rispetto a impostazioni metafisiche. L'intreccio di questi problemi può forse essere esibito nel modo più sintetico attraverso un passaggio del corso heideggeriano del 1928-29 *Einleitung in die Philosophie*. Nel contesto dell'analisi storica delle diverse «visioni del mondo», Heidegger enuncia quella che chiama significativamente «una legge d'essenza generale della genesi»: «ciò che è originariamente iniziale non è, come pretende la scienza positivista, ciò che è semplice, inferiore, povero, ma ciò che è più complesso, alto e ricco, e ogni genesi è di volta in volta una conformazione orientata in un modo determinato (alle Genesis je nur eine bestimmt gerichtete Ausformung ist), e il prezzo che essa paga per la sua determinatezza è di non poter mai più recuperare la grandezza dell'origine (nie wieder die Größe des Ursprungs zurückgewinnt)»⁴⁰. Anche in questo caso siamo di fronte a un elemento profondamente radicato nelle strutture stesse del pensiero di Heidegger, che aveva enunciato, in un contesto diverso e in una forma ontologica generale, quella stessa «legge della genesi» già in *Essere e tempo*: «ogni “scaturire”, in campo ontologico, è degenerazione»⁴¹. L'aspetto positivo di questa «legge» – della quale difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza per l'insieme del pensiero di Heidegger – è la determinazione del ruolo

39. Cfr. J. Derrida, *La différance*, in Id., *Marges de la philosophie*, tr. it. cit., p. 57.

40. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. v. O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, pp. 382-383, corsivi nostri.

41. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993¹⁷; tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, p. 396.

del possibile e della sua temporalità nella storia: ogni evento storico non si esaurisce nella puntualità di un fatto accaduto e constatabile, ma racchiude in sé una ricchezza di possibilità che, pur non realizzandosi, non sono semplicemente cancellate e scomparse, ma ci sono destinate e ci vengono incontro a partire dall'avvenire come il nostro esser-stato più proprio che abbiamo da interpretare. Ma quali conseguenze ha questa *preminenza e passione dell'origine*? Si può veramente rendere conto di una genesi se essa è considerata solo come «conformazione determinata», «de-generazione» o decadenza rispetto alla grandezza dell'origine? Una genealogia non dovrebbe rendere conto di volta in volta, oltre che della *continuità*, anche della *novità* di una formazione di senso rispetto alle altre, dunque del suo carattere di evento e di insorgenza del senso? Diventa qui evidente la differenza rispetto all'impostazione di Derrida – e si può anche rilevare che non è forse un caso che il percorso di quest'ultimo sia iniziato con un lavoro sul problema della genesi. Derrida non intende infatti mostrare la grandezza inesauribile dell'origine, ma la sua complicazione, contaminazione e «retroflessione»: l'origine «non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo (*en retour*), da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine»⁴². Queste ultime osservazioni, così come il legame emerso tra confronto con la fenomenologia, contaminazione, decostruzione del trascendentale e dell'origine, sono confermati da un significativo passaggio della prefazione scritta da Derrida nel 1990 per la pubblicazione de *Il problema della genesi*. Rileggendo il suo testo giovanile, Derrida vi rileva la presenza embrionale di motivi che non cesseranno, da quel momento, di guidare tutto il suo pensiero:

Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento. La questione che governa in effetti tutto questo percorso è già: «come può l'originarietà di un fondamento essere una sintesi *a priori*? Come può iniziare tutto attraverso una complicazione?» Tutti i limiti sui quali si costruisce il discorso fenomenologico si vedono così interrogati a partite dalla necessità fatale di una «contaminazione». [...] Una legge della contaminazione differenziale impone la propria logica da un capo all'altro del libro⁴³.

42. J. Derrida, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 92.

43. Idem, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990; tr.

6. L'eccesso

Se riprendiamo ora il filo del nostro percorso, proprio quell'unione della trascendentalità e della singolarità che è emersa attraverso il tema dell'iterabilità ci permette di fare un passo ulteriore verso il senso dell'operazione di Derrida e verso i suoi ultimi testi. Potremmo sintetizzare quanto detto finora in questo modo: *in quanto traccia, il trascendentale è contaminato dall'empirico attraverso cui passa per costituirsi e che resta in qualche modo inscritto in esso; proprio per questo non si tratta di un trascendentale puro, ma di un quasi-trascendentale, che, includendo già sempre la possibilità necessaria del suo altro, è insieme condizione di possibilità e di impossibilità dell'esperienza*. Questa formalizzazione sintetica delle tesi derridiane è necessaria per restituire a queste ultime la loro potenza e la loro incidenza teorica, ma non deve far dimenticare che quel che è in gioco nei testi di Derrida non è uno schema formale, ma un gesto performativo che assume una portata etica, una prassi che mira a esibire e ad accompagnare la non purezza del trascendentale, per evitare ogni chiusura identitaria del senso e mantenerlo nella memoria della sua singolarità e nell'apertura all'avvenire. In questo modo, Derrida non mostra soltanto il limite e la contaminazione del trascendentale, ma fa segno verso *ciò che eccede il trascendentale* in quanto è irriducibile ad esso e proprio per ciò rappresenta il cuore della nostra esperienza.

È quel che diviene più evidente negli ultimi testi di Derrida, percorsi da un forte accento etico e da un approfondimento decisivo delle tematiche dell'impossibile e dell'evento⁴⁴. Perché un evento sia veramente tale, deve essere assolutamente singolare, altro, imprevedibile, inanticipabile e incondizionato. In questo senso, l'evento è l'accadere dell'impossibile, perché se fosse solo l'accadere di un possibile già pre-ordinato, pre-visto e garantito non sarebbe un evento. Viceversa,

it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992, p. 51; la frase citata da Derrida è nel testo originario a p. 63. Il ruolo dell'iniziale confronto con la fenomenologia e con il problema della genesi nella formazione dei concetti di contaminazione e di traccia, e quindi anche nella determinazione dello scarto rispetto a Heidegger, è messo in luce efficacemente nell'ottimo testo di P. Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, che è tuttavia limitato da una prospettiva unilateralmente anti-heideggeriana.

44. Sul tema dell'evento nell'ultimo Derrida, e sui suoi risvolti etico-politici, cfr. C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

l'impossibile non è soltanto un termine negativo, ma è la risorsa stessa del possibile ed è proprio ciò che accade: «quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»⁴⁵. Ma che l'evento sia l'accadere dell'impossibile significa che esso è precisamente ciò che non si riduce a delle condizioni di possibilità trascendentali e che anzi le eccede: «quel che accade, e perciò non accade che una volta, la prima e l'ultima, è sempre più o altra cosa che la possibilità. Di questa si può parlare all'infinito senza mai sfiorare la cosa stessa nella sua venuta»⁴⁶. Uno degli scopi della tematizzazione dell'evento e del suo nesso con l'impossibile è quindi proprio quello di mettere in discussione il discorso classico sul possibile e sulle condizioni di possibilità. Se ciò che accade si riducesse al dispiegamento di condizioni di possibilità soggettive e già date, non sarebbe un evento, ma il caso empirico di una regola trascendentale, il dispiegamento di un programma o di una necessità⁴⁷. L'evento è invece precisamente ciò che eccede le condizioni di possibilità e che può così anche sconvolgerle, rivelandoci a posteriori un altro ordine di possibilità rispetto a quello prestabilito: «può darsi allora che l'ordine sia un altro, *può darsi*, e che solo la venuta dell'evento permetta, dopo (*après coup*), *forse*, di pensare quel che prima l'ha resa possibile»⁴⁸. L'evento è dunque ciò che eccede le condizioni di possibilità date, quel che interrompe ogni teleologia della ragione e non è prefigurabile in un orizzonte (fenomenologico o ermeneutico). È l'eccedenza e l'alterità di una singolarità nel cuore di ogni nostra esperienza trascendentale, che è perciò sempre alterata e intaccata.

Al di là di qualche ambiguità dei testi di Derrida, si tratterebbe allora non tanto di stabilire che cosa risponda effettivamente ai «requisiti» richiesti per essere «classificabile» come un evento, quanto di cogliere,

45. J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 11-12.

46. Idem, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995, p. 30.

47. Tra i numerosi passi che affermano questa posizione, cfr. ad esempio J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 12: «se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento».

48. Idem, *Politiques de l'amitié*, tr. it. cit., p. 30.

come scrive Derrida in un passo, quella «*parte di evento*»⁴⁹ che c'è in ogni esperienza e di muoversi così nella direzione di una paradossale fenomenologia «quasi-trascendentale» dell'evento e dell'impossibile. Si potrebbe dire che è come se in ogni nostra esperienza ci fossero due piani o due aspetti, distinti ma di fatto inseparabili e il cui margine non è mai determinabile in modo puro:

il decorso dell'evento, ovvero ciò che nel suo decorso *si apre e al contempo resiste all'esperienza*, consiste, mi sembra, in una certa *inappropriabilità* di ciò che accade. [...] Ecco il limite, al contempo interno e esterno, su cui sarei tentato di insistere qui: sebbene l'esperienza di un evento, il modo con il quale ci colpisce, richieda un movimento di appropriazione (comprensione, riconoscimento, identificazione, descrizione, interpretazione [...]), sebbene questo movimento di appropriazione sia irriducibile e inevitabile, non c'è evento degno di questo nome se non là dove questa appropriazione si *estingue* sul bordo di una frontiera. Ma si tratta di una frontiera senza fronte né confronto, una frontiera contro la quale l'incomprensione non sbatte di faccia, poiché essa non ha la forma di un fronte solido: piuttosto scappa, rimane evasiva, aperta, indecisa, indeterminabile. Da qui l'inappropriabilità, l'imprevedibilità, la sorpresa assoluta, l'incomprensione, il rischio di equivoco, la novità non anticipabile, la singolarità pura, l'assenza di orizzonte⁵⁰.

Da un lato, quindi, si dà già sempre idealizzazione, appropriazione, categorizzazione trascendentale dell'esperienza; ma, dall'altro lato e simultaneamente, si dà già sempre in ogni esperienza la singolarità evenemenziale di ciò che eccede questa appropriazione e questa trascendentalizzazione. E ciò che chiamiamo «esperienza» sarebbe la continua negoziazione tra questi due piani, la traduzione incessante di questo rapporto aporetico: «*traduzione*» nel testo dell'esperienza concreta

49. Cfr. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas et Jacques Derrida*, tr. it. di F. Hermanin e G. Bianco, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 99: «dopo tutto, ogni volta che qualche cosa accade e anche nella più banale esperienza quotidiana, c'è una parte di evento e di singolare imprevedibilità: ogni istante segna un evento [...]». Abbiamo ripreso nel testo l'interpretazione del tema dell'evento proposta, anche a partire da quest'ultimo passo, da C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Milano, Guerini, 2009, pp. 33ss. Di una «fenomenologia dell'impossibile» parla anche M. Vergani, *Jacques Derrida*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 36.

50. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, cit., p. 98.

dell'oscillazione inarrestabile tra il possibile e l'impossibile, il trascendentale e il singolare, la regola e l'evento.

È a questo eccesso sul trascendentale, sull'universale già dato, sulla teleologia, che è affidata in Derrida l'esigenza di una universalità o, meglio, di una universalizzabilità. Bisogna infatti rilevare che, contrariamente a tutti i fraintendimenti o alle letture banalizzanti che si possono dare della sua posizione, questa esigenza in Derrida permane, come testimoniano, ad esempio, il fatto che Derrida in più di un'occasione abbia affermato la costante importanza ai suoi occhi della critica husserliana allo storicismo⁵¹ o la polemica svolta contro Foucault nel testo del 1964 *Cogito e storia della follia*, anche a proposito della riducibilità della filosofia al suo contesto storico (riducibilità contestata da Derrida)⁵². L'utilizzo dei concetti di «incondizionato» e «incondizionalità» negli ultimi testi rafforza ulteriormente questa prospettiva: in *Limited Inc.* Derrida afferma che da un lato ci sono solo contesti situati e storici, ma dall'altro lato si dà anche un incondizionato che, senza essere «semplicemente presente (esistente) altrove, fuori contesto», eccede ogni contesto determinato, «interviene nella determinazione di un contesto a partire dalla sua apertura e a partire da un'ingiunzione, una legge, una responsabilità che trascendono questa o quella determinazione di un contesto dato»; l'incondizionato è così l'istanza stessa o l'«ingiunzione» che, mantenendolo aperto, «prescrive di decostruire» il contesto in cui ci troviamo⁵³.

Tradizionalmente l'universalismo, la traducibilità, la critica alla riduzione storicistica vengono associate a un'impostazione trascendentale ed eventualmente teleologica, che muova da o postuli un universale. Il tratto interessante che forse può essere rilevato nell'ultimo Derrida è invece una sorta di rovesciamento, per il quale l'esigenza di universalità viene legata e messa in carico proprio al singolare, all'evento, a ciò che eccede le condizioni date: è la singolarità dell'evento e dell'altro, l'incessante alterazione del senso, che impedisce la chiusura identitaria e mantiene dunque aperta l'esigenza di una universalizzazione. Come Derrida scrive in *Voyous*, bisogna far valere l'esigenza

51. Cfr. ad esempio J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Ombre corte edizioni, 1999, pp. 71-72 n. 39.

52. Idem, *Cogito e storia della follia*, in *L'écriture et la différence*, tr. it. cit., pp. 39-79.

53. Idem, *Limited Inc.*, tr. it. cit., pp. 227-228.

razionale di rendere conto di un'incondizionalità e di un evento singolare che eccedono i razionalismi classici, per pensare l'«eccesso di una ragione che si supera da sé e che si apre così al suo avvenire e al suo divenire»⁵⁴. Il linguaggio che bisognerà trovare per rendere conto di questi rapporti dovrà in ogni caso «ricordare o ereditare ciò che, nell'incondizionalità della ragione, riferisce ogni singolarità all'universalizzabile. Dovrà esigere o postulare l'universale al di là di ogni relativismo, al di là del culturalismo, dell'etnocentrismo, soprattutto del nazionalismo»⁵⁵. Questo universale è in realtà un «universalizzabile», la cui legge è quella della singolarità, perché «l'attenzione e il rispetto che si devono prestare alla singolarità non sono relativistici ma universalizzabili e razionali»⁵⁶. In altri termini, bisogna lavorare all'apertura di quella che Derrida chiama una «cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi»⁵⁷. La traduzione, infatti, è al tempo stesso possibile e impossibile, ha luogo come impossibile⁵⁸: bisogna pensare il processo della traduzione come un movimento che paradossalmente non ha nessuna lingua data e di partenza, ma solo una lingua di arrivo, delle lingue di arrivo – la lingua come promessa

54. Idem, *Voyous*, Galilée, Paris 2003; tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003, p. 217.

55. Ivi, p. 210.

56. Ivi, p. 223. Respingendo l'obiezione per cui i suoi concetti di responsabilità e giustizia condurrebbero al relativismo, Derrida osserva che bisogna distinguere tra il relativismo come posizione filosofica non sostenibile coerentemente e la relatività irriducibile dell'esperienza, data dalla relazione all'altro singolare, e afferma: «credo, al contrario, che la legge, l'imperativo categorico, se vuole, universale consistano nel prendere in considerazione la singolarità di ogni istante, di ogni contesto, di ogni altro e che questa sia, appunto, una legge universale. [...] L'imperativo di giustizia non è relativismo, non è relativista. L'imperativo di giustizia è universale e assoluto, ma mi comanda ogni volta di prendere in considerazione la specificità, la particolarità, la singolarità – come preferisce – dell'altro, della situazione (storica, culturale, politica)» (J. Derrida, *Dialogo con J. Derrida*, a c. di M. Bonazzi e R. Terzi, in *Annuario 1999-2000 dell'Associazione degli studenti di filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Milano, Cuem, 2002, p. 149).

57. J. Derrida, *Foi et savoir - suivi de Le Siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2001; tr. it. (parziale) di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, a cura di J. Derrida - G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 20.

58. Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Il monolinguisismo dell'altro*, Milano, Cortina, 2004, p. 74: «niente è intraducibile in un certo senso, ma in un altro senso tutto è intraducibile, la traduzione è un altro nome dell'impossibile».

ovvero la promessa della lingua⁵⁹. Quel che è in gioco in questo peculiare «universalismo» non è, quindi, un universale dato, garantito e imposto, ma una promessa, quella promessa senza garanzia e senza assicurazione a cui Derrida ha dedicato tante pagine e che riceve anche il nome di «messianico senza messianismo» – un messianismo, come scrive Derrida in *Spettri di Marx*, «quasi-trascendentale»⁶⁰.

59. Su questi temi, a cui possiamo solo accennare, cfr. *ivi*, pp. 83-84, pp. 89ss.

60. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 211.