

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Diretta da GAETANO CHIURAZZI



Jacques Derrida,
vent'anni dopo (vol. 1)

a cura di:

Gian Marco Galasso e Pietro Prunotto

Platform &
workflow by
OJS / PKP

Anno XVIII Numero 2 • 2025

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GAETANO CHIURAZZI

Anno XVIII — Numero 2 — 2025

Jacques Derrida,
vent'anni dopo (vol. 1)

A cura di Gian Marco Galasso e Pietro Prunotto

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GAETANO CHIURAZZI

Direttore onorario

GIANNI VATTIMO (†)

Fondatori

GIANNI VATTIMO (†), ROBERTO SALIZZONI, GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Alberto Martinengo (segretario)

Alice Iacobone (graphics)

Pietro Prunotto (webmaster)

Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Giacomo Pezzano, Ivan Quartesan, Davide Sisto, Gregorio Tenti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Alessandro Bertinetto (Università di Torino) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Carla Canullo (Università di Macerata) — Barbara Carnevali (EHESS, Parigi) — Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti (Università di San Gallo) — Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Shichang Nie (Shanghai University) — Teresa Oñate (UNED, Madrid) — James Risser (University of Seattle) — Kristupas Sabolius (Università di Vilnius) — Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Rita Serpytyte (Università di Vilnius) — Richard Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão) — Robert Valgenti (Lebanon Valley College) — Gert-Jan van der Heiden (Radboud University, Nijmegen) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) — Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due *referees*. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione — Università degli Studi di Torino via Sant'Ottavio,
20 — 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it — <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/index>

ISSN: 2036-542X

INDICE

JACQUES DERRIDA, VENT'ANNI DOPO (VOL. 1)

- 1 **Introduzione**
Gian Marco Galasso, Pietro Prunotto
- 4 ***Post scriptum*: «Non ho mai saputo raccontare una storia».**
Posologie dei generi tra letteratura e filosofia
Rosanna Chiafari
- 23 **Derrida, Fontcuberta e la “post-fotografia”**
Francesco Deotto
- 42 **Ritmi della disseminazione**
Silvano Facioni
- 57 **Violenza sovrana e nuda vita. Lo *zôon politikon* negli ultimi scritti
di Jacques Derrida (2002-2003)**
Maria Teresa Pacilè
- 76 **Dal volto all’interfaccia. La decostruzione alla prova dell’alterità
artificiale**
Roberto Redaelli

- 91 Le don du silence. Littérature et (ir)responsabilité chez Jacques Derrida
Juan José Alvarez Rubio
- 110 Più generi, strane famiglie
Mario Vergani
- 128 L'iperbole del presente. Tornare alla *querelle* Foucault/Derrida
Massimo Villani

Introduzione

GIAN MARCO GALASSO

(Università di Salerno, Paris 1 Panthéon Sorbonne)

PIETRO PRUNOTTO

(Università di Torino, Convenzione FINO)

A vent'anni dalla scomparsa di Jacques Derrida, la sua eredità filosofica non smette di interrogare incessantemente la nostra attualità, attraversando i più svariati domini teorici, culturali, sociali e politici. Il presente volume, così come il successivo, si pone l'obiettivo di saggiare questa eredità, mostrando la fecondità inesauribile del gesto di pensiero della decostruzione.

Più che un metodo di analisi precodificato, o una maniera univoca di interpretazione di testi o fenomeni, la decostruzione è una postura, un'esigenza, uno stile di pensiero che mira a mettere in questione, sempre con fare affermativo, ogni aspetto del reale, debordando qualsiasi possibile schematica applicazione.

«L'eredità non è mai un dato, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabilmente, al punto che, prima ancora di volerlo o rifiutarlo, noi siamo degli eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi».

Il primo fascicolo si apre con l'articolo di **Rosanna Chiafari** *Post Scriptum: «Non ho mai saputo raccontare una storia». Posologie dei generi tra letteratura e filosofia*. Muovendo dalla confessione derridiana che dà il titolo al suo lavoro, Chiafari mette a tema il rapporto farmacologico che nell'opera del filosofo franco-algerino intercorre tra letteratura e filosofia, mostrando come la forza inventiva della decostruzione trovi luogo precisamente nel loro abissale crinale.

Nel secondo articolo, *Derrida, Fontcuberta, and "post-photography"*, **Francesco Deotto** pone in dialogo le riflessioni di Derrida sulla fotografia con il lavoro teorico e artistico di Joan Fontcuberta. Nel saggiare la distanza che entrambi prendono, se pur in maniera differente, dalla tematizzazione barthiana, l'autore insiste sulla rilevanza filosofica della (post)fotografia, da individuare nella messa in questione del mito della presenza della trasparenza pura e del referente puro.

In *Ritmi della disseminazione*, terzo articolo del fascicolo, **Silvano Facioni** affronta la questione di quello che Blanchot nomina come l'"enigma del ritmo". In alleanza con gli sforzi di Deleuze e Maldiney di restituire al concetto il significato materialistico che aveva in Democrito prima dell'ontologizzazione platonico-aristotelica, Facioni, lavorando sulle sue rilevanti e decisive occorrenze del termine nell'opera derridiana, fa del ritmo una sorta di prisma con cui guardare all'intera traiettoria del gesto disseminativo della decostruzione.

Segue l'articolo di **Maria Teresa Pacilè**, *Violenza sovrana e nuda vita. Lo zôon politikon negli ultimi scritti di Jacques Derrida (2002-2003)*. Articolando in una triplice logica – dell'«eccezione», dell'«immunizzazione», del «supplemento» – le filosofie di Agamben, Esposito e Derrida, Pacilè apre un fruttuoso dialogo tra decostruzione e biopolitica sul tema del rapporto tra vita e politica.

Il quinto articolo, *Dal volto all'interfaccia. La decostruzione alla prova dell'alterità artificiale* di **Roberto Redaelli** esamina il contributo che la decostruzione può avere nella comprensione dell'alterità artificiale, in particolare quella costituita dai robot umanoidi.

Nell'articolo successivo *Le don du silence. Littérature et (ir)responsabilité chez Jacques Derrida* **Juan Jose Alvarez Rubio** indaga la complessa relazione che Derrida stabilisce, leggendo Heidegger, tra pensiero filosofico, letteratura e responsabilità etica, al cui fondo trova luogo una forma di silenzio che precede ogni possibile chiamata della coscienza.

In *Più generi, strane famiglie* **Mario Vergani** porta la decostruzione sul terreno dei dibattiti teorici, pubblici e politici sul genere e sulla famiglia. Le risorse di un pensiero allergico alla logica binaria, da un lato, e alla neutralizzazione, dall'altro, sono messe in campo dall'autore per demistificare presunti valori non negoziabili, quali la "sacralità della vita", l'"identità monogeneologica", il costruito "patria-paternalismo-patriarcato".

Infine, **Massimo Villani** nel suo *L'iperbole del presente. Tornare alla querelle Foucault/Derrida* individua nelle tematiche dell'incontro-scontro tra i due filosofi – la storia, il presente, la genealogia, l'ontologia dell'attualità – non

soltanto un importante capitolo di storia della filosofia contemporanea, ma soprattutto la *chance* di un autentico pensiero radicale, un pensiero, cioè, capace di radicarsi nella tradizione e, al contempo, di tradirla per aprirsi al suo altro, all'a-venire, all'evento.

galassogianmarco@gmail.com

pietro.prunotto@unito.it

*Post scriptum: «Non ho mai saputo
raccontare una storia».*

Posologie dei generi tra letteratura e filosofia.

ROSANNA CHIAFARI

(Università di Roma “Tor Vergata”)

*Post scriptum: «I've never been able to tell a story».
Posologies of genres among literature and philosophy.*

Abstract: The halting steps of one of his confessions will lead us to Jacques Derrida's earliest interests, that is *what* literature welcomes better than philosophy. From the beginning of his research, indeed, it is well known that Derrida has set his work as a *question sur l'écriture*, an “interrogation” conducted on the border between literature and philosophy, finding compelling reasons in atypical places, like among the bandages of a deserted tomb, where the “game” of writing becomes also a *question de responsabilité*. It is still worth revisiting those *vie rupte* of deconstruction where Derrida lets the writing precipitate in the prism of the text. Here, in the meantime a story is told, beyond the law of the genre, beyond literature and philosophy, traces of another story are also left, asking, like an unexpected guest (or ghost), to be included in the philosophical-Western's heritage, made up of *Postcards* that eerily mix the history of address and delivery by opening the possibility of a disaster.

Keywords: literature, writing, bandages, heritage, post-scriptum

1. Nel solco di una confessione: «c'è sempre altro da dire»...

«Non ho mai saputo raccontare una storia [...] ho sempre avvertito questa incapacità come una triste infermità. Perché mi è stato negato il narrare? Perché non ho mai ricevuto questo dono da Mnemosine?»¹. È questa la confessione di Jacques Derrida in apertura alla prima delle *Memorie per Paul De Man*, confessione che, però, fin da subito non sembra poter rimanere ancorata ad un limite personale, ma costringe ad interrogare che cosa vorrebbe dire “raccontare storie” nell’ambito del pensiero derridiano se si vuole tentare di comprendere che tipo di rapporto c’è tra questa confessione e la sua verità, perché – come Derrida ha spesso insistito, ad esempio, anche in *Circonfessions* – «una confessione non ha niente a che vedere con la verità»².

Anche se «una confessione non fa la verità»³, la struttura di queste proposizioni conduce in una dimensione particolare – almeno problematica – in cui *la verità non è, ma si fa*, cioè si produce. *Veritatem facere* è anche la provocante affermazione contenuta nelle *Confessioni* di Agostino di Ippona⁴, formula da cui Derrida sembra affascinato soprattutto perché introduce ad una delle sue tante *questions d’écriture*, come l’autobiografia, dove lo “scrivere di sé” non può essere considerato semplicemente come un genere letterario attraverso il quale si pretende di dire la verità su se stessi, ma la dimensione autobiografica investe il senso e la possibilità in generale della narrazione, più precisamente, del valore che si può attribuire a quella scrittura che dovrebbe calibrare il segreto di una vita.

Derrida sembra affascinato dall’idea agostiniana che la verità vada fatta, che la si possa produrre attraverso una pratica e un’esperienza di scrittura e per questo l’autobiografia per Derrida sembra in grado per lo meno di problematizzare l’approccio a ciò che si definisce la verità, portando verso la consapevolezza che il “sapere di sé” – così come il sapere assoluto, il senso e la verità stessa – sia necessariamente corrotto della condizione di possibilità della narrazione, dunque, del raccontare storie, come la storia di una vita che un presunto *autos* ripercorre in modo da *raccontare per raccontarsi*. Così nel *mal d’archivio* della memoria, in quella luttuosa «prosopopea allucinatoria»⁵ costituita da tracce, segni di assenze, spettri di ciò che non è più, dalla morte, la vita e il suo racconto si allacciano in una esperienza della scrittura che, nel mentre racconta una storia ospita – tenendole in segreto – *tutt’altre* storie, fingendo che ce ne sia solo una. E nel paradosso delle finzioni, non è possibile

¹ J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, tr. it. *Memorie per Paul de Man. Saggio sull’autobiografia*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 21.

² G. Bennington - J. Derrida, *Derridabase, Circonfession*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, tr. it. G. Bennington, *Derridabase - J. Derrida, Circonfessione*, tr. it. Roma, Lithos, 2008, p. 102.

³ *Ivi*, p. 75.

⁴ Cfr. Agostino d’Ippona, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano 2012, X.I.1, p. 83.

⁵ J. Derrida, *Memorie per Paul de Man*, op. cit., p. 41.

evitare di *raconter des histoires*⁶, espressione che, nel gioco delle traduzioni, viene anche a coincidere con l'esigenza di "mentire" proprio quando si vogliono mantenere dei segreti ed è noto che una scrittura che nella finzione vuole custodire un segreto viene a coincidere, per Derrida, con il paleonimico della letteratura.

Ma allora, è possibile pensare che quando Derrida confessa di non aver mai saputo *raconter des histoires* stia confessando forse, nel perfetto stile del genere filosofico, di non saper mentire? In vero, in *Points de suspensions* – ancora una volta sotto il segno di una confessione – Derrida dichiara che nei primi anni della sua ricerca, più della filosofia, il suo interesse predominante fosse invece orientato verso quella scrittura che si definisce letteraria o, più precisamente, verso ciò che essa "accoglierebbe meglio", tanto che, secondo i piani originari, il primo titolo depositato da Derrida per la sua tesi di dottorato era stato *L'idealità dell'oggetto letterario*⁷.

Mon "premier" désir ne me portait sans doute pas vers la philosophie, plutôt vers la littérature, non, vers quelque chose que la littérature accueille mieux que la philosophie. Je me sens engagé, depuis vingt ans, dans un long détour pour rejoindre cette chose, cette écriture idiomatique dont je sais la pureté inaccessible mais dont je continue de rêver⁸.

Innanzitutto, è bene precisare che se, per Derrida, «l'événement littéraire traverse et déborde même la philosophie»⁹, non per questo, il pensiero derridiano abbandona la problematicità filosofica a favore di un trasferimento esonerante ed esclusivamente estetico nella letteratura: in modi e contesti diversi, Derrida ha ribadito che, in merito alla decostruzione, si tratta di «essere più che filosofici senza smettere di essere filosofici», che bisogna «continuare a spiegarsi con la filosofia»¹⁰. In effetti, la filosofia richiederebbe per fondazione proprio una presa di distanza dall'effetto letterario, ossia dalla possibilità di raccontare storie, dal «μῦθόν τινα διηγεῖσθαι»¹¹. Purtuttavia, nel caso specifico che qui è posto in

⁶ In francese, l'espressione *raconter des histoires* richiama anche il significato di mentire, dire il falso.

⁷ Cfr. R. Gasché, *The Tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University press, 1986; tr.it. di F. Vitale e M. Senatore, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis Edizioni, Milano 2013, p. 299. Questo è il titolo del primo soggetto di tesi depositato nel 1959 da Derrida, un lavoro che nelle intenzioni voleva utilizzare la fenomenologia husserliana per l'elaborazione di una nuova modalità di approccio alla letteratura, o meglio all'idealità del suo oggetto.

⁸ Cfr. J. Derrida, *Points de suspension: entretiens, choisis e présentés par E. Weber*, Galilée, Paris, 1992, p. 127.

⁹ Cfr. *Ivi*, op. cit., p. 84.

¹⁰ J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p.6.

¹¹ Cfr. Platone, *Sofista* 242c e M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; tr. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, paragrafo 7.

essere, l'esperienza letteraria – o, più precisamente, ciò che essa accoglie meglio – inquina sin dagli albori lo sviluppo di quell'atteggiamento che si definisce filosofico, facendo così della letteratura stessa una delle sue risorse fondamentali. Fin dalle sue origini, infatti, la filosofia attinge a forme multiple di discorsi “letterari” che essa afferma esserle estranee. Sicuramente, Derrida ribadisce quanto «la decostruzione più rigorosa non si è mai presentata come estranea alla letteratura»¹² e, in tal senso è possibile affermare che «l'indagine iniziale di Derrida sull'idealità dell'oggetto letterario ha l'effetto di situare la sua opera ai margini non solo della filosofia ma anche della letteratura»¹³. Dunque, è plausibile collocare la produzione derridiana là dove si innesca il discrimine – che caratterizzerebbe anche la marca della loro corrispondenza – tra le due pratiche, quella filosofica e quella letteraria.

È in questa traiettoria che la decostruzione potrebbe imporsi come un tentativo di pensare la filosofia senza rinunciare alla letteratura...e farlo significa forse per Derrida far valere il diritto di porre la domanda in merito ad una certa violenza attraverso cui è stata costruita la filosofia stessa, o almeno ciò che è egemonico in filosofia, che si è prodotto attraverso processi di negazione, emarginazione, esclusione. Avere il diritto di porre questa domanda significa, in fin dei conti, pensare alla letteratura prima di tutto come allo spazio che consenta di formularla, grazie forse a quel suo «diritto di dire tutto»¹⁴, possibilità interdotta dalla responsabilità del discorso filosofico, giuridico, etico, che si impegnano ad assumersi una responsabilità *de iure*, relegando alla letteratura il rischio di una irresponsabilità *de facto*.

È, dunque, una questione di responsabilità quella che intercorre tra la letteratura e la filosofia il cui rapporto è regolato da una precisa legge: «NON MESCOGLARE i generi»¹⁵. In effetti, è questa la legge del genere filosofico, tesa a preservare la sua presunta purezza naturale, una legge che non può essere posta solo in relazione al genere come *techné*, ma estesa alla *physis*¹⁶, dove la storia dei generi letterari viene fatta passare per struttura naturale, «*genos* come nascita, e nascita sia come potenza della produzione e della generazione – *physis* – sia come razza, appartenenza familiare, secondo la genealogia classificatoria o la classe di età (generazione) o la classe sociale»¹⁷. E, quindi la letteratura, o meglio il principio letterario e il gusto per la letteratura, arriva nel segno della corruzione di questa legge e dello sgretolamento di quella responsabilità del genere propria del filosofico, che nella legittimazione del *logos* e della parola

¹² J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Jaca Book, Milano, 2008, vol. 2, Jaca Book, Milano, 2009, p. 28.

¹³ Cfr. R. Gasché, *Dietro lo specchio*, op. cit., p. 299.

¹⁴ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 184.

¹⁵ J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris, 1986 (nouvelle édition revue et augmentée, 2003), tr. it. S. Facioni, *Paraggi*, Jaca Book, Milano, 2000, p. 301.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 305.

¹⁷ *Ivi*, pp. 307-308.

pretende di rendere ragione, di rispondere del sé, contrariamente a quanto succede nello spazio della letteratura, dove non appena si scrive, la traccia sfugge e precipita nel mondo, nella relazione all'altro, divenendo disponibile per terzi, ossia a disposizione della firma di altri: "dico qualsiasi cosa visto che non sono io a firmarla", questa è la preposizione pericolosa che potrebbe sintetizzare la minaccia della letteratura che confonde l'etico, il politico, l'estetico, il teoretico, rischio della trasgressione e dello scandalo, azzardi inerenti alla scrittura che porta verso quel segreto della "letteratura" dove tutto si fa orgiastico tradimento. Sì, perché la letteratura comporta il peggior tradimento nel *proprio* spazio deresponsabilizzato, dove il "proprio" principio si inserisce sotto il titolo della *fiction*, ambito del simulacro, tempo dell'*invenzione*, dell'immaginazione, anche della fantasia, o meglio del *fantasma*, attraverso cui ciò che accade nella letteratura, arriva e ritorna sempre con la solita confessione: "sto tradendo e non appena scrivo, vengo tradito, perché ciò che scrivo non è firmato da me e quindi ciò che arriva non viene da me, ma dipende da te".

Ma, allora, pensare la filosofia senza rinunciare alla letteratura potrebbe corrispondere all'interrogarsi sulla struttura di questo tradimento e di come esso potrebbe essere la contro-legge impossibile di qualsiasi discorso che pretende di dire il vero, le cui leggi interne sono abitate in maniera inquietante dalla condizione di possibilità della finzione e della trasgressione, inderogabili commi di ogni discorso che è sempre già testo. E, allora,

se fosse impossibile non mescolare i generi? Se ci fosse, situata nel cuore della legge stessa, una legge di impurità o un principio di contaminazione? Se la condizione di possibilità della legge fosse l'a-priori di una contro-legge, un assioma di impossibilità¹⁸,

una legge del debordamento che non concerne né i generi, né i modi né i tipi, ma forse il campo senza limiti di una testualità generale che apre la possibilità di divenire "letteratura", per ogni discorso, per ogni testo e, forse, per ogni vita?

"C'è sempre altro da dire": sembra essere questa la contro-legge oscena per ogni discorso, in particolar modo per quello filosofico, preso nel desiderio di esaustività, di arrivare al concetto attraverso la forza dialettica, di arrivare *enfin*, alla fine, evitando così il rischio della letteratura, il rischio del *debordamento*: in effetti, sfuggire a questa crudeltà, è ciò che ha richiesto la forza violenta di tutta la storia della filosofia, che ha costruito la sua fortuna consegnando ai suoi *fortune-telling books*, le previsioni del senso, gli antidoti contro le allergie, le cure contro le etero-contaminazioni. Così una fortuna che nasce nella minaccia si è chiamata filosofia, che in questo suo *double bind* scova la sua condizione di possibilità, costringendo qui a rilevare che è la stessa minaccia dell'altro ad aver costruito il discorso filosofico, o quantomeno

¹⁸ *Ivi*, 303-304.

l'edificazione dei suoi luoghi di potere, del suo proprio, della sua casa, poiché è il rischio dell'altro che ha spinto la filosofia a stabilire i suoi confini, ad alzare le sue solide fortificazioni e i suoi bordi.

Per tutto questo, la letteratura potrebbe allora corrispondere al luogo predisposto per una certa sopravvivenza dell'altro, allo spazio dove la scrittura non è ancora tenuta sotto le armi della filosofia, lì dove, come sottolineerebbe Blanchot, la letteratura «appare l'elemento di vuoto presente in tutto ciò su cui la riflessione, con la gravità che le è propria, non può soffermarsi senza perdere di serietà»¹⁹. In effetti, se per la filosofia, la parola è il portale attraverso il quale l'esperienza e l'oggetto, una volta nominati, perdono la propria mutevolezza, sono cioè fissati e immortalati nel senso e da esso sono normati, il lavoro dell'esperienza letteraria si configura in una incessante “opera senza scopo”, come impaziente e interminabile *attesa* davanti ad un sepolcro vuoto, gettando così nel tremore di una manciata di lacrime, chiunque si impegni in questo “insensato gioco di scrivere”, pratica che passa attraverso un sacrificio, cioè attraverso il taglio, la separazione, o meglio, una scomparsa, una morte che consuma, ma non annienta del tutto... perché qualcosa resta... come, ad esempio, restano bende disciolte in un sepolcro vuoto: «si potrebbe meditare sul tempo delle bende, come luogo preparato per la letteratura»²⁰.

2. Sulla soglia di un sepolcro vuoto: firma e (ir)responsabilità

In un mattino di dicembre del 1999, Derrida avanza l'ipotesi singolare di cominciare il suo seminario su *La pena di morte* proprio con la letteratura, evidenziando quelle striature che legano la pratica della letteratura con una certa modalità di dare, o se si vuole, donare la morte. Ma

perché, sulla pena di morte, cominciare con la letteratura? Non solo per ritrovare delle grandi vene come “la letteratura e la morte”, la letteratura e il diritto alla morte [...]. C'è tutto questo, sicuramente, e ci penseremo, ma avrei un'ipotesi più sottile su ciò che può legare, associare o dissociare la storia della letteratura e la storia della pena di morte²¹.

Sembra possibile sottolineare che l'ipotesi derridiana in questione possa essere racchiusa proprio nel gioco del *legare*, strutturalmente ritmato da un *fort/da* e che qui si declina nella condizione di pensabilità di un *primo* e un *secondo (contrat)tempo* del legare, ossia di una «storia congiunta, una volta in più, della letteratura e del diritto e del diritto alla letteratura. Desacralizzazione che,

¹⁹ M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort* in *La part du feu*, Gallimard, 1949; tr.it. di G. Patrizi e G. Urso, *La letteratura e il diritto alla morte*, in *In forme di parole*, Libro quinto, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia, 1982, p. 66.

²⁰ J. Derrida, *Séminaire, La peine de mort*, Vol. II (2000-2001), Galilée, Paris 2012, tr. it. di S. Facioni, *La pena di morte*, Volume 2 (1999-2000), Jaca Book, Milano 2016, p. 56.

²¹ J. Derrida, *La pena di morte*, Volume I, op. cit., p. 51.

in maniera complessa e contraddittoria [...], si libera della scena e dell'autorità»²². Dunque, da una parte una storia, un discorso, un *logos* che necessariamente si inserisce in un ordine teologico-politico che associa la letteratura al diritto, nel senso del castigo e della punizione e, in particolare, della pena di morte; dall'altra parte, la desacralizzazione di questa storia che dissocia e lascia emergere il diritto alla letteratura, che in ultima analisi sarà diritto a *lavielamorte*, alla sopravvivenza di un segreto, in altre parole, alla scrittura.

Giocando d'anticipo, si è qui già preannunciato l'esito dell'ipotesi derridiana, ossia il fine, la fine, perché forse non si può che cominciare sempre dalla fine, lì dove i luoghi e gli attori della storia – gli spettri – attendono già da sempre per ritornare. Pertanto, con Derrida, si vorrebbe «far tornare qui il fantasma di Jean Genet, grande poeta drammaturgo, analista affascinato (e questa fascinazione sarà uno dei nostri temi) dell'assassinio legale che si chiama esecuzione, pena di morte [...]. Ed è grazie a lui che stiamo per avvicinarci qui al nostro inizio»²³. E, infatti, Derrida comincia a raccontare la sua ipotesi prendendo le mosse da un passo tratto dall'opera di Jean Genet, *Notre Dame des Fleurs*²⁴, dove vi rintraccia un efficace esempio di come l'istituzione della pena di morte acquisti il suo peculiare elemento di solennità, di ritualità, di teatralità gelidamente intrisa di religiosità, solo a partire dal momento in cui la condanna appare, compare, cioè si rende pubblica: precisamente, nel testo di Genet, Derrida ravvisa questa circostanza quando il nome proprio e la fotografia del condannato a morte Weidmann, con il capo fasciato di *candide bende* appare in un'edizione del giornale della sera²⁵.

Diviene questa l'occasione per Derrida di esercitare instancabilmente la sua lettura decostruttiva, rilevando nel testo di Genet una analogia cristologica, «analogia che si marca con queste “candide bende” che ricordano letteralmente le bende con cui viene fasciato il corpo di Cristo in Giovanni 19,40»²⁶: «essi presero allora il corpo di Gesù, e lo avvolsero in bende insieme con oli aromatici, com'è usanza seppellire per i Giudei. Ora, nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era stato ancora deposto»²⁷. In vero, Derrida seguirà le metonimie e le citazioni delle bende in due riprese, argomentando così la sua ipotesi di uno stretto e inconsueto legame tra la letteratura come istituzione e l'istituzione della pena di morte, poiché troverà in questi rimandi la possibilità di osservare la relazione tra la letteratura e la morte nella forza assassina della scrittura, nel suo dare la morte attraverso un atto della nomina che annienta il tempo e

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, pp. 50-51.

²⁴ Cfr. J. Genet, *Notre-Dame-des-Fleurs*, Parigi, Gallimard, 1976, tr.it. di D. Gibelli, Collana Scritture n. 40, Milano, Il Saggiatore, 1996.

²⁵ Cfr. J. Derrida, *La pena di morte, Volume I*, op. cit., pp. 52-53.

²⁶ *Ivi*, 53.

²⁷ *Giovanni*, 19,40.

lo spazio ordinario dell'esistente, gettandolo in una dimensione che Blanchot definirebbe di *Terrore*²⁸, dove la letteratura, «se è stata chiamata Terrore, è perché ha per ideale questo momento storico, dove “la vita porta la morte e si conserva in essa” per ottenere da essa la possibilità e la verità della parola»²⁹.

Nella prima occorrenza delle bende, dunque nel suo primo tempo, in effetti la letteratura si presenta come una struttura che *costringe* l'esistenza nell'atto della nominazione denominato *Terrore*, raccontando così una particolare esperienza di morte come inumazione della vita, ultimo atto di una crudele passione, come quella del Cristo, ad esempio, per cui una sentenza di morte diventa una singolare possibilità di sopravvivenza. Per questo, come un canto a due voci, Derrida potrebbe dichiarare insieme al Blanchot de *La letteratura e il diritto alla morte*, che «la letteratura, se si limitasse a ciò, avrebbe già un compito singolare e imbarazzante. Ma non si ferma a ciò»³⁰. È necessario perciò mostrare anche il *secondo tempo* delle bende che addirittura capovolgerebbe l'idea della letteratura come *Terrore*, diventando propedeutica di una vita *al di qua* della vita, lì dove la morte, non è più morte, ma impossibilità di morire. Seguendo, infatti, la loro duplice portata metonimica, Derrida afferma che nella loro fenomenicità «le bende significano la morte, la condanna a morte, ma quando cadono, fuori uso, disfatte, slegate, sciolte, segnalano, significano, come un significante staccato, che il morto è insorto»³¹. In *Giovanni 20,5*, in effetti, le bende sciolte non fanno segno verso una resurrezione, ma appaiono desacralizzate, narrando piuttosto che il morto non è più, o meglio, che è scomparso. È nell'istante singolare di questo «esser-ci senza essere del Cristo, questo *Da-sein* che non è un *Dasein*, questo *Fort/Dasein* del Cristo che è morto ma non è morto, che è un morto vivente»³² che potrebbe sopraggiungere l'esperienza letteraria: in effetti, c'è letteratura solo a partire dalla scomparsa, dall'assenza, da una “sparizione del corpo”, quella stessa che getta in una terrificante angoscia Maria di Màgdala, la quale, alla vista di quelle bende sciolte, non può far altro che cadere in un pianto di «lacrime nere come traccia d'inchiostro»³³.

Dunque, sull'ingresso di un sepolcro vuoto rimane sempre uno “scrittore”, o almeno colui che per comodità chiamiamo tale che, seppur si riconosce come parte attiva di una rivoluzione che emerge nel suo *Terrore*, sa bene che la scrittura insegna anche e soprattutto una certa passività, poiché sulla soglia del sepolcro, il linguaggio, come sostiene ancora Blanchot «non è

²⁸ Cfr. M. Blanchot, *La letteratura e il diritto alla morte*, op. cit., p.88 e segg.

²⁹ *Ivi*, p. 91.

³⁰ *Ivi*, p. 155.

³¹ J. Derrida, *La pena di morte, Volume I*, op. cit., p. 55.

³² *Ivi*, p. 58.

³³ Cfr. J. Derrida, *Edmond Jabès e la questione del libro*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, (“Coll. Points”); trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990, cit. 91. Per un approfondimento circoscritto al tema delle lacrime in Derrida, cfr. S. Facioni, *Ritmografie, Derrida, la letteratura, la cenere*, Il melangolo, Genova 2019, pp. 58 e segg. e pp. 72-74.

un potere, non è il potere di dire»³⁴, quanto la consapevolezza di non avere niente da dire, lasciando così spazio al frammentato – come anche alla disseminazione – che non si installa nella luminosa evidenza della verità, non abita il territorio *folle* del *giorno* edificandovi costruzioni sicure, ma si consegna più volentieri alla notte, alla finzione e ai movimenti tellurici di un *disastro*. E «rispetto al disastro siamo passivi»³⁵, poiché il disastro della scrittura è un evento ogni volta unico che può essere solo subito: questo subire incide sul soggetto percepente, inibendo i suoi sensi, principalmente il gusto e la vista, perché nell'esperienza letteraria si scrive senza assaggiare, senza masticare, senza assimilare, ma soprattutto, si scrive senza vedere...

*Scrivere senza vedere*³⁶ significa prevalentemente lavorare nella dimensione dell'assenza in cui emerge tutto il vuoto dello spazio letterario, area desertica e dimensione propria di ogni scrittura intesa come evento del passaggio su vie inaffidabili come quelle tracciate da colui che si è firmato come scrittore, la cui firma è *tutt'altro* che una fine o un inizio, ma un limite spugnoso, una «performatività assolutamente eterogenea»³⁷, ossia lo spazio di una controfirma, ossia la traccia dell'inevitabile emancipazione della scrittura dallo scrittore, dal momento che «scrivere corrisponde a cessare di essere se stessi per consegnarsi a un ospite – altro, lettore – il cui compito e la cui vita saranno unicamente l'inesistenza di chi scrive»³⁸. Non a caso, Derrida sostiene che

solo un altro evento può firmare, controfirmare per far sì che si sia già dato un altro evento, che ingenuamente chiamiamo primo, ma che si afferma solo con la conferma data da un altro: da un tutt'altro evento che firma senza assicurare nessuna circolarità di rimandi tra autore, testo e lettura. L'altro firma, l'altra firma. E il sì si rilancia all'infinito³⁹,

al punto che non si sa più allora chi avrà firmato per primo. «Ebbene, non c'è testo che resti in fin dei conti senza questo effetto di controfirma»⁴⁰, un testo

³⁴ M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, tr.it a cura di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino, 1975, p. 37.

³⁵ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980; tr. it. di Federica Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano, 1990, p. 3.

³⁶ Cfr. J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (in occasione della curatela dell'esposizione omonima al Musée du Louvre, Paris, 26 ott. 1990 – 21 genn. 1991), Réunion des musées nationaux, Paris, 1990 ; tr.it. di A. Cariolato e F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita (collane: Carte d'artisti e Aesthetica), SE, Milano, 2022, pp. 13-14.

³⁷ J. Derrida, *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2004)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013 ; tr.it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano, 2020, p. 51.

³⁸ M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, op. cit., p. 105.

³⁹ J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987; tr. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il Melangono, Genova, 2004, pp. 107-108.

⁴⁰ J. Derrida, *Signéponge*, Seuil, Paris, 1988 (I ed. bilingue, Columbia University press 1984); tr. it. di G. Bordoni, *Firmatopong*, Mimesis, Milano, 2010, p. 96.

ormai totalmente altro. È forse in tal senso che va letta una delle affermazioni di Derrida riguardanti la letteratura in *Donare la morte*, secondo la quale «la letteratura comincerebbe là dove non si sa più chi scrive e chi firma»⁴¹, in modo tale che proprio *qui* qualcosa possa accadere. *Qui* vi si può ritrovare quell'*arrivante* che, superando i fragili e porosi confini del senso, fa accadere l'evento, producendo una certa resistenza contro la forza genealogica della concettualità, per essenza filosofica, che pretende di dominare e comprendere i testi, i resti, a partire da una firma autografa. Infatti, nel *genere* filosofico si presuppone che il soggetto dell'enunciazione è immediatamente collegato alla firma dell'autore, alla sua autorità, alla sua responsabilità, mentre nella scrittura "letteraria", l'impersonale, il neutro delocalizza l'io separando il soggetto dell'enunciato dalla firma, che è già una gamma di possibili contro-firme. Pertanto, da una parte, l'autorità della responsabilità filosofica che è la stessa del religioso e, dall'altra la *demonica* separazione, l'irresponsabilità. Ma allora l'accesso al *groviglio*⁴² della responsabilità «implica dunque la rottura con quel particolare tipo di segreto (perché di certo non è il solo) che si associa al mistero sacrale e a quello che Patočka chiama regolarmente il «demoniaco [...], ciò stesso che confonde il limite tra l'animale, l'umano e il divino e non è senza affinità con il mistero, l'iniziatico, l'esoterico»⁴³.

Si annida proprio nell'argomentazione sulla firma e la sua irresponsabilità uno dei momenti fatali dal lavoro decostruttivo, proprio al margine tra "letteratura" e filosofia, pratica che porta con sé conseguenze scandalose, al limite del testo fino al suo segreto, segreto della scrittura, segreto di morte e «questo non è un tema fra gli altri: una storia del segreto come storia della responsabilità si lega a una cultura della morte, ovvero alle diverse figure della morte data»⁴⁴, cultura in cui morte significa unione e non separazione e, dunque responsabilità, quella di Socrate, di Cristo e di altri che donando la propria morte, vi donano il senso, la via, la verità, la vita – quella vera, assoluta – che trionfa sulla morte stessa, senza bisogno di firmare l'evidente coincidenza tra la propria opera e il nome proprio che, nella loro unità indissolubile, sono garanzia di assunzione di responsabilità nell'identità. Eppure qualcuno ha firmato...e firmando ha messo in moto il gioco irresponsabile delle firme, gioco di scrittura che lacera ogni singolarità strutturalmente impura perché sempre alterata, lasciando emergere quella ferita insanabile, insaturabile di ogni vita, di ogni testo, di ogni opera.

3. *Invenzione, eredità e sopravvivenza. P.S. "Quel che Socrate disse a Critone..."*

Ora, davanti a quanto rilevato fin qui, se anche quella zoppicante confessione di Derrida fosse vera, se fosse vero che gli manchi una certa capacità di *raconter*

⁴¹ J. Derrida, *Donare la morte*, op. cit. p. 162.

⁴² *Ivi*, p. 63.

⁴³ *Ivi*, p. 41.

⁴⁴ J. Derrida, *Psyché, invenzione dell'altro*, op. cit. p. 49.

des histoires, si dovrebbe però almeno essere d'accordo sul fatto che, se non le abbia sapute raccontare, Derrida le storie le abbia sapute *inventare*. *Invenzione* che qui nella sua enigmatica collusione con l'evento, l'avvento, l'*invenire* e l'*inventio*, permette di sottolineare ancora una volta che un movimento di decostruzione, lungi dal limitarsi alle forme negative e distruttive che spesso, ingenuamente, gli si attribuiscono, è inventivo o non è: «si deve inventare»⁴⁵. Tuttavia, l'*invenzione* qui non dovrebbe intendersi nel senso teologico di una creazione dell'esistenza *ex nihilo*, ma come ripetizione unica di ciò che già si trova *qui*⁴⁶, a partire da una riserva di elementi già disponibili, ma organizzati in una configurazione inedita. Per questo, «un'invenzione dovrebbe produrre un dispositivo di disturbo, aprire un luogo di perturbazione o di turbolenza»⁴⁷ in quello stigma del *debordamento* che accompagna, ad esempio, gli *Envois* derridiani, che si presentano come «resti di una corrispondenza in parte distrutta»⁴⁸, bruciata, o probabilmente una prefazione ad un libro non ancora scritto, forse, proprio la prefazione a tutta *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au – de là*: «“Disastrologie” – sarebbe il titolo, ti piace? Credo che vada bene per noi»⁴⁹.

Gli *Envois* si mostrano come una delle tante sfide alle convenzioni sistematiche della testualità, uno degli innumerevoli tentativi che Derrida sperimenta per sovvertirne le aspettative logocentriche. È bene precisare che il profilo epistolare che questo testo assume non corrisponde solo ad una semplice scelta stilistica, ma esplicita una esigenza strutturale della decostruzione stessa, riconducibile alla sua urgenza di una scrittura disseminatrice. Infatti, in contrasto con tutta una teleologia e una certa tecnica della consegna che tende a fissare l'invio e la ricezione ad un'identità, ad un soggetto determinato a cui arrivare e far arrivare, gli *Envois* sovvertono la simmetrica logica di mittente e destinatario, aprendo così la possibilità di pensare la situazione della destinazione in una dinamica trasversale, mettendo in esecuzione un lessico della *destinerranza*⁵⁰ tramite il quale, tutto ciò che si circoscrive entro il termine

⁴⁵ *Ivi*, p. 37.

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 38.

⁴⁷ *Ivi*, p. 35.

⁴⁸ J. Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud e au – delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980; nuova tr. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, *La Cartolina, da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano, 2018, p. 13.

⁴⁹ *Ivi*, p.110.

⁵⁰ Si richiama qui un'intera famiglia semantica decostruttiva: la destinerranza, la destinazione, l'invio. Innanzitutto la destinerranza: si tratta di un neologismo che fa eco a due parole, destinazione ed erranza, che evidenzia subito una contraddizione interna poiché ciò che ha una destinazione non può errare senza meta. In realtà, “it is a spatial figure for time”, come suggerisce J. Miller: «*Destinerrance* is like a looser thread in a tangled skein that turns out to lead to the whole ball of yarn. It could therefore generate a potentially endless commentary. *Destinerrance* is connected to *differance*, that is, to a temporality of differing and differing, without present or presence [...]; to trace, iterability, signature, event, context, play». J. Miller, *For Derrida*, Fordham University Press, New York, 2009, p. 29. Su questa pista si concentra anche il lavoro di Peggy

“scrittura” si invia e si affida all’assoluta alterità, si consegna cioè al contraccollo di una “lettura” altra e indeterminata. In effetti, è sempre in quel gioco supplementare di scrittura/lettura che nella testualità si incidono, si aggiungono, quindi si congiungono e si tracciano percorsi e sentieri che dischiudono passaggi di senso impreveduti, *con-testi* i quali potrebbero anche non giungere mai in nessun luogo, oppure potrebbero portare verso destinazioni inaspettate, lasciando che tutto precipiti nell’abisso del *post-scriptum* che accompagna ogni storia, ogni testo, ogni vita, consegnando e destinando ad altro, ad altri, all’ a-venire: ereditare.

In effetti, un P.S. sembra poter sottolineare come ogni scrittura sia una telegrafia; P.S. come lascito di ciò che *resta* impensato, spesso impensabile; P.S. che dovrebbe essere inteso non diversamente dalla *telepatia*⁵¹, o quanto meno nel suo ritmo, tempo di ogni scrittura, *fort/da*, che costringe a richiamare qui anche il dramma di una *Telemachia*, alla quale sembra poter corrispondere quell’operazione topica dell’ereditare, evento che a partire dagli spettri, ossia dal prisma dei testi, si impegna a decostruire l’austerità di quel principio di responsabilità rilevato in apertura. Per tutto questo, dalla prospettiva decostruttiva, accogliere una eredità non sembra poter corrispondere tanto ad una lettura devozionale, filiale di un testo, quanto nella (ir)responsabilità di aggiungervi una «traccia tagliente, la decisione di ogni lettura»⁵². È quanto sembra, del resto, fare lo stesso Telemaco che, invece di dare subito a sua madre un nuovo marito e, dunque, a Itaca un nuovo re, invece di *rispondere* alle pressanti richieste dei proci, come vorrebbe la prassi, decide invece di compiere il suo viaggio di andata e ritorno perché solo accettando il rischio di una nuova navigazione, Telemaco assumerà la sua eredità, seguendo le tracce della spettralità di Odisseo, invece che il suo dovere di principe, sfidando il mare senza certezze perché solo così, prenderà consapevolezza della sua condizione di erede.

Ma come e che cosa si eredita a partire da uno spettro? Innanzitutto, il *come*. Si eredita sempre a partire da una assenza, in quanto ereditare significa, in prima battuta, farsi carico di un vuoto che si dilata e allo stesso tempo comprime e costringe, ritmando così lo spazio e il tempo della ricezione. Partecipando, dunque, alla cadenza di questo differimento e di questo spaziamento – andatura che appartiene a tutti gli effetti alla dimensione della *différance* nei margini della decostruzione – l’esperienza dell’ereditare prende

Kamuf, la quale affronta la problematica della destinerranza nel campo letterario dal punto di vista del “voler dire”; quest’ultimo non riguarda solo l’intenzione attiva del soggetto scrittore, oratore o firmatario in generale, ma acquista senso soprattutto in base a chi o a cosa esso è diretto, cioè in base alla «reception at another’s adress». Cfr. P. Kamuf, *Book of addresses*, Meridian, Crossing Aesthetic, Stanford University Press 2005.

⁵¹ Cfr. J. Derrida, *Telepatia*, in *Psychè, invenzioni dell’altro*, op. cit. p. 266-267. Pubblicato per la prima volta nella rivista *Furor*, nel 1981, il testo di *Telepatia* ricalca l’esigenza di scrittura degli *Envois* ne *La Cartolina*.

⁵² J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissemination*, Editions du Seuil, Paris, 1972; tr. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book Reprint, Milano, 2015. p. 47.

consistenza solo all'ombra dell'*hantologie*⁵³. Ora, il *che cosa*. In questo vuoto, in questa assenza a partire da cui si manifesta l'esperienza dell'ereditare, l'anacronica e aporetica relazione allo spettro, rappresenta anche una promessa, un a-venire, dunque, «una fortuna e una minaccia allo stesso tempo [...]. Ferita infinita, infinitamente e interminabilmente inflitta a tutto ciò che dovrebbe essere sano e salvo, santo e salvo (*hieros, hagos, hosios, sacer, sanctus, heilig, holy*, sacro, santo, indenne, immune)»⁵⁴. In tal senso, allora, il che cosa ereditare dagli spettri acquista tutti i caratteri di una *de-cisione*, intesa come momento del taglio e della cesura, attraverso cui operare una vera e propria separazione, un distacco che apre lo spazio effettivo del rilascio, istante dello scarto, del sovrappiù, dell'eccezione. In questi termini, l'eredità così intesa non potrà più semplicemente essere concepita come passaggio di proprietà, ma precisamente come una particolare questione di responsabilità. In effetti, è evidente che l'eredità di cui qui si parla non sembra presentarsi come una serie di beni o di dati e informazioni, ma invece essa sembra presentarsi come compito⁵⁵: parlare dello spettro e con lo spettro, impegno che si realizza a partire della dinamica del *Binden*, del *double bind*, del *fort/da* freudiano che, in definitiva, è la stessa «strategia generale della decostruzione»⁵⁶.

Eppure, non solo chi la accoglie, ma anche chi lascia un'eredità dovrebbe tener presente tutto questo se vuole davvero «*apprendre a vivre enfin*»⁵⁷,

⁵³ Cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano, 1994, p. 202. Il verbo francese *hater* significa ossessionare, infestare. Sfruttando la sua assonanza con la parola "ontologie", per Derrida l'*hantologie* rappresenta, non solo la necessità di parlare dello e allo spettro, ma anche e, soprattutto, la condizione di possibilità di pensare un'inquietante assenza al cuore dell'elemento della presenza, chiave di volta nel processo di costruzione di ogni ontologia.

⁵⁴ J. Derrida, *Avances*, préface à S. Margel, *Le tombeau du dieu artisan. Sur Platon*, Minuit, Paris, 1995, tr. it. di G. Bordoni, *Avances*, Mimesis, Milano, 2010, p. 57.

⁵⁵ Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, op. cit., p. 73.

⁵⁶ J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris, 1972; tr. it. S. Facioni, *Posizioni*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, p. 52.

⁵⁷ L'ultima intervista rilasciata da Jacques Derrida a un giornalista, il 19 agosto 2004, meno di due mesi prima della sua morte (9 ottobre 2004), Jacques Birnbaum ha come spunto l'esordio di *Spettri di Marx*, cit., p. 3-4: «Ma imparare a vivere, impararlo da sé, soli, insegnarsi a vivere da sé ("je voudrais apprendre à vivre enfin") non è, per un vivente, l'impossibile? Non lo vieta la logica stessa? Vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna. Non da sé, dalla vita attraverso la vita. Solamente dall'altro e attraverso la morte. In ogni caso dall'altro sul bordo della vita. [...] Eppure niente è più necessario di questa saggezza». Ma la vita non è una disciplina tra le altre che può venire da un maestro che, con tono minaccioso, in ottica formativa o disciplinare, dice: "Devi imparare a vivere!" e, anche se così fosse, il maestro non dice come farlo: impossibile, perché la vita non si impara. Come la morte, può essere accettata o eventualmente affermata, ma non può essere insegnata perché vivere è ricevere da un altro, ereditare. L'indirizzo è asimmetrico, irreversibile. Viene dall'ignoto, da uno spettro che non è mai presente come tale, che non ha né sostanza, né essenza, né esistenza, che non è né vivo né morto con cui bisogna dialogare: «la vita – ecco chi ce la insegna: la morte». Cfr. C. Resta, *Ospitare la morte, Da e per Jacques Derrida*, B@belonline vol. 2, Roma Tre-press, ottobre 2006, pp. 109-132., cit. p. 112.

e cioè dovrebbe essere consapevole che un'eredità – quella per esempio lasciata da un maestro ai suoi discepoli – resta sempre *legata*, cioè distaccata ed esposta alla crudeltà di un tradimento, suggerendo, ad esempio, che «è possibile ammirare un maestro senza dovergli restituire niente, senza impegnarsi espressamente nel mercato di nessun “grazie”, senza debito»⁵⁸, rendendogli, forse, *giustizia* nella defezione di un tradimento e nella finzione di una ripetizione.

Chissà se Socrate, maestro dei maestri, aveva intuito questa dimensione della spartizione e del tradimento nell'istante della sua morte, proprio in procinto di *apprendre a vivre enfin*, quando sembra quasi consegnare ad un P.S. tutta la sua eredità, poiché è noto che l'ultima lezione socratica riafferma il principio secondo cui chi vuole imparare a vivere deve imparare a morire e per questo Socrate può definire il filosofo un “aspirante alla morte”, colui il quale sa con certezza – quella derivata dal *logos* – che, *al di là* della morte si aprirà un altro orizzonte: perciò, fermo delle sue ragioni, il filosofo affronta la morte e non si arresta di fronte a essa, davanti a questa soglia, a questo varco. Il filosofo si è preparato tutta la vita per la morte ed è fermamente convinto che, oltre il buio e il vuoto del sepolcro, vi sia una luce piena e senza ombre: no, questa non può essere una *storia inventata* dal poeta, dallo scrittore, dalla “letteratura”, che al contrario della filosofia, resta sempre *al di qua* di quella soglia, di quel varco, di quel sepolcro, dove albergano il lutto, il pianto, le lacrime che offuscano gli occhi e non fanno vedere nient'altro che tracce di morte nelle *memorie di un cieco*, perché la filosofia è da sempre *foto*logia e la sua luce rende visibile ogni cosa, anche l'invisibile oltre la morte. Tuttavia, un'altra morte, *tutt'altra* morte, quella davvero amara, aspetta Socrate *après-coup*⁵⁹, perché, in effetti, il veleno più crudele preparato per lui non è la cicuta che ha appena bevuto, ma il *pharmakon* della scrittura, il tradimento di tutto il suo insegnamento, il male allevato all'interno del suo rimedio, la spartizione della sua eredità, in un solo nome, Platone – o “la letteratura” – «ma anche il “niente”, il “possibile”, o il resto. Soprattutto il resto. Tanti nomi, ma ce ne sarebbero altri, per quanto in effetti resti abissale»⁶⁰.

Ad ogni modo, se pur non avesse avuto idea del destino della sua eredità, come sottolinea bene Caterina Resta, prima di morire Socrate aveva almeno badato bene a ricordare di «NON MESCOGLARE i generi»:

⁵⁸ J. Derrida, *Il maestro o il supplemento d'infinito*, tr. it. a cura di S. Facioni, il nuovo melangolo, Genova, 2015, p. 22. Il testo è apparso nel numero monografico dedicato a Charles Malamoud della rivista *Le Genre humain*, dal titolo *Le disciple et ses maitres, Pour Charles Malamoud*, Seuil, Paris, 2002.

⁵⁹ *Après-coup*, traduzione francese della *Nachträglichkeit* freudiana attraverso cui Derrida sembra realizzare lo stesso gesto della decostruzione che è sempre all'opera ‘dopo il colpo’, in ritardo, sulle ceneri dei roghi già consumati dalla storia e della tradizione. L'*après-coup* si lega senza dubbio al postumo, ciò che porta la posterità, il futuro testamentario e l'eredità.

⁶⁰ Cfr. J. Derrida, *Il maestro o il supplemento d'infinito*, op. cit. pp. 25-63.

“soprattutto, niente donne! Quel che Socrate disse a Critone”⁶¹, quando con un colpo d’occhio fece allontanare sua moglie Santippe, permettendo così il nascere del genere filosofico, perché non è possibile non rilevare – come infatti fa Derrida – che tra quel divieto di mescolare i generi letterari e la differenza sessuale non ci sia qualche rapporto⁶², perché è evidente che la legge della filosofia forgia anche la fisionomia di colui che nella storia del pensiero si è assunto la responsabilità. In effetti, il filosofo è colui che risponde di sé, quando nella sua massima erezione, diventa consapevole di essere venuto alla lucida verità del suo discorso, fino alla fine, dando davvero prova della sua virilità mettendo a frutto il suo seme e riconoscendo, non senza una certa *fatica*, il concetto, la verità, il sapere assoluto.

Chiaramente, le questioni qui poste riguardano un’*altra storia*, quella, ad esempio, della battaglia del femminismo e della resistenza contro un modello culturale in cui prevale l’elemento maschile, argomento che meriterebbe uno spazio di indagine a esso esclusivamente dedicato. Tuttavia, nelle battute conclusive di questo contributo si vorrebbe porre l’accento su una declinazione specifica del termine femminista e, se si vuole, della resistenza stessa, quale quella suggerita, ad esempio, da Peggy Kamuf per la quale “femminista” è da intendersi come «un modo di leggere i testi che si concentra sulle maschere della verità con cui il fallocentrismo cela le proprie finzioni»⁶³. Posto che *leggere non sia diverso dallo scrivere*, visto che ogni lettura è già una riscrittura singolare del testo letto, ma ammesso anche che la lettura sia un’attività passiva che mostra una *forza nella debolezza*⁶⁴, allora la resistenza della lettura “femminista” suggerita dalla Kamuf è una «resistenza senza resistenza», più ribelle di quello che apparentemente possa sembrare alla *prima occhiata*, una resistenza che potrebbe avere, più o meno, questa formulazione: “preferirei non fosse così... e per questo, leggo, dunque sopravvivo!”⁶⁵.

⁶¹ Si gioca con il titolo di un breve testo di Derrida, “...Surtout: pas de journalistes!”, in Aa. Vv., *Cahier de l’Herne – Jacques Derrida*, Paris éditions de l’Herne, 2004, pp. 35-49; tr. it. di T. Lo Porto, “Soprattutto: niente giornalisti! Quel che Dio disse ad Abramo”, Castelvecchi, Roma, 2005, dove però al contrario dell’ironia posta qui in essere, Derrida immagina il giorno in cui Dio convoca Abramo per il sacrificio di Isacco. Data la delicatezza dell’“incarico”, la prima preoccupazione è che la cosa non assuma i toni di una notizia di cronaca: niente giornalisti! E da qui che partono le considerazioni legate al fatto che le cose che davvero contano nella vita e nel pensiero non possono né essere divulgate dai giornali, né raccontate ai tanti consiglieri e confessori di cui è piena la vita moderna.

⁶² Cfr. J. Derrida, *La legge del genere in Paraggi*, op. cit. p. 325.

⁶³ P. Kamuf, *Writing like a Woman*, In *Women and Language in Literature and Society*, edited by Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker, and Nelly Furman, Praeger, New York, 1975, p. 286.

⁶⁴ «Senza potere non vuol dire “senza forza”. [...] Senza potere ma non senza forza, fosse anche una certa forza della debolezza». Cfr. J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità. L’università alle frontiere dell’Europa*, tr.it. a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano, 2008, p. 44.

⁶⁵ È chiaro qui il riferimento al racconto di Herman Melville che narra di come un certo Bartleby, ripetendo ad ogni richiesta del suo datore di lavoro – un avvocato di Wall Street, voce narrante della storia – il suo celebre “I will prefer not to do”, resista – con un tono più sovversivo di quanto non appaia ad una prima lettura – al meccanismo produttivo e alle dinamiche irrefutabili

Così, prendendo le mosse da una sua confessione, si è cercato di esporre come quella dichiarazione di Derrida non abbia a che fare con l'esigenza di manifestare un suo presunto deficit narrativo, ma piuttosto conduce verso l'essenziale torsione teorica che investe tutto il suo lavoro sul rapporto tra letteratura e filosofia. Infatti, è risultato evidente come la decostruzione si muova sempre sul margine tra queste due pratiche, contaminando la pretesa di purezza del logos filosofico con l'irresponsabilità (e la fecondità) della letteratura nello spazio di una scrittura che non è mai del tutto governata dalla soggettività ma che, invece, si emancipa nella traccia, nella contro-firma, nella spettralità del post-scriptum. È da qui che è emerso il nucleo fondamentale dell'argomentazione volta a sostenere che la forza inventiva della decostruzione si gioca proprio nel rischio di un irresponsabile tradimento che tra la vita, la morte, la destinerranza e l'eredità precipita in una pratica di scrittura che non si limita mai a raccontare una storia, ma ne lascia sempre trapelare altre, inesauste, inattese e mai del tutto governabili dal dominio filosofico.

roxanne.19@hotmail.it

Bibliografia

- Agostino, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano 2012.
- Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980; trad. it. Federica Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano: SE, 1990.
- Blanchot, M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, tr.it a cura di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino, 1975.
- Blanchot, M., *La littérature et le droit à la mort in La part du feu*, Gallimard, 1949; tr.it. G. Patrizi e G. Urso, *La letteratura e il diritto alla morte*, in *In forme di parole*, Libro quinto, Elitropia Edizioni, Reggio Emilia, 1982.
- Bennington, G., - Derrida, J., *Derridabase, Circonfesion*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, tr. it. *Circonfessione*, tr. it. Roma, Lithos, 2008.

in cui si muove la società descritta e l'economia della storia raccontata, rendendo lo scrivano uno scomodo personaggio che agisce, ma allo stesso tempo non agisce. Pertanto, né passiva né attiva, né sì né no, nella sua formula ripetitiva e neutrale del "I will prefer not to do", la risposta di Bartleby è anche «un gusto per la morte in fermo posta» che spinge il senso a vagabondare senza fine, senza fini: "letteratura", scrittura, racconto.

-
- Derrida, J., *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, tr. it. *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Milano, Jaca Book, 1995.
- Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (in occasione della curatela dell'esposizione omonima al Musée du Louvre, Paris, 26 ott. 1990 – 21 genn. 1991), Réunion des musées nationaux, Paris, 1990, tr.it. di A. Cariolato e F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita (collane: Carte d'artisti e Aesthetica), SE, Milano, 2022.
- Derrida, J., *Points de suspension: entretiens, choisis e présentés par E. Weber*, Galilée, Paris, 1992.
- Derrida, J., *Il maestro o il supplemento d'infinito, il nuovo melangolo*, Geneva, 2015.
- Derrida, J., *Parages*, Galilee, Paris, 1986 (nouvelle édition revue et augmentée, 2003) tr. it. di S. Facioni, *Paraggi*, Jaca Book, Milano, 2000.
- Derrida, J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilee, Paris, 1987; trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il Melangolo, Genova, 2004.
- Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilee, Paris, 1987; tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1 e 2, Jaca Book, Milano, 2008, 2009.
- Derrida, J., *Signéponge*, Seuil, Paris, 1988 (I ed. bilingue, Columbia University press 1984); trad. it. di G. Bordoni, *Firmatoponge*, Mimesis, Milano, 2010.
- Derrida, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano, 1994.
- Derrida, J., *Incondizionalità o sovranità. L'università alle frontiere dell'Europa*, tr.it. a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano 2008.
- Derrida, J., *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2004)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013, tr.it. A. Cariolato, *Pensare al non vedere, Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano 2020.
- Derrida, J., *La vie la mort, Séminaire (1975-1976)*, Editions Galilée, Paris, 1984; tr. it. F. Vitale, *La vita la morte, Seminario (1975-1976)*, Jaca Book, Milano, 2021.
- Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, ("Coll. Points"); tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990.
- Derrida, J., *Séminaire, La peine de mort, Vol. II (2000-2001)*, Galilée, Paris 2012, tr. it. di S. Facioni, *La pena di morte, Volume 2 (1999-2000)*, Jaca Book, Milano 2016.
- Derrida, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974; tr. it. di S. Facioni, *Glas*, Milano, Bompiani, 2006.

-
- Derrida, J., *Positions*, Minuit, Paris, 1972; tr. it. S. Facioni, *Posizioni*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.
- Derrida, J., *La Carte postale. De Socrate à Freud et au – delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980, *La Cartolina, da Socrate a Freud e al di là*, nuova tr.it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesi, 2018.
- Derrida, J., Ferraris, M., *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Derrida, J., *La pharmacie de Platon* in *La dissemination*, Editions du Seuil, Paris 1972, tr. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book Reprint, Milano 2015.
- Derrida, J., *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002.
- Derrida, J., *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2004)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013, tr.it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere, Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano 2020.
- Gasché, R., *The Tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University press, 1986; tr.it. di F. Vitale e M. Senatore, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis Edizioni, Milano 2013.
- Kamuf, P., *Writing like a Woman*, In *Women and Language in Literature and Society*, edited by Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker, and Nelly Furman. New York: Praeger, 1975, pp. 284-99.
- Kamuf, P., *Book of addresses*, Meridian, Crossing Aesthetic, Standford Univesity Press, 2005.
- Melville, H., *Bartleby lo scrivano*, tr.it. G. Celati, Milano, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Miller, J., *For Derrida*, Fordham University Press, New York, 2009.
- Facioni, F., *Ritmografie, Derrida, la letteratura, la cenere*, Il melangolo, Genova 2019.
- Platone, *Sofista*, tr. it. di F. Fronterrotta, Bur, Milano, 2007.
- Resta, C., *Ospitare la morte in Amicizia e Ospitalità. Da e per Jacques Derrida*, 288 B@belonline vol. 2, Roma Tre-press, ottobre 2006, pp. 109-132.

Biografia

Rosanna Chiafari è Dottore di Ricerca in “Storia e Scienze filosofico-sociali” presso l’Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”. Nel 2015 consegue la Laurea magistrale in Scienze filosofiche presso la stessa università, con una tesi su Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas. Lo stesso anno, frequenta il Corso di perfezionamento

post-laurea presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata in "Modelli e categorie della filosofia contemporanea". Continua ad occuparsi assiduamente del pensiero derridiano, pubblicando i suoi ultimi contributi tra i quali "*Drammaturgia e metamorfosi del genio maligno: soggetti e spettri tra follia e ragione*", in *Philosophy Kitchen*, #9, Anno 5, Settembre 2018; "*Topiche e grafie: passaggi tra i bordi e le frontiere della différance*", nella monografia "*Differenza*", *Itinerari, Annuario di ricerche filosofiche*, 2018; "*De-lire de l'amour, o della decostruzione della filosofia: J. Derrida tra posologie e disastrologie de La Cartolina*" in *Point of interest*, N. 6-7, I-II, 2020; *Caino, Abele e il teatro*, *Filosofia*, (66), 117-131, 2021; "*Al ritmo di un Fort/da – o del principio postale: Derrida da Freud a Socrate*" in *L'Inconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, N. 18 – Vent'anni dopo. *Derrida tra filosofia e psicoanalisi*, dicembre 2024 DOI: 10.19226/268.

Derrida, Fontcuberta e la “post-fotografia”

FRANCESCO DEOTTO

(Università di Siena)

Derrida, Fontcuberta, and “post-photography”

Abstract: The ongoing technological advances are deeply changing our experience of photography. Yet, these changes do not make Derrida’s writings on photography any less relevant, on the contrary. This article emphasizes the relevance of Derrida’s perspective by comparing it with the creative and theoretical work of Joan Fontcuberta, one of the most original contemporary photographers and theorists of “post-photography”. Both have also commented Roland Barthes’ position on photography, but from different perspectives. Finally, by comparing Derrida and Fontcuberta, this essay attempts to highlight the philosophical relevance of photography.

Keywords: Derrida, Fontcuberta, Barthes, photography, post-photography.

1. *La “post-fotografia”*

I continui progressi tecnologici degli ultimi quarant’anni – nei quali è divenuto sempre più facile modificare le fotografie e creare nuove immagini, prima grazie allo sviluppo della fotografia digitale e più di recente con l’A.I. – hanno

profondamente cambiato la nostra esperienza della fotografia, al punto da avere indotto diversi studiosi a descrivere le trasformazioni in corso come il passaggio dalla fotografia alla “post-fotografia”. Questi cambiamenti non rendono però gli scritti di Derrida (nei quali il termine “post-fotografia” non compare) meno attuali e meno rilevanti, anzi. In questo saggio cerchiamo di mostrarlo prendendo in considerazione alcuni dei principali testi che Derrida ha dedicato alla fotografia, ma prima di analizzarli conviene partire da alcuni dati introduttivi relativi al contesto generale in cui il concetto di “post-fotografia” è nato e si è progressivamente sempre più diffuso.

Malgrado una primissima occorrenza che risale già alla fine degli Ottanta¹, è principalmente a partire dall’inizio degli anni Novanta che questa espressione incomincia a diventare oggetto di discussione e dibattito. Ad esempio, risalgono al 1992 due opere significative: il saggio *On Post-photography* dello storico della fotografia Geoffrey Batchen, e il volume *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-photographic Era*, dello storico dell’architettura e teorico dei media William J. Mitchell.

Nel saggio di Batchen, il termine “post-fotografia” viene utilizzato per evidenziare la tendenza sempre più diffusa che ha portato degli artisti a realizzare opere difficilmente collocabili all’interno dei confini che tradizionalmente separano la fotografia dalla scultura o dalla pittura. Batchen si rifà ad esempio ad un’artista come Jennifer Bolande, di cui viene commentata un’opera del 1987 intitolata *Milk Crown*: una scultura di porcellana che riproduce – come fotografandola – la forma a “corona” che si produce per un minimo intervallo di secondo quando una singola goccia di latte viene fatta cadere su una superficie dello stesso liquido. Batchen suggerisce che quest’opera non sia né una scultura né una fotografia, ma corrisponda piuttosto a un movimento tra le due arti e a una forma di punto indecidibile tra passato e futuro².

Mitchell si è invece interessato in modo più generale a come le nuove tecnologie digitali abbiano iniziato a cambiare il nostro rapporto con le immagini. In *The Reconfigured Eye* vengono approfondite ad esempio numerose tecniche di modifica delle immagini realizzabili in ambito digitale: dall’uso dei filtri alle nuove possibilità offerte in ambito di montaggio e di correzioni delle fotografie. In linea con questa prospettiva va d’altra parte anche ricordato che i primi anni Novanta sono stati importanti perché è in essi che viene commercializzato un programma che ha significativamente modificato le abitudini dei suoi utilizzatori e che è tutt’ora molto adoperato: Photoshop, la cui versione 1.0 fu rilasciata Adobe nel 1990.

¹ D. Tomas, *From the Photograph to Postphotographic Practice: Toward a Postoptical Ecology of the Eye*, «Substance», 55, 1988, pp. 59-68.

² G. Batchen, *On Post-photography*, «Afterimage», 20, 1992, p. 17.

Su questo aspetto ha molto insistito anche Joan Fontcuberta, un autore che nell'ultimo decennio ha assunto un ruolo sempre più centrale nel dibattito contemporaneo e alla cui opera dedichiamo una particolare attenzione sia per la sua originalità che per la sua diffusione tanto tra gli studiosi di fotografia che tra un pubblico più largo³. Al tempo stesso fotografo, artista visivo, teorico e critico della fotografia, Fontcuberta ha dedicato al tema della post-fotografia numerosi lavori, tra i quali ricordiamo in primo luogo *The Post-photographic Condition*, un volume collettivo che ha curato nel 2015, e il saggio del 2022 *Manifeste pour une post-photographie*, che riprende e amplia un suo testo anteriore di qualche anno, precedentemente incluso in *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía* (2016). In ognuna di queste opere, come in generale nell'insieme dei suoi lavori, viene difesa l'idea di un forte salto tra la fotografia e la post-fotografia: un salto che, come emerge nel seguente brano, non sarebbe riducibile a «un semplice avanzamento tecnologico», ma corrisponderebbe all'imporsi di una nuova «ontologia dell'immagine» e di una nuova «metafisica dell'esperienza visiva»:

La diffusione delle macchine fotografiche digitali e degli scanner alla portata di tutti, così come dei personal computer e programmi di elaborazione grafica e ritocco elettronico – dei quali Photoshop diventerà il riferimento –, ravvivò la certezza che la fotografia stesse inaugurando una nuova fase. In questo caso non si trattava più di un semplice avanzamento tecnologico, che dai tempi del dagherrotipo fino alle macchine elettroniche superautomatiche non aveva mai smesso di mettersi in mostra. Si trattava ora di qualcosa di più profondo e sostanziale che stravolgeva l'ontologia dell'immagine e la metafisica dell'esperienza visiva, come se, con il balzo dall'argento al silicio, si aprisse una crepa in tutte le equazioni alchemiche⁴.

In altri termini, come viene spiegato nel seguito del saggio, con la post-fotografia si sarebbero superati «i miti fondativi d'indicalità e trasparenza che avevano sostenuto la patente di credibilità per i prodotti della macchina fotografica»⁵. Nel sottolinearlo, Fontcuberta propone anche un parallelismo con la caduta del muro di Berlino e con l'idea di una fine della storia teorizzata da Fukuyama. Se la caduta del muro ha segnato il passaggio a un «nuovo ordine politico», per Fontcuberta l'apparizione di Photoshop ha instaurato un «nuovo

³ Per uno sguardo più generale sul dibattito attuale sulla post-fotografia, si veda *Il postfotografico. Dal selfie alla fotogrammetria digitale* (2024) a cura di B. Grespi e F. Villa.

⁴ J. Fontcuberta, *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016, tr. it. di S. Giusti, *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*, Torino, Einaudi, 2018, p. 25.

⁵ *Ibid.*

ordine visuale»⁶, che sarebbe caratterizzato da «tre fattori principali: la profusione e la disponibilità di immagini, la loro immaterialità e trasmissibilità, e il loro impatto sull'enciclopedizzazione della conoscenza e della comunicazione»⁷.

Derrida non ha mai apertamente discusso il concetto di post-fotografia, né commentato le opere degli storici e teorici della fotografia che abbiamo citato. Un confronto tra la sua opera e questa nozione può però essere rilevante all'interno di almeno due prospettive. La prima è più empirica e aneddotica, poiché corrisponde alla possibilità di osservare come i suoi scritti abbiano influenzato diversi protagonisti del dibattito sulla post-fotografia. Oltre a ciò, su un piano questa volta più radicale e sostanziale, è ugualmente possibile affermare che le opere di Derrida possono essere feconde anche per riflettere criticamente su questo tema, ovvero sia per approfondire la nozione di post-fotografia che per metterne in discussione alcuni aspetti, a partire dalla presunta rottura che la separerebbe dalla fotografia.

2. Derrida nelle opere di Fontcuberta

Partendo dalla prima di queste due prospettive, ovvero dall'influenza esercitata da Derrida, privilegiando il caso di Fontcuberta⁸ è possibile esemplificarla non solo considerando la sua produzione più strettamente saggistica, ma anche alcuni suoi libri fotografici come *Trepat, A Case Study in Avant-Garde Photography* (2014) o *Deconstructing Osama, the truth about the case of Manbaa Mokfhi* (2007), che già nel titolo sembrerebbe richiamare esplicitamente la decostruzione. Occorre tuttavia precisare che all'interno di quest'ultima opera non vi sono riferimenti diretti ai testi e al pensiero di Derrida, al punto che non si può escludere che sulla scelta del titolo ancor più che Derrida abbia giocato un ruolo Woody Allen, che nel 1997, aveva girato il film *Deconstructing Harry*⁹.

Tutta l'opera fotografica di Fontcuberta è d'altra parte caratterizzata da una marcata dimensione ludica e da un costante uso di forme di *détournement* e di ironia¹⁰. Quest'ultima non è però mai fine a sé stessa, ma si accompagna

⁶ J. Fontcuberta, *Manifeste pour une post-photographie*, tr. fr. di E. Fernandez, Paris, Actes Sud, 2022, p. 13 (trad. nostra).

⁷ Ivi, p. 24 (trad. nostra).

⁸ Diversi riferimenti alle opere di Derrida sono presenti anche nei testi di Batchen, in particolare *Burning with Desire: The Conception of Photography*, del 1997, e *Each Wild Idea: Writing, Photography, History*, del 2001.

⁹ Come osservato da Maurizio Ferraris, molto attento alla risonanza della decostruzione nella cultura di massa (dal cinema ai fumetti), anche il film di Woody Allen comporta d'altra parte «un chiaro riferimento derridiano» (M. Ferraris, *Jacques Derrida illuminista del presente*, «il Manifesto», 7 giugno 2002).

¹⁰ L'ironia è anche una categoria che è stata utilizzata da Rorty per interpretare Derrida. Per una discussione critica di questa proposta rimandiamo al nostro saggio *Ironie e utopie della decostruzione. Su Rorty e il "modo di scrivere nuovo, splendidamente ironico" di Derrida*, in F. A. Clerici, S. Di

costantemente a importanti ambizioni teoriche e politiche, come è particolarmente evidente proprio in *Deconstructing Osama*, dove Fontcuberta cerca di far riflettere sul ruolo decisivo che le immagini possono avere nel discorso pubblico e politico, e su come occorra sempre grande prudenza nell'interpretarle, evitando di considerarle come documenti trasparenti e oggettivi. *Deconstructing Osama* si presenta in effetti come il risultato di un'inchiesta giornalistica che avrebbe scoperto che alcuni presunti terroristi islamici sarebbero in realtà degli attori ingaggiati dai servizi segreti occidentali per recitare questo ruolo: una scoperta sensazionale, se non fosse che guardando le fotografie del leader dei terroristi protagonisti del libro si può facilmente riconoscere proprio Fontcuberta travestito da figurante che i servizi segreti avrebbero fatto travestire da terrorista¹¹.

Diversamente da *Deconstructing Osama*, il nome di Derrida compare invece esplicitamente all'interno di *Trepat*, un'opera di qualche anno successiva realizzata in occasione del centenario di una storica fabbrica spagnola specializzata nella produzione di macchine agricole: la Fàbrica J. Trepat situata a Tàrrega, in Catalogna¹². Si tratta di un libro costituito principalmente da immagini d'archivio che hanno l'obiettivo di documentare tanto l'attività produttiva di questo stabilimento che le innovative forme di comunicazione commerciale che aveva sperimentato. Non mancano però anche due brevi testi: il primo introduttivo, firmato da Fontcuberta, il secondo posto in conclusione del volume e firmato da Slavoy Fried. È in quest'ultimo saggio, intitolato *Modern Photography: Contexts of (un)Defining Characters*, che compare il nome di Derrida, nel seguente paragrafo:

Considering that contribution, Geoffrey Batchen believes that the Philadelphia group known as Precisionism advanced idea subsequently taken up by Pop artists in the 1960s. There the subject was interpolated into a modernistic paradigm of discourse that included culture as a totality. Their use of transmedial graphic description challenges a print consciousness and can be seen as denoting not materialism but prematerialism. Derrida's critique of capitalism asserts that art is used to

Alessandro, R. Maletta (a cura di), *L'utopia alla prova dell'umorismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 109-125.

¹¹ *Deconstructing Osama* si presenta come un libro costituito da due parti: la più voluminosa è quella che corrisponde al reportage su Manbaa Mokfhi e alle foto che lo accompagnano. Questa parte è scritta in arabo e andrebbe letta sfogliando le pagine in senso inverso a quello dei libri scritti in caratteri latini. Vi è poi una parte in caratteri latini che può essere letta partendo dall'altro estremo del libro: in essa vengono riprodotte in spagnolo, portoghese, inglese e francese, un testo introduttivo firmato da Fontcuberta e un dialogo tra i due giornalisti che sono presentati come gli autori del reportage: Mohammed Ben Kalish Ezab e Omar ben Salaad. Si noti che entrambi hanno lo stesso nome di due personaggi della serie a fumetti *Les Aventures de Tintin*.

¹² Per approfondire la storia di questo stabilimento: J. Espinagosa i Marsà, *La fàbrica de maquinària agrícola J. Trepat (1914-2004): apunts d'un "viatge pel túnel del temps"*, «Urtx: revista cultural de l'Urgell», 17, pp. 325-381.

reinforce a humanistic status quo, but only if theory is equal to language. Therefore, if conceptualist socialism holds, the major obstacles are still the fatal flaw and the economy of cultural society. Although a number of narratives concerning presemanticist structural theory exist, the subject is contextualized into the set of power relations that includes consciousness as an ideological structure¹³.

Un lettore che conosca anche solo in modo limitato Derrida non può tuttavia non insospettirsi leggendo un simile brano, anche perché è accompagnato da una nota quantomeno imprecisa che rimanda a un libro di Derrida intitolato *The Other Heading, Reflections on Today's Capitalism*, pubblicato da Standford University Press nel 1993. Ebbene, se esiste effettivamente un suo libro intitolato *The Other Heading* (si tratta della traduzione de *L'autre cap*), il suo sottotitolo non è *Reflections on Today's Capitalism*, ma *Reflections on Today's Europe*, e non è stato pubblicato nel 1993 a Standford ma nel 1992 da Indiana University Press. In più, anche già solo un'espressione come "conceptualist socialism" è quantomeno distante dal vocabolario derridiano. Diventa così presto evidente come il testo che abbiamo citato, firmato da Slavoy Fried, non parli davvero delle posizioni di Derrida ma sia una costruzione dello stesso Fontcuberta, come lo sono lo stesso nome Slavoy Fried (verosimilmente creato incrociando i nomi di Slavoy Zizek e di Michael Fried) e diverse fotografie presenti nel libro, nel quale si alternano "reali" documenti d'archivio e materiali creati da Fontcuberta grazie a Photoshop o altri programmi analoghi¹⁴.

In *Trepat* non vengono fornite informazioni sulla reale natura del testo nel quale si parla di Derrida, lasciando che i lettori arrivino da soli a interrogarsi sul suo statuto, ma Fontcuberta ne ha parlato qualche anno dopo, in un'intervista pubblicata nel 2018 nella quale rivela di averlo realizzato con *The Postmodernism Generator*, un software creato nel 1996 da Andrew C. Bulhak con l'obiettivo di parodiare i testi del cosiddetto "postmodernismo". Nel rivelarlo, Fontcuberta spiega però anche come questa scelta vada considerata nel contesto di una critica dell'autorità del mondo accademico e del modo tradizionale di presentare il passato:

The text was generated by software called *The Postmodernism Generator*. It takes titles by Derrida, Foucault and Freud, mixes it all up and generates a text that seems very intellectual, very deep, but in the end is bullshit.

¹³ J. Fontcuberta, *Trepat. A Case Study in Avant-Garde Photography*, Paris, Bessard, 2014, pp.167-168.

¹⁴ Un altro elemento che conferma la dimensione anti-accademica di *Trepat* è il fatto che le ultime pagine (quelle che stando all'indice avrebbero dovuto includere la lista delle illustrazioni, una bibliografia e i ringraziamenti e crediti) risultano strappate e non leggibili: a prima vista ciò può sembrare il risultato di un incidente, ma il fatto che tutte le copie abbiano questa caratteristica testimonia che si tratta del risultato di una precisa scelta di Fontcuberta.

[Laughs]. Once again, this is a critique of the authority held by the academic world and history when presenting knowledge of the past¹⁵.

Sempre nella stessa intervista è inoltre presente anche un'altra affermazione non meno interessante. In risposta a una domanda che gli chiede se il suo lavoro possa essere visto come una critica dell'autorità dell'archivio, Fontcuberta non solo conferma tale dimensione, ma lo fa richiamandosi questa volta in modo pienamente "serio" a Derrida e alla sua riflessione sulla questione dell'archivio sviluppata in *Mal d'archive*:

Yes, a critique. All my work confronts authority. I spent 20 years of my life under Franco, under dictatorship. That probably generated a somewhat anarchist spirit, trying to defy all forms of authority. I always try to find the cracks in authority. Here, indeed, it's about the power of the archive. The archive doesn't just control how we interpret history, but also how we project the future. Derrida spoke about "archive fever". It's like an ache, and must lead us to a critical reassessment¹⁶.

Un ulteriore riferimento a Derrida compare infine in un volume ancora più recente del fotografo e teorico spagnolo: *Desbordar el espejo: La fotografía, de la alquimia al algoritmo* (2024), all'interno del quale una citazione di Derrida è posta in esergo a un capitolo intitolato *Sotto la maschera*, nel quale viene indagato come le nuove tecnologie stiano modificando anche il nostro rapporto con l'esperienza dell'intimità. Questo il testo citato da Fontcuberta:

Quando qualcuno mente a sé stesso è perché si prende per un altro. La menzogna detta a noi stessi è prima di tutto una custode del narcisismo, ci difendiamo dall'immagine sgradevole che possiamo aver dato di noi stessi. Ci mentiamo quando abbiamo voglia di proteggerci¹⁷.

Anche in questo caso va tuttavia precisato che non si tratta di una citazione del tutto ortodossa, poiché se questa volta viene citato un libro di Derrida realmente esistente (*Sur parole. Instantanés philosophiques*) Fontcuberta lo cita attribuendo a Derrida un passaggio tratto non da una risposta di quest'ultimo ma da una delle domande che gli era stata posta dal suo intervistatore, Antoine Spire¹⁸.

¹⁵ R. Coignet, *Conversation with Joan Fontcuberta*, «The Eyes», 6, 2016 <https://theeyes.eu/en/article/conversation-avec-joan-fontcuberta/>.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ J. Fontcuberta, *Desbordar el espejo: La fotografía, de la alquimia al algoritmo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2024, tr. it. di S. Giusti, *Oltre lo specchio. La fotografia dall'alchimia all'algoritmo*, Torino, Einaudi, 2024, p. 169.

¹⁸ J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophique*, Paris, éditions de l'aube, 2005, p. 98.

3. Derrida e Fontcuberta lettori di Barthes

Pur citando *Sur parole* in modo approssimativo, *Desbordar el espejo* conferma nondimeno la possibilità di riconoscere in Derrida un interlocutore di Fontcuberta, e più precisamente un interlocutore verso il quale il fotografo e teorico spagnolo non rivolge mai delle reali obiezioni, ma che sembra anzi considerare come un possibile alleato, diversamente da quanto fa con un altro autore francese che nei suoi libri viene citato ancora più spesso: Roland Barthes. È importante precisarlo per poter approfondire l'altra prospettiva che abbiamo anticipato in apertura, ovvero la possibilità che le opere di Derrida possano risultare utili anche per discutere criticamente il concetto e la questione della post-fotografia. Nelle opere teoriche di Fontcuberta il confronto con Barthes e una netta presa di distanza dalla sua concezione indicale della fotografia risultano in effetti essenziali per giustificare la novità della post-fotografia difesa da Fontcuberta.

Fontcuberta, più precisamente, ha pubblicato nel 2022 un libro intitolato *Ça-a-été? Contra Barthes* nel quale non manca di riconoscere la ricchezza e la complessità della riflessione di Barthes. In questo volume viene infatti anche ricordato un suo breve testo poco conosciuto del 1977, dedicato ai ritratti di Richard Avedon, che include un'affermazione distante dalle tesi che sono al centro de *La chambre claire*: «La Fotografia», dice Barthes, «è un Testo, vale a dire una mediazione complessa, estremamente complessa, sul senso»¹⁹. Fontcuberta può allora associare questa frase ai recenti software che come DALL-E permettono di creare delle immagini a partire da delle istruzioni testuali date al software, arrivando a vedere in questo fenomeno un'imprevista conferma dell'affermazione barthiana del 1977²⁰.

A dispetto di questo passaggio, *Ça-a-été? Contra Barthes* è però soprattutto un libro molto duro con l'autore de *La chambre claire*, con Fontcuberta che vede in quest'ultima opera l'espressione più fortunata e più influente della concezione documentaria della fotografia che l'avvento della post-fotografia avrebbe definitivamente superato. Nel parlare de *La chambre claire* Fontcuberta mette infatti soprattutto in rilievo due tesi legate alla dimensione referenziale della fotografia: l'idea che «la Referenza» sia «l'ordine fondatore della Fotografia»²¹ e l'affermazione secondo la quale «il dito» è «l'organo del

¹⁹ «Mais la Photographie n'est ni une peinture, ni... une photographie; elle est un texte, c'est-à-dire une médiation complexe, extrêmement complexe, sur le sens» (R. Barthes, *Tels*, in *Le texte et l'image*, a cura di J. Serri, Musées de la Ville de Paris, 1986, p. 84).

²⁰ «Mi chiedo: Barthes sarebbe compiaciuto dal verificare che la sua affermazione che la fotografia è testo ha finito col superare l'ambito del figurato e si attesta come piena evidenza?» (J. Fontcuberta, *Ça-a-été? Contra Barthes*, Barcelona, Joaquín Gallego, 2022, tr. it. di F. Di Renzo, *Contro Barthes. Saggio visivo sull'indice*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, p. 123).

²¹ R. Barthes, *La chambre claire*, Paris, Seuil, tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara, Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 2013, p. 120.

Fotografo»²²: tesi che sono a loro volta sintetizzate nella formula «ça-a-été» («questo è stato»):

“Ciò-che-è-stato” e “ciò-che-non-è-più” sintetizzano il valore di qualsiasi immagine fotografica facendo tragicamente appello a ciò che è transitorio e perituro. Questo il documentale della fotografia: senza la certezza che “quel-lo era lì”, ogni testimonianza visiva rimane delegittimata²³.

Ça-a-été? Contra Barthes può essere letto come una forma di decostruzione (in senso largo) della concezione che riduce la fotografia alla sua dimensione documentale e denotativa: una decostruzione che avviene commentando *La chambre claire* ma anche analizzando un insieme di fotografie provenienti dagli archivi di *Alerta*, una storica rivista messicana specializzata in cronaca nera. Se in ognuna di queste foto si vede qualcuno che punta il dito in una precisa direzione per attirare l’attenzione degli spettatori su un punto specifico della scena fotografata, Fontcuberta, piuttosto che interpretarle come un’emanazione della realtà o come una forma di riferimento, ne sottolinea l’artificialità, richiamando l’attenzione su elementi come la messa in scena necessaria per produrle, l’importanza dei testi scritti sul retro delle fotografie (che a volte sono essenziali per comprenderle) e il fatto che la loro interpretazione può cambiare enormemente se vengono viste isolatamente o all’interno di una serie.

Diversamente dagli altri suoi testi che abbiamo considerato, in *Ça-a-été? Contra Barthes* Fontcuberta non cita però mai Derrida, per quanto ciò avrebbe potuto essere più naturale che negli altri casi, visto che Derrida ha a sua volta diffusamente commentato *La chambre claire*: nel saggio del 1981 *Les morts de Roland Barthes*. Per un verso, l’assenza di riferimenti a questo testo può essere semplicemente la conseguenza del fatto che sul libro di Barthes esiste ormai una bibliografia vastissima di cui vengono ricordati solo alcuni riferimenti basilari²⁴. Almeno in teoria vi è però anche un’altra possibilità: che il saggio di Derrida non sia stato citato dal fotografo e teorico spagnolo perché offre una lettura di Barthes almeno in parte diversa dalla sua.

L’interpretazione proposta da Derrida si caratterizza infatti per il fatto di sottolineare come gli scritti di Barthes, al contrario di come Fontcuberta tende a fare in *Ça-a-été? Contra Barthes*, non vadano intesi in modo rigido. Per Derrida l’opera di Barthes si caratterizzerebbe per la flessibilità (*souplesse*), una categoria

²² Ivi, p. 32.

²³ J. Fontcuberta, *Contro Barthes*, cit., p. 93. Fontcuberta oppone Barthes alla post-fotografia anche in altri suoi testi, sempre considerando il *ça-a-été* come un mito da superare: «On pouvait dès lors dire adieu au *ça-a-été*, le noème proclamé par le grand gourou Roland Barthes; la photographie devenait autre chose» (J. Fontcuberta, *Manifeste pour une post-photographie*, cit., p. 13).

²⁴ Fontcuberta cita e commenta principalmente degli studi di G. Batchen (*Photography Degree Zero: Reflections on Roland Barthes's Camera Lucida*), M. Fried (*Barthes's Punctum*) e E. Helmer (*Parler la photographie*).

che Derrida ritiene «indispensabile per descrivere in ogni modo tutti i modi di Barthes», affermando che Barthes «non se ne distacca mai, sia che si tratti di teorizzazione, di strategia di scrittura, di scambio sociale»²⁵.

In questo quadro generale vi sono poi in particolare due aspetti più specifici messi in evidenza in *Les morts de Roland Barthes* che possono essere utili per approfondire e per discutere le posizioni di Fontcuberta. Il primo è l'attenzione che Derrida accorda alla "spettralità" delle fotografie e al loro legame con la morte. Il secondo è il suo invito a «sospendere un concetto ingenuo di Referente»²⁶. Per un verso, ad attestazione della complessità del rapporto tra Derrida e Barthes, si tratta di due aspetti che rivelano una diversa vicinanza tra i due, poiché se la questione della morte e della spettralità²⁷ è una caratteristica piuttosto evidente de *La chambre claire*, nell'invitare a «sospendere un concetto ingenuo di Referente» Derrida si allontana invece dalla prospettiva barthesiana. Questi due aspetti sono però strettamente legati, poiché l'invito derridiano a ripensare e a problematizzare il concetto di referente (e a distinguere tra referente e referenza²⁸) si basa proprio sul carattere spettrale della fotografia e sul suo essere associabile «a una specie di metonimia allucinante»:

Benché egli non sia più *qui* (presente, vivo, reale, ecc.), il suo *essere-stato-qui* attualmente fa parte della struttura referenziale o intenzionale del mio rapporto con la fotografia, il ritorno del referente ha proprio la forma dell'ossessione. È un "ritorno del morto", il cui arrivo spettrale nello spazio stesso del fotogramma assomiglia molto a una emissione o a una emanazione. Già una specie di metonimia allucinante: è qualcosa, un pezzo venuto dall'altro (dal referente) che si trova in me, davanti a me, ma anche dentro di me come un pezzo di me (perché l'implicazione referenziale è anche intenzionale e noematica, non appartiene al corpo sensibile o al supporto del fotogramma). Inoltre l'"obiettivo", il "referente", l'"*eidolon* emesso dall'oggetto", lo *Spectrum*, posso anche essere io, visto in una fotografia di me²⁹.

È approfondendo questa dimensione spettrale delle fotografie che Derrida, nel commentare Barthes, come è stato osservato da Sara Guindani,

²⁵ J. Derrida, *Les morts de Roland Barthes*, in *Psyché, Inventiones de l'autre*, tome 1, tr. it. di R. Balzarotti, *Le morti di Roland Barthes*, in *Psyché, Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Milano, Jaca Book, 2008, p. 314.

²⁶ Ivi, p. 323.

²⁷ Il legame tra fotografia e spettralità è d'altra parte un tema su cui esiste un'ampia letteratura. Si vedano, ad esempio, *Beyond the Spectrum: A Survey of Supernormal Photography* (1983) di C. Permutt, e *The Perfect Medium: Photography and the Occult* (2005), a cura di C. Chéroux.

²⁸ «Si tratta di riconoscere la possibilità di sospendere il Referente (non la referenza) ovunque si produce, ivi compresa la fotografia, e di sospendere un concetto ingenuo di Referente, quello di cui molto spesso ci si serve» (J. Derrida, *Les morts de Roland Barthes*, cit., pp. 322-323).

²⁹ Ivi, pp. 328-329.

mette in evidenza che «il referente, lungi dall'essere un oggetto immobile e colto in modo istantaneo, è al contrario turbato dal *punctum* che è "forza, *dynamis*, potenza, virtualità e latenza"», ovvero, «tutti termini in grado di far capire che ciò che conta nella fotografia è la sua capacità di lavorare nel tempo, di creare e produrre tempo»³⁰.

4. Derrida e la temporalità della fotografia

Con un'interpretazione che contemporaneamente parte da Barthes e supera Barthes, Derrida mette quindi in evidenza come già l'esperienza della fotografia analogica, anteriore alle innovazioni tecnologiche degli ultimi decenni, porti a riconoscere come i miti di una trasparenza pura e di un referente puro evocati da Fontcuberta in *La furia de las imágenes*, per quanto ancora diffusi e resistenti, non siano che delle illusioni. Ben prima di Photoshop e dell'ancora più recente avvento dell'A.I., per Derrida la fotografia in quanto tale è sempre stata caratterizzata da un lato fantasmatico che compromette la possibilità di considerarla in modo ingenuo come un "puro" documento oggettivo. Osservare ciò evidentemente non implica negare le novità dei cambiamenti e delle innovazioni realizzati negli ultimi anni. Proprio per capire questi cambiamenti occorre però evitare la tentazione in cui talvolta incorre Fontcuberta di opporre in modo troppo netto passato e presente, fotografia e post-fotografia, e diversi testi di Derrida possono essere utili per sfuggire a questa tentazione. Non solo *Les morts de Roland Barthes*, o *Mal d'archive*, citato dallo stesso Fontcuberta, ma anche diversi altri lavori, tra i quali ricordiamo in particolare *Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography* (2010) e *Demeure, Athènes* (1996)³¹.

Copy, Archive, Signature è un volume che include la traduzione inglese di un'intervista, ancora inedita in francese, rilasciata da Derrida nel 1992 a Hubertus Von Amelunxen e Michael Wetzl. Si tratta di un testo che in larga

³⁰ S. Guindani, *Le Voir, Jacques Derrida. Photographie et temps des fantômes*, in S. Guindani e A. Nuselovici, a cura di, *Jacques Derrida, la dissémination à l'œuvre*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021, pp. 43-44 (trad. nostra). Per una analisi approfondita *Les morts de Roland Barthes* che ne consideri più esplicitamente anche il legame con la tradizione fenomenologica, si veda il saggio di Francesco Vitale *La singolarità: "Tra le foto e le grafie..." Fotografia e scrittura tra Barthes e Derrida* (in *Spettrografie, Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, Genova, il Melangolo, 2008, pp. 107-130).

³¹ Segnaliamo gli altri principali testi nei quali Derrida parla di fotografia: *Lecture de "Droit de regards" de Marie-Françoise Plissart* (in M.-F. Plissart, *Droit de regards*, Paris, Minuit, 1985); alcuni testi senza titolo presenti in *Diasporas: Homelands in Exile* (a cura di F. Brenner, New York, Harper Collins, 2003), poi ripresi in *Penser à ne pas voir: écrits sur les arts du visible, 1979-2004* (a cura di J. Bassas, J. Masò, G. Michaud, Paris, La Différence, 2013); *Alétheia*, in *Nous avons voué notre vie a des signes* (Bordeaux, W. Blake and Co., 1993). Si veda anche *Échographies de la télévision* (Paris, Galilée-INA, 1996) dove Derrida riflette insieme a Bernard Stiegler più in generale sul carattere artefattuale e fantasmatico delle teletecnologie.

parte riprende posizioni già espresse da Derrida in precedenti testi (ad esempio a proposito della questione dell'archivio, di Barthes e della fotografia, di Baudelaire, ecc.), ma che presenta anche dei passaggi particolarmente significativi in rapporto alla questione della post-fotografia. Derrida in effetti in questo contesto non manca di interrogarsi sui cambiamenti apportati dal digitale e, seppur nello spazio di poche battute, delinea una prospettiva piuttosto chiara: da un lato si conferma attento all'emergere di nuove tecnologie, in linea con una sua generale curiosità e apertura nei loro confronti, esemplificabile anche dal fatto che già verso il 1986-87 iniziò a utilizzare il computer per scrivere i propri testi³². Al tempo stesso, Derrida tende però soprattutto a mettere in evidenza i punti in comune tra passato e presente, come emerge in un brano nel quale osserva che già la fotografia analogica si caratterizza per delle modalità di intervento sulle immagini analoghe a quelle che caratterizzano il trattamento digitale delle immagini:

Is it necessary to recall that in photography there are all sorts of initiatives: not only framing but point of view, calculation of light, adjustment of the exposure, overexposure, underexposure, etc.? These interventions are perhaps of the same type as those in a digital treatment. In any case, to the extent that they produce the image and constituted something of an image [*de l'image*], they modify reference itself, introducing multiplicity, divisibility, substitutivity, replaceability³³.

Diversamente da Fontcuberta, Derrida non associa quindi l'avvento del digitale a una rottura radicale col passato, ed è molto lontano dal parlare di una nuova «ontologia dell'immagine» o di una nuova «metafisica dell'esperienza visiva»³⁴. Ciò non significa però che egli sottovaluti le innovazioni in corso. Anzi, è a partire da esse che propone (senza tuttavia svilupparlo in dei testi specifici) un metodo innovativo per riflettere sulla fotografia, suggerendo di riconsiderare «retrospettivamente», alla luce del «trattamento digitale delle immagini», la «supposta referenzialità o passività»³⁵ della fotografia:

Retrospectively, the digital treatment of the image obliges us more than ever (for we did not need the digital in order to do this) to reconsider the supposed referentiality or passivity in relation to the referent from the very beginning, the very first epoch, so to speak, of photography – assuming

³² Cfr. J. Derrida, *Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, p. 153.

³³ J. Derrida, *Copy, Archive, Signature: A conversation on Photography*, a cura di G. Richter, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 7.

³⁴ J. Fontcuberta, *La furia delle immagini*, cit., p. 25.

³⁵ J. Derrida, *Copy, Archive, Signature*, cit., p. 7 (trad. nostra).

that there was only one, for beginning with this "first epoch," there were already technical and therefore structural differences³⁶.

Sempre da *Copy, Archive, Signature* segnaliamo anche un brano in cui pur confermando l'interpretazione di Barthes sviluppata in *Les morts de Roland Barthes*, Derrida precisa meglio ciò che lo distingue da quest'ultimo. A separarli sarebbe soprattutto una diversa concezione del tempo. Per Derrida la prospettiva di Barthes è in fondo governata da una logica che privilegia l'istante, che verrebbe pensato come un punto apparentemente semplice e puro. Derrida ha invece sempre contestato una simile concezione e anche in questo contesto sostiene che ogni istante apparentemente indivisibile presuppone in realtà sempre un movimento di differenziazione, movimento che obbliga a pensare la referenza come un fenomeno complesso:

A chrono-logic of the instant, the logic of the punctual *stigmê*, governs Barthes' interpretation, which is in fact the common interpretation of the ineffaceable referent, of what has taken place only once. This *Einmaligkeit* – this "oneness" – supposes the undecomposable simplicity, beyond all analysis, of a time of the instant: the moment as the *Augenblick*, the eyblink of a prise de vue, of a shot or of taking (in) a view. But if the "one single time," if the single, first and last time of the shot already occupies a heterogeneous time, this supposes a differing/deferring and differentiated duration: in a split second the light can change, and we're dealing with a divisibility of the first time. Reference is complex; it is no longer simple, and in that time subevents can occur, differentiations, micrological modifications giving rise to possible compositions, dissociations, and recompositions, to "effects," if you like, to artifices that definitively break with the presumed phenomenological naturalism that would see in photographic technology the miracle of a technology that effaces itself in order to give us a natural purity, time itself, the unalterable and un-iterable experience of a pretechnical perception (as if there were any such thing)³⁷.

5. Una certa passione per il ritardo

Il rapporto tra fotografia e temporalità è anche al centro dell'ultimo libro di Derrida che vorremo evocare: *Demeure, Athènes*³⁸. Derrida lo ha scritto durante un viaggio in Grecia nel corso del quale aveva portato con sé, per commentarle, delle fotografie precedentemente realizzate ad Atene da Jean-François

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ivi*, p. 8-9.

³⁸ Pubblicato per la prima volta in edizione bilingue greco-francese nel 1996 presso la casa editrice greca Oikos, *Demeure, Athènes* è stato poi ripubblicato nel 2009 da Galilée, edizione a cui facciamo riferimento.

Bonhomme, a partire dalle quali si sofferma su questioni molto diverse, talvolta commentando un dettaglio di una singola fotografia, talvolta sviluppando riflessioni più generali. In relazione al suo rapporto con la fotografia (e di conseguenza alla post-fotografia), è particolarmente rilevante il fatto che la pratica del fotografare venga associata al fenomeno del *retardement*, fenomeno che Derrida afferma di avere sempre trovato più interessante sia dell'istante presente, che dell'avvenire o dell'eternità³⁹.

Al ritardamento [*retardement*] ho sempre associato l'esperienza *del* fotografo. Non la fotografia, ma l'esperienza fotografica di un "cacciatore d'immagine". *Prima* dell'istantanea che, per una quasi-eternità, dall'obiettivo, ferma ciò che ingenuamente chiamiamo una immagine, ci sarebbe questo *ritardamento*. E la meditazione pensierosa di questo ritardamento, si intreccia e vela sempre in me secondo la catena di due fili ateniesi: la *fotografia* (la scrittura della luce, c'è una parola più greca?) e il pensiero enigmatico dell'*αἰών* (l'intervallo pieno di una durata, uno spazio incessante di tempo, talvolta si dice anche l'eternità). La possibilità *intrigante* di un ritardamento si intreccia in anticipo lungo questi fili. Incessantemente⁴⁰.

Essendo *Demeure, Athènes* costruito in dialogo con delle fotografie, come quelle di Bonhomme, tutte realizzate con delle macchine analogiche, Derrida in questo libro fa soprattutto riferimento alla fotografia analogica. È importante però precisare che anche in questo contesto non manca di pensare alle innovazioni in corso, e che nel farlo anche in questo caso sottolinea soprattutto la continuità tra presente e passato. Possiamo osservarlo in un paragrafo che quasi immediatamente segue quello appena citato. Parlando della sua «passione del ritardo» e «per il ritardo nel ritardo»⁴¹, Derrida infatti non nasconde la propria ammirazione per le nuove tecnologie, a proposito delle quali parla di «macchinari più sofisticati di qualsiasi sofisma immaginabile»⁴², ma al tempo stesso sottolinea come ciò che è alla base della sua passione per la fotografia e per il ritardo dipenda da una caratteristica che è presente fin nelle forme più semplici di dispositivo fotografico:

³⁹ «Mais un retard, désormais, toujours je l'aime comme ce qui me donne le plus à penser, plus que l'instant présent, plus que l'avenir ou que l'éternité, un retard *avant* le temps même. Penser l'*à-présent* du maintenant (présent, passé ou à venir), repenser l'instant» (J. Derrida, *Demeure, Athènes*, Paris, Galilée, 2009, p. 24).

⁴⁰ Ivi, p. 25 (trad. nostra). In francese il termine *retardement* è principalmente utilizzato nell'espressione *à retardement*, che definisce uno scoppio ritardato: di una bomba, ma anche di una fotografia realizzata con l'autoscatto.

⁴¹ *Ibid* (trad. nostra).

⁴² *Ibid* (trad. nostra).

Da dove la mia passione del ritardo, e per il ritardo nel ritardo (perifrasi per l'anticipo, occorre tempo per fare questo giro), da dove l'amore folle che ho per tutte le figure di questa moratoria *en abyme* che organizza nell'invenzione fotografica, al solo fine quasi di illustrare o portarla alla luce, la nota tecnica che viene chiamata dispositivo-ritardo o a scoppio ritardato, il ritardo automatico. Al tempo stesso banale nella sua possibilità, singolare e inaudita nella sua disposizione operativa, essa dà origine oggi a macchinari più sofisticati di qualsiasi sofisma immaginabile. Tutto si mette in funzione all'istante, incessantemente, al presente o ora, in modo che più tardi, in qualche altro istante, a volte molto, molto tempo dopo, un altro presente a venire sia sorpreso dal clic e fissato per sempre, riproducibile, archiviabile, salvato o perso per quest'epoca. Non si sa ancora che cosa l'immagine produrrà, ma l'intervallo deve essere oggettivamente *calcolabile*, occorre una tecnica, e questa è forse l'origine o l'essenza della tecnica⁴³.

In relazione con queste parole, concludiamo richiamando un saggio di Michael Naas che nel commentare *Demeure, Athènes* si è particolarmente interessato al tema del ritardo, sottolineandone in modo molto efficace la continuità con alcune tra le prime e più note opere di Derrida, come *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène* e *Freud et la scène de l'écriture*:

This thinking of time in terms of a photographic delay is at once something rather new and striking in this text of 1996 and already an echo, even a repetition, of the deconstruction of time as presence that Derrida had undertaken in some of his earliest works. In *Voice and Phenomenon*, *Of Grammatology*, and his early works on Freud, Derrida writes already of a form of delay – *retardement* – that would be more “originary” than a linear notion of time, more original than a model of successivity, where one now would simply follow on another. As he argued, for example, some three decades earlier in *Of Grammatology*, in a passage that, in the light of *Athens, Still Remains*, can be read very differently today – as if the time lag between this thought and itself were enough for it to appear differently to us today, that is, for it to appear as the delay that it claims time to be⁴⁴.

Lo stretto legame osservato da Naas tra *Demeure, Athènes* e le altre opere di Derrida ha in particolare due conseguenze che vorremmo sottolineare. Innanzitutto, conferma come la questione della fotografia sia tutt'altro che secondaria. Naas, d'altra parte, non si limita a osservare delle analogie tra le

⁴³ *Ibid* (trad. nostra).

⁴⁴ M. Naas, “Now smile”: *Recent Developments in Jacques Derrida's Work on Photography*, «South Atlantic Quarterly», 110, 2011, p. 219 (trad. nostra). La questione del ritardo è d'altra parte strettamente connessa anche col tema della *différance*, e col movimento di temporeggiamento e spaziamento che la caratterizza (cfr. J. Derrida, *La différence*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 1-29).

prime opere di Derrida e *Demeure, Athènes*, ma suggerisce anche la possibilità che a partire da quest'ultimo testo sia possibile rileggere in modo nuovo gli altri testi di Derrida e cogliere «qualcosa di essenziale sulla temporalità stessa della decostruzione»⁴⁵. Inoltre, e di conseguenza, se una forma di ritardo è costitutiva della decostruzione, a maggior ragione ci si può attendere che gli scritti di Derrida siano ben lungi dall'aver cessato di produrre effetti. Come davanti a un dispositivo fotografico (non importa quanto nuovo o sofisticato), occorre aspettare (talvolta pochissimo, talvolta molto a lungo), per capire a cosa esattamente corrisponderanno questi effetti.

fdeotto@gmail.com

Bibliografia

- Barthes, Roland, *Tels* (1977), in Id., *Le texte et l'image*, a cura di J. Serri, Paris, Musées de la Ville de Paris, 1986.
- Barthes, Roland, *La chambre claire*, Paris, Seuil, 1980.
- Batchen, Geoffrey, *On Post-photography*, «Afterimage», 20, 1992.
- Batchen, Geoffrey, *Burning with Desire: The Conception of Photography*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- Batchen, Geoffrey, *Each Wild Idea: Writing, Photography, History*, Cambridge, MIT Press, 2001.
- Batchen, Geoffrey (a cura di), *Photography Degree Zero: Reflections on Roland Barthes's Camera Lucida*, Cambridge, MIT Press, 2009.
- Chéroux, Clément (a cura di), *The Perfect Medium: Photography and the Occult*, New Haven, Yale University Press, 2005.
- Coignet, Rémi, *Conversation with Joan Fontcuberta*, «The Eyes», 6, 2016 <https://theeyes.eu/en/article/conversation-avec-joan-fontcuberta/>.
- Deotto, Francesco, *Ironie e utopia della decostruzione. Su Rorty e il "modo di scrivere nuovo, splendidamente ironico" di Derrida*, in F. A. Clerici, S. Di Alessandro,

⁴⁵ «Derrida's seemingly occasional meditations on photography thus seem to offer something essential about the very temporality of deconstruction. It is, notice, in the wake of and thanks to this technological invention called photography and, within it, various forms of the delay mechanism that a new thinking of time *as delay* has developed» (*ibid*).

- R. Maletta (a cura di), *L'utopia alla prova dell'umorismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 109-125.
- Derrida, Jacques, *Freud et la scène de l'écriture* (1966), in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques, *Les morts de Roland Barthes* (1981), in Id., *Psyché, Invention de l'autre*, 1, tr. it. di R. Balzarotti, *Le morti di Roland Barthes*, in *Psyché, Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Milano, Jaca Book, 2008.
- Derrida, Jacques, *Mal d'archive: Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.
- Derrida, Jacques, *Échographies de la télévision, entretiens filmés*, con B. Stiegler, Paris, Galilée-INA, 1996.
- Derrida, Jacques, *Demeure, Athènes* (1996), Paris, Galilée, 2009².
- Derrida, Jacques, *Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques, *Sur parole. Instantanés philosophique*, Paris, éditions de l'aube 2005.
- Derrida, Jacques, *Copy, archive, signature, A conversation on Photography*, a cura di G. Richter, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- Derrida, Jacques, *Penser à ne pas voir: écrits sur les arts du visible, 1979-2004*, a cura di J. Bassas, J. Masò, G. Michaud, Paris, La Différence, 2013.
- Espinagosa i Marsà, Jaume, *La fàbrica de maquinària agrícola J. Trepàt (1914-2004): apunts d'un "viatge pel túnel del temps"*, «Urtx: revista cultural de l'Urgell», 17, pp. 325-381.
- Ferraris, Maurizio, *Jacques Derrida illuminista del presente*, «il Manifesto», 7 giugno 2002.
- Fontcuberta, Joan, *Deconstructing Osama: the truth about the case of Manbaa Mokfhi*, Barcelona, Actar, 2007.
- Fontcuberta, Joan, *Trepàt. A Case Study in Avant-Garde Photography*, Paris, Bessard, 2014.
- Fontcuberta, Joan (a cura di), *The Post-photographic Condition, Le Mois de la Photo à Montréal*, Kerber Verlag, 2015.
- Fontcuberta, Joan, *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016; tr. it. di S. Giusti, *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*, Torino, Einaudi, 2018.

- Fontcuberta, Joan, *Manifeste pour une post-photographie*, tr. fr. di E. Fernandez, Paris, Actes Sud, 2022.
- Fontcuberta, Joan, *Ça-a-été? Contra Barthes*, Barcelona, Joaquín Gallego, 2022; tr. it. di F. Di Renzo, *Contro Barthes. Saggio visivo sull'indice*, Milano-Udine, Mimesis, 2023.
- Fontcuberta, Joan, *Desbordar el espejo: La fotografía, de la alquimia al algoritmo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2024; tr. it. di S. Giusti, *Oltre lo specchio, La fotografia dall'alchimia all'algoritmo*, Torino, Einaudi, 2024.
- Fried, Michael, *Barthes's Punctum*, «Critical Inquiry», 31,3, 2005, pp. 539-574.
- Grespi, Barbara e Federica Villa (a cura di), *Il postfotografico. Dal selfie alla fotogrammetria digitale*, Torino, Einaudi, 2024.
- Guindani, Sara, *Le Voir, Jacques Derrida. Photographie et temps des fantômes*, in S. Guindani e A. Nuselovici (a cura di), *Jacques Derrida, la dissémination à l'œuvre*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021, pp. 37-46.
- Helmer, Etienne, *Parler la photographie*, Paris, Mix, 2017.
- Mitchell, William J., *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-photographic Era*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Naas, Michael, "Now smile": *Recent Developments in Jacques Derrida's Work on Photography*, «South Atlantic Quarterly», 110, 2011, pp. 205-222.
- Permutt, Cyril, *Beyond the Spectrum: A Survey of Supernormal Photography*, Stephens, Cambridge, 1983.
- Plissart, Marie-Françoise, *Droit de regards, suivi de Une lecture par Jacques Derrida*, Paris, Minit, 1985.
- Tomas, David, *From the Photograph to Postphotographic Practice: Toward a Postoptical Ecology of the Eye*, «Substance», 55, 1988, pp. 59-68.
- Vitale, Francesco, *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, Genova, il Melangolo, 2008.

Biografia

Francesco Deotto, dopo degli studi filosofici a Venezia e a Parigi, ha conseguito nel 2022 un *doctorat ès lettres* all'Università de Genève, con una tesi intitolata "Dans la clarté de l'utopie". Abensour, Lévinas, Celan, Derrida, entre utopie, poésie et déconstruction de la souveraineté. A Ginevra è stato docente a contratto di letterature comparate. I saggi che

ha pubblicato interrogano principalmente il rapporto tra letteratura e filosofia, la questione dell'utopia, e il rapporto tra scrittura e fotografia. Per *La Revue de Belles-Lettres* ha coordinato nel 2024 un dossier speciale sulla poesia italiana contemporanea. È uno dei curatori del numero de *L'Ulisse. Rivista di poesia, arti e scrittura* dedicato al tema *Poesia, fotografia e post-fotografia* (2025).

Ritmi della disseminazione

SILVANO FACIONI

(Università di Roma “La Sapienza”)

Rhythms of dissemination

Abstract: Since its origins, philosophical thought has dealt with the question of rhythm. Emile Benveniste, in an important article from 1951, reconstructed the semantic and philosophical genealogy of the term “rhythm” and noted how, starting with Plato, the term was ontologised and identified with “metre”. The term “rhythm” has thus lost its character of incommensurability and irregularity and has mainly been used in the field of music or poetry. In contemporary times, along with attempts still bound to a “metaphysical” conception of rhythm (as, for example, in Bergson), hypotheses have been formulated that have tried to recover the original lost meaning. Among those who have attempted such a recovery is to be counted, along with philosophers such as Gilles Deleuze or Henri Maldiney, Jacques Derrida, who has made “rhythm” one of the key terms (along with “dissemination”) of his philosophical trajectory and has taken it on as one of the key terms for understanding what is generically called “deconstruction”.

Keywords: Rhythm, Dissemination, Derrida, Leroi-Gourhan, Deconstruction.

Richiamando (pur senza precise indicazioni di *loci*) il suo *Infinito intrattenimento*¹, Maurice Blanchot, in quello che viene da molti studiosi considerato il suo “ultimo” libro, *La scrittura del disastro*, proprio verso la fine

¹ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 (tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, Torino, Einaudi, 1977). Le pagine alle quali Blanchot si riferisce sono, presumibilmente, 41-42.

del volume, incista alcuni frammenti esplicitamente dedicati al “ritmo” dai quali vorremmo estrapolare (consapevoli della violenza che è, in un certo senso, amplificata proprio dal fatto che il volume si compone di “frammenti” i quali, contrariamente alle apparenze, non dovrebbero essere strappati via perché sono essi stessi uno strappo) questo passaggio:

Ricordiamoci di Hölderlin. «Tutto è ritmo», avrebbe detto a Bettina secondo una testimonianza, quella di Sinclair, forse immaginaria. Come intenderlo? Non è il cosmico in una totalità già ordinata la cui appartenenza dovrebbe essere mantenuta dal ritmo. Il ritmo non dipende dalla natura, dal linguaggio o persino dall’«arte» in cui sembra predominare. Il ritmo non è la semplice alternanza del Sì e del No, del «darsi-ritrarsi», della presenza-assenza, o del vivere-morire, del produrre-distruggere. Pur liberando il multiplo di cui non si dà unità, pur apparendo regolato e sembrando imporsi mediante la regola, il ritmo minaccia comunque quest’ultima, poiché la supera sempre attraverso un’inversione che fa sì che, essendo in gioco o all’opera nella misura, non vi si misuri. L’enigma del ritmo – dialettica, non-dialettica: l’una non vi si manifesta più di quanto non vi si manifesti l’altra – è l’estremo pericolo. Che parlando parliamo per dar senso al ritmo e rendere sensibile e significante il ritmo al di fuori del senso: ecco il mistero che ci attraversa e da cui non ci liberiamo venerandolo come se fosse sacro².

Il richiamo a Hölderlin di Blanchot, che sembrerebbe orientare il “ritmo” in direzione della poesia, è tuttavia solo incidentale: il “ritmo” è immediatamente proiettato in una dimensione che scarta e supera gli ambiti nei quali il “ritmo” è tradizionalmente confinato (ad esempio quello poetico), per divenire una sorta di significante che non dipende né dalla natura, né dal linguaggio e che, dunque, non può essere ridotto né all’una né all’altro. Senza che si produca una qualche definizione del “ritmo”, nel frammento blanchottiano risuona solo, enigmaticamente, il suo strutturale legame con la “regola” che però è costantemente minacciata, perché non si dà regola che non porti con sé, strutturalmente, la possibilità di una sua trasgressione, e dunque non si dà regola senza sregolatezza, minaccia, pericolo: “l’enigma del ritmo” è la minaccia che insidia la regola, il suo possibile rovesciamento, nonostante l’apparente innocuità che associa al ritmo la ripetizione e, quindi, la sua prevedibilità o misurabilità. Nel frammento di Blanchot colano a picco definizioni e regolarità, simmetrie e alternanze, come se di fronte all’“enigma del ritmo” si rendesse anzitutto necessario decostruire l’insieme di teorie, per così dire, “tradizionali” che, almeno da Platone (per esempio *Leggi* II, 665a: «per l’ordine [*taxei*] del movimento [*kinèseos*] ritmo [*rythmòs*] era il nome [*onoma*])» hanno identificato il “ritmo” alla misura, alla cadenza, al “metro”,

² M. Blanchot, *L’écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980 (tr. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990, p. 131).

vale a dire a quanto non potrebbe in nessun modo rappresentare una minaccia o un pericolo.

Il frammento di Blanchot, comunque, si connette a un insieme di voci o posizioni che hanno tentato di indagare il “ritmo” sottraendolo all’istanza platonica (e, successivamente, aristotelica, in cui “ritmo” è, anzitutto, ordine del tempo come avviene nella *Poetica* 1448b: «i metri [*metra*] sono parti [*moria*] del ritmo [*rythmòn*]»): voci o posizioni tra le quali è possibile incontrare anche Jacques Derrida il quale, pur non avendo dedicato al “ritmo” studi tematici, lo ha spesso richiamato in numerosi lavori, fino al punto da renderlo (questo è almeno quanto si vorrebbe sostenere in questa sede) uno dei possibili “nomi” di quei «fuochi di condensazione economica» che, già in *Posizioni*, insieme a “gramma”, “riserva”, “intacco”, “traccia”, “spaziamento” (ma molti altri se ne potrebbero citare), oltre a essere uno dei «luoghi di passaggio obbligati per un gran numero di marche», lavora propagandosi a catena, a cascata, dentro i testi, senza che sia possibile raprenderlo nell’identità di un concetto, un’idea, una definizione univocamente stabilita³.

La nozione di “ritmo”, se svincolata dal suo legame “naturale” con la musica, vale a dire con l’ambito che, nel corso del tempo, si è imposto avocando a sé le indagini principali e, per questo, orientando anche le eventuali ricerche al di fuori del campo musicale, ritrova nel percorso derridiano numerosi punti di contatto con quanto lo stesso filosofo chiamerà “disseminazione”. Prima di verificare la tenuta dei punti di tangenza di tali nozioni, però, è necessario ripercorrere, anche se in termini generali, il problematicissimo istituirsi del significato da attribuire al termine “ritmo” che, a motivo del carattere mobile e fluttuante che presenta, continua ad impegnare filologi e filosofi. Émile Benveniste, in un importante articolo pubblicato nel 1951⁴ (e citato in *La disseminazione*)⁵ aveva rilevato come la derivazione di *rythmos* dal verbo *rein*, cioè «scorrere» (con un rimando ai movimenti delle onde del mare) non trovi riscontro nella letteratura greca: si tratta piuttosto, richiamandosi a Leucippo e a Democrito che ne faranno un termine tecnico, di recuperare l’equivalenza semantica tra *rythmos* e *schema*, ovvero «forma» (e addirittura, come avviene in Leucippo ed Erodoto, forma delle lettere dell’alfabeto) nel senso di «configurazione» o anche «forma distintiva». L’accurata indagine di

³ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972 (tr. it. di S. Facioni, *Posizioni*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021, pp. 70-71).

⁴ É. Benveniste, *La notion de «rythme» dans son expression linguistique*, «Journal de Psychologie», 1951, successivamente ripreso in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 (tr. it. di M. V. Giuliani, *La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica*, in *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore, 1994, pp. 390-400).

⁵ J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972 (tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Milano, 1989¹, Jaca Book, p. 204, nota 4).

Benveniste, però, riconosce anche una sostanziale differenza tra *schema* e *rythmos*:

[...] *schema* si definisce come una “forma” fissa, realizzata, posta in certo qual modo come un oggetto. Al contrario *rythmos*, secondo i contesti in cui lo si trova, designa la forma nell’attimo in cui è assunta da ciò che si muove, è mobile, fluido, la forma di ciò che non ha consistenza organica [...]. È la forma improvvisata, momentanea, modificabile⁶.

L’ipotesi linguistica di Benveniste prova a tenere uniti i caratteri principali del *rythmos* così come appaiono nei vari testi della tradizione greca (filosofica e poetica): se flusso e forma, movimento e stasi si consegnano al pensiero come coppie concettuali in opposizione tra di loro, il termine *rythmos* permette di costituire una sorta di “sintesi” in cui tali coppie si raccoglierebbero. Sempre secondo l’analisi di Benveniste, la porosità semantica del termine *rythmos* sembra concludersi con la riflessione platonica: è a partire da Platone, infatti, che il *rythmos*, associato al *métron*, si trasformerà in una «configurazione dei movimenti ordinati nella durata»⁷ e proverà a lasciarsi alle spalle l’ipoteca “materialistica” democritea. Ipoteca “materialistica” di cui Derrida è pienamente consapevole nel momento in cui, rispondendo ad una domanda di Jean-Louis Houbedine – nel già citato *Posizioni* – sul problema della contraddizione, riferendosi ad alcuni passaggi de *La disseminazione*, dichiara (tra parentesi, è opportuno indicarlo): «In alcuni punti di “La doppia seduta” mi sono limitato a rinviare discretamente al “*rythmos*” democriteo (scrittura e nello stesso tempo ritmo): termine importante, a quanto sembra, di un sistema che Platone ha voluto ridurre al silenzio “ontologizzandolo”»⁸. Anche se bisognerebbe discutere i passaggi de *La doppia seduta* in cui Derrida rinvia «discretamente» al discorso democriteo, in questa sede è necessario sottolineare come, proprio a seguito dell’articolo di Benveniste, Derrida riconosca che l’ontologizzazione del “ritmo” ha significato una sua riduzione al silenzio: nella nozione pre-platonica di “ritmo” non sembra essere presente nessun privilegio della simmetria o dell’ordine e appare invece, come ha scritto Henri Meschonnic proprio in riferimento all’articolo di Benveniste,

[...] come l’organizzazione del mutevole che integra la periodicità, la simmetria, nell’infinito delle figure. Esso non imita più il grande ordine e le piccoli o grandi aree dei suoi cicli. Può dunque apparire come l’organizzazione imprevedibile del soggetto e della storia⁹.

⁶ Benveniste, *La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica*, cit., p. 396.

⁷ Ivi, p. 398.

⁸ Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 106-107.

⁹ H. Meschonnic, *Les états de la poétique*, Paris, PUF, 1985, p. 158 (tr. it. mia).

Come noto, Henri Meschonnic ha instancabilmente interrogato la questione del ritmo quale fondamento dell'idea stessa di poetica, e ha predisposto grandi quadri di sintesi sulle posizioni che nel corso della storia (soprattutto, ma non esclusivamente, filosofica) hanno investito semantiche, poetiche e finanche politiche del ritmo¹⁰, sottolineando, tra l'altro, la sua irriducibilità al segno o, come nella citazione sopra richiamata, il suo definire il possibile del soggetto e della storia. Al di là della distanza tra la posizione di Meschonnic e quella di Derrida relativamente al "ritmo", comune è sicuramente la critica nei confronti delle diverse modulazioni dell'ontologizzazione del "ritmo" inaugurata da Platone e giunta fino al nostro tempo e a voci filosofiche interessanti come quella di Bergson o di Maldiney. Bergson, anche se non viene nominato da Derrida, è presumibilmente uno dei "bersagli" critici (in qualità di "esponente" della linea platonica di ontologizzazione del "ritmo"): nel suo *Essai sur les données immédiates de la conscience* del 1889, il filosofo introduce il "ritmo" a proposito del sentimento estetico della «grazia», e lo modula a partire dalla musica, dalla poesia e dalle arti plastiche (statuaria antica e architettura)¹¹ e, soprattutto, lo determina come carattere di cui la natura sarebbe priva¹². Nei tre ambiti privilegiati da Bergson, il "ritmo" funziona come un principio regolatore che permette al suono, alla parola e alla «pâle immobilité de la pierre» di ordinarsi attraverso una regolarità e un'armonia che è il tratto principale del distacco dalla forza disordinata della natura: in una modalità che, alla fine, non è dissimile dal gesto platonico, anche Bergson identifica il "ritmo" con l'"accento", il "metro", la "cadenza" che sono forse elementi che lo costituiscono ma ai quali il "ritmo" non può essere ridotto perché sono elementi che presuppongono un'alternanza tra "identità" e "differenza", una partizione tra lo "stesso" e l'"altro", una riduzione al "segno" (musicale, verbale o plastico) che è proprio quanto la "dismisura" del "ritmo" contesta e contrasta. Anche Bergson, in altri termini, assume la definizione platonico-aristotelica del "ritmo" inteso come "ordine del tempo" in cui la ripetizione regolare (l'intervallo) svolge la funzione di armonizzare quanto, altrimenti, si presenterebbe come disordine, e non considera che, come rilevato da un altro importante filosofo che si è ripetutamente occupato di "ritmo", Henri Maldiney,

quanto forma un ritmo non sono, infatti, degli intervalli ma delle «tensioni» di durata la cui distribuzione non è l'espressione di una legge e la cui unità non smette di scaturire allo stato nascente. Il ritorno periodico dello stesso – il principio di ripetizione – è la negazione assoluta di questa

¹⁰ La bibliografia di Meschonnic è molto ampia: citiamo qui un solo titolo per tutti: *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

¹¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf, 2007 (1927¹), pp. 9-12.

¹² Ivi, p. 12: «La nature procède par suggestion comme l'art, mais ne dispose pas du rythme».

creazione di imprevedibile e inamovibile novità di cui un ritmo è l'evento-avvenimento¹³.

Maldiney, pur senza riferirsi direttamente a Bergson, coglie in ogni caso la difficoltà intrinseca all'identificazione tra ritmo e misura, vale a dire all'identificazione del ritmo con la regolarità dell'alternanza, con l'idea che esso sarebbe il ritorno costante e reiterato del simile a intervalli simili: il dilagare del termine "ritmo" in contesti anche molto distanti tra loro – si parla, infatti, di ritmo biologico, respiratorio, di ritmo del lavoro, della musica, del linguaggio, delle abitudini – sempre rileva una sorta di sua determinazione *a priori* che, per questo, perde la dimensione propriamente "generativa" o inaugurale che articola quanto esiste senza pre-esistergli.

Tornando a Derrida che, come accennato, non si è mai occupato di una trattazione tematica del "ritmo", è opportuno segnalare che la presenza discreta ma rilevante del termine in molti dei suoi scritti possa, in un certo senso, aprire verso ipotesi teoriche che se, da un lato, confermano lo spazio teorico inaugurato dalla «disseminazione», dall'altro posso aprire nuove configurazioni di quei «fuochi di condensazione semantica» sopra richiamati.

Così, dunque, il termine *rythmos*, restituito o meno al significato già presente in Leucippo o Democrito indica la condizione di possibilità dello spazio (e del tempo), anche se, è fondamentale sottolinearlo, tale condizione non va intesa in termini trascendentali, ma come condizione che non è in nessun modo "esterna" al suo stesso accadere e dunque è – insieme – condizione autogenerantesi senza che nulla ne preceda l'evenire o senza che il suo emergere, la sua processione, sia riconducibile a una qualche "spazialità" o "temporalità" che lo precederebbe. Detto in altri termini: non si dà esperienza che non sia "ritmata", vale a dire presa nel gioco di un movimento differenziale (che è anche ripetizione) e che si produce "in seconda battuta": nel "ritmo", infatti, è sempre all'opera una dualità, una successione, un secondo colpo che, articolandosi (articolazione che è ripetizione del movimento, al di là di quanto si ripete) con il precedente, lo genera. Qui la paradossalità costitutiva del "ritmo" che è condizione di possibilità senza per questo essere "primo", senza che sia possibile considerarlo, qualunque senso si voglia attribuire al termine, un'"origine": del "ritmo" non si dà essenza o "in sé" (anche semantico), dunque, in senso stretto, il ritmo produce e si produce senza essere "presente", ed è, piuttosto, l'irriducibile di tutto ciò che avviene, che accade in esso. In questo senso, il "ritmo" è la possibilità del possibile prima dell'eventuale

¹³ H. Maldiney, *Notes sur le rythme*, in *Henri Maldiney: penser plus avant...*, a cura di J.-P. Charcosset, Chatou, Les éditions de la transparence, 2012, p. 17 (tr. it. mia). Sempre di Maldiney è importante anche lo studio dal titolo *L'esthétique des rythmes*, del 1967, in *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973, pp. 147-172.

caratterizzarsi quest'ultimo come senso (o come presenza): è in quanto indeterminabile come essenza, come *tode ti* che il "ritmo" equivale a una possibilità indeterminabile, vale a dire a un imprevedibile, un'irregolarità (che è, a sua volta, condizione della misura e della regolarità). Caratterizzato dall'assenza, dall'intervallo, *diastema* che precede il calcolo, il "ritmo" si configura "spazialmente" come differenziazione (sarà solo attraverso l'associazione prima platonica e poi aristotelica con il *metron* che a prevalere sarà la dimensione temporale), come movimento a partire da cui ed in cui si producono le differenze. L'eventuale periodicità del movimento (si pensi, ad esempio, alla scansione giorno/notte) ha favorito il transito verso l'opposizione regolarità/irregolarità che ha assorbito, fino ad annullarla, la considerazione del "ritmo" come spazializzazione senza direzione preconstituita e la sua "riduzione" a misura del tempo. Il passaggio da una configurazione spaziale ad una determinazione "temporale" del termine *rythmos* è anche all'origine delle varie metaforizzazioni del termine "ritmo" (l'idea stessa di "metafora" suppone un'oscillazione "ritmica" tra il significato considerato come "letterale" o primo, e quello traslato), e muove forse da un tentativo (non necessariamente consapevole) di rimuoverne l'accezione spaziale: accezione "pericolosa" perché l'intervallo che costituisce il ritmo, l'assenza che permette il suo scandirsi, rimane concettualmente inafferrabile e apre a quanto Derrida, proprio mettendolo in relazione con il *rythmos*, chiama «*accroc*»: «La disseminazione apre, senza fine, questo *accroc* della scrittura che non si lascia più ricucire, il luogo in cui né il senso, fosse anche plurale, né alcuna altra forma di presenza aggancia più la traccia»¹⁴. "Ritmo" è, allora, l'aprirsi disseminale e disseminante della scrittura la quale, nell'*espacement* che produce e da cui è prodotta, non «aggancia» («*agraphe*») nessuna traccia perché non ritorna mai a sé e non chiude nessuna circolarità della significazione¹⁵. Si dà ritmo solo nella non-coincidenza che pure va distinta dalla ripetizione e che, anzi, di quest'ultima è la condizione, come aveva intuito Valéry che nel suo *Questions de poésie*, scriveva: «Non è la ripetizione che fa il ritmo; al contrario è il ritmo che permette la ripetizione – o la crea»¹⁶. L'intuizione di Valéry, pur se nell'orizzonte di un discorso consacrato esclusivamente alla poesia, rovescia l'assunto (spesso implicito) che ha accompagnato le riflessioni sul "ritmo": nel rovesciamento del rapporto tra ripetizione e "ritmo" si annida, quantunque non

¹⁴ Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 69 (I traduttori hanno reso il termine *accroc* con «strappo»: resa legittima in cui, però, si perde il legame con l'«uncino» («*croc*»), il «crocco», che è a sua volta connesso con «*crampe*» («crampo»), «*cramponnement*» («abbarbicarsi») e, soprattutto, «*crampon*» («rampino, uncino»).

¹⁵ *Ibid.*: «La disseminazione tratta – sul lettino – il *punto* in cui il movimento della significazione verrebbe regolarmente a *legare* il gioco della traccia producendo così la storia. Salta la sicurezza di questo punto fermo in nome della legge. È – almeno – col rischio di questo saltare che la disseminazione iniziava. E la svolta di una scrittura da cui non si ritorna».

¹⁶ P. Valéry, *Questions de poésie*, in *Œuvres*, t. I, éd. J. Hytier, Paris, Gallimard, 1957¹, p. 1295 (tr. it. mia).

esplicitata, più e prima ancora che una poetica, l'ipotesi che la ripetizione rappresenti un "possibile" del ritmo (il quale, allora, si dà solo come movimento) e, più ancora un possibile che vincola il ritmo al "ritorno" su di sé, come accade al «ritornello» («*retournelle*») a cui Deleuze e Guattari hanno dedicato un intero capitolo di *Mille piani* e la cui funzione è

[...] territoriale, è un concatenamento territoriale. I canti degli uccelli: l'uccello che canta delimita così il suo territorio... Anche i modi greci, i ritmi indù, sono territoriali, provinciali, regionali. Il ritornello può assumere altre funzioni, amorosa, professionale o sociale, liturgica o cosmica; porta sempre con sé della terra, è in concomitanza con una terra, magari spirituale, è essenzialmente in rapporto con un Natale, un Nativo¹⁷.

Il "ritmo", proseguono i due autori, non è, in senso stretto, un «ritornello», perché la nozione di «ambiente» (dunque di spazializzazione) a cui pure fa riferimento non è unitaria e il "ritmo" rappresenta «la replica degli ambienti al caos»: il "ritmo", vale a dire il passaggio da un ambiente a un altro, «è l'Ineguale o l'Incommensurabile, sempre in transcodificazione. La misura è dogmatica, ma il ritmo è critico, tesse istanti critici, o si tesse al passaggio da un ambiente in un altro. Non opera in uno spazio-tempo omogeneo, ma con blocchi eterogenei. Cambia direzione»¹⁸. La posizione presente in *Mille piani* era già stata espressa, dal solo Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, opera in cui il "ritmo" vertebrava l'intera ricerca e nel quale è possibile distinguere due tipi di "ripetizione":

La ripetizione-misura è una divisione regolare del tempo, un ritorno isocrono di elementi identici. Ma una durata non esiste se non determinata da un accento tonico, regolata da talune intensità. Ci si ingannerebbe sulla funzione degli accenti se si dicesse che essi si riproducono a intervalli regolari. I valori tonici e intensivi agiscono al contrario creando disuguaglianze, incommensurabilità, nelle durate o negli spazi metricamente uguali. Essi creano dei punti rilevanti, degli istanti privilegiati che segnano sempre una poliritmia. [...] La misura è l'inviluppo di un ritmo e di un rapporto di ritmi. La ripresa di punti di disuguaglianza, di punti di flessione, di eventi ritmici, è più profonda della riproduzione di elementi ordinari omogenei; sicché, ovunque, va distinta la ripetizione-misura e la ripetizione-ritmo, essendo la prima soltanto l'apparenza o l'effetto astratto della seconda¹⁹.

¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2003, p. 441).

¹⁸ *Ivi*, p. 442.

¹⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 (tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina, 1997, p. 33).

La distinzione deleuziana tra «ripetizione-misura» e «ripetizione-ritmo» sembra opporsi direttamente a quanto affermato da Valéry, e non si tratta, in questa sede, di discutere le due posizioni: quanto importa, piuttosto, è rilevare il tentativo di far uscire la considerazione del “ritmo” dall’orbita della “misura” o, ma si tratta dello stesso, da una considerazione che assume solo il suo aspetto “temporale” e lo subordina alla «riproduzione di elementi ordinari omogenei»: la generatività del “ritmo” è forse, primariamente, di ordine spaziale, come ha colto con chirurgica precisione Jacques Derrida laddove, in un passaggio di *Freud e la scena della scrittura*, parla di una «spaziatura silenziosa o non esclusivamente fonica delle significazioni»:

A ciò che è proprio della scrittura, abbiamo già dato un nome; è, in un senso difficile della parola, *spaziatura*: diastema e divenire-spazio del tempo, spiegamento, anche, in una località originaria, di significazioni che la sequenza lineare irreversibile, passando da un punto di presenza all’altro, non poteva fare a meno di tendere e, in una certa misura, era impossibilitata a rimuovere. [...] Ora, in ogni spaziatura silenziosa o non esclusivamente fonica delle significazioni, sono possibili concatenazioni che non obbediscono più alla linearità del tempo logico, del tempo del conscio o del preconsciouso, del tempo della “rappresentazione verbale”²⁰.

Il “ritmo” marca le «concatenazioni che non obbediscono più alla linearità del tempo logico» perché è, in senso “proprio”, spaziatura che si produce mentre procede e che procede senza possedere anticipatamente una “direzione”: il suo eventuale piegarsi all’economia uni-direzionale (vale a dire il suo divenire “metro”) risponde, al pari della scrittura, all’esigenza di imporre una “unità” del significato che esautora, annullandoli, i significati possibili, vale a dire plurali, plurimi, che sospenderebbero l’ordine del senso o che, in ogni caso, impedirebbero a uno solo di essi di imporsi sugli altri. È lungo questa dorsale dei possibili che si produce la “disseminazione”, ovvero il ritmo: contestazione *radicitus* dell’identificazione del senso con la linearità e, dunque, produzione di un possibile del senso (che non è, ovviamente, un senso possibile) attraverso la sua irriducibilità al segno (come avviene nelle varie ontologizzazioni o metaforizzazioni – e, di nuovo, si tratta dello stesso – del ritmo).

Il “ritmo” non dà luogo a nessuna configurazione, a nessuna *taxis*, ma è quanto permette una configurazione o un ordine (e forse anche una forma), senza per questo lasciarsi ridurre ad essi: movimento verso la forma senza anticipazione (*Gestaltung* e non *Gestalt*, direbbe forse Paul Klee), senza programma, senza che la sua eventuale periodicità lo riduca a qualcosa di misurabile. Da qui, dall’impossibilità della riduzione di quanto costituisce la

²⁰ J. Derrida, *Freud et la scène de l’écriture*, in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (tr. it. di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971¹, p. 280).

condizione di possibilità, la doppia istanza del ritmo: possibilità dell'ordine ma, anche, nello stesso tempo, sua dissoluzione, in nome del movimento (spaziale e temporale) a cui dà luogo o, in ogni caso, possibilità di un ordine che non obbedisce più, come dice Derrida a proposito della scrittura (che è forse, anzitutto, un "ritmo" di tracce) «alla linearità del tempo logico». Possibilità e sua dissoluzione: doppia istanza che impedisce qualunque "purezza" del ritmo (non si tratta di un trascendentale) e che, piuttosto, dichiara l'irriducibilità di con-figurazione e s-figurazione che non si oppongono ma si declinano insieme, una *come* l'altra, una *non senza* l'altra, una *dentro* l'altra (senza che ci sia un "fuori" dell'una rispetto all'altra). La subordinazione della scrittura, in particolare fonetica, all'ordine del *logos* (vale a dire all'ordine della presenza a sé della coscienza e, dunque, all'ordine della "presenza" *tout court* quale garanzia del senso), ha prodotto lo slittamento del "ritmo" dallo spazio al tempo (che è sempre il tempo della coscienza) e la conseguente rimozione di altre possibilità di configurazione della scrittura stessa.

In un importante scritto di Derrida dedicato a Philippe Lacoue-Labarthe e dal titolo *Désistance*, proprio a proposito del *rythmos*, Derrida sottolinea come esso permetta il costituirsi del soggetto stesso: «Un ritmo ci raccoglie e ci spartisce (*partage*) nella prescrizione di un carattere. Nessun soggetto senza la firma di questo ritmo, in noi prima di noi, prima di ogni immagine, di ogni discorso, (prima della musica stessa)»²¹. «In noi prima di noi» è il sintagma che caratterizza il "ritmo" come strutturazione (inscindibile dalla destrutturazione) "invisibile" e "inudibile" (Derrida dice «insensibile») della spaziatura che precede la stessa possibilità di un'intelligibilità del "ritmo" stesso: Derrida parla anche di «ripetizione spaziata di una percussione, forza di iscrizione di una spaziatura»²², e questo significa che il "ritmo" non è necessariamente costretto in un ordine che ne curverebbe il movimento infinito, la dispersione infinita, interrompendo così la dislocazione che lo costituisce. È in questo senso che deve essere compresa la sua subordinazione alla *taxis*: il "ritmo", prima (e privo) dell'ordine che lo ripiega su se stesso, si produce come espropriazione di quanto non possiede un "proprio" che preceda la sua ritmizzazione, mentre senza "ritmo" (ovvero senza il "colpo" della non-coincidenza) non si dà spaziatura alcuna e, per questo, non si dà iscrizione (materiale o meno). Che il "ritmo" si trovi al cuore della scrittura e del soggetto come ciò che, ad un tempo, infesta ed è rimosso dal pensiero (o, quantomeno, "addomesticato" nelle diverse definizioni "metriche") e, per questo, ritorna incessantemente (come spettralità ritmica o come ritmo spettrale), è un aspetto che Derrida, sempre nel testo dedicato a Lacoue-Labarthe, si preoccupa di sottolineare:

²¹ J. Derrida, *Désistance*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 (tr. it. di R. Balzarotti, *Désistance*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Milano, Jaca Book, 2009, p. 269).

²² *Ivi*, p. 271: «Il ritmo – la ripetizione spaziata di una percussione, la forza di iscrizione di una spaziatura – non appartiene né al visibile né all'udibile né alla figurazione spettacolare né alla rappresentazione verbale, né alla musica, anche se le struttura *insensiblement*» (corsivo dell'autore).

È «normale» che il ritmo sia rimosso, se così si può dire, e proprio dalle *teorie* della rimozione. La pressione che esso esercita e la pressione che su di esso si esercita formano una compressione, una *compulsione*, potremmo dire, regolarmente scandita da tracce: le quali segnalano tutte che la compulsione ritmotipica costituisce – traducete de-costituisce – desiste [*désiste*] il «soggetto» nel suo nodo centrale, nella sua «anima», nel suo ineluttabile «destino», o qualunque nome si preferisca per la dislocazione di questo luogo destinale²³.

Nella «dislocazione» derridiana torna la dimensione “spaziale” che permette anche, assecondando la catena dei rimandi interni che si rincorrono da un’opera all’altra del filosofo algerino, di associare in termini strutturali il “ritmo” alla nozione di «*frayage*», il «varco» che, come appare chiaramente in *Della grammatologia*, costituisce l’indice della «rottura», vale a dire di quella separazione che è l’irriducibile condizione della «spaziatura»:

[...] bisognerebbe meditare insieme la possibilità della strada e della differenza come scrittura, la storia della scrittura e la storia della strada, della rottura, della *via rupta*, della via rotta, tracciata [*frayée*], *fracta*, dello spazio di reversibilità e di ripetizione tracciato dall’apertura, lo scarto e la spaziatura violenta della natura, della foresta naturale, selvaggia, selvatica. La *silva* è selvaggia, la *via rupta* si scrive, si discerne, s’iscrive violentemente come differenza, come forma imposta alla *hyle*, nella foresta, nel legno come materia [...]²⁴.

In questa fondamentale annotazione che Derrida lascia scivolare tra due parentesi nel capitolo di *Della grammatologia* in cui discute lo studio dei Nambikwara di Lévi-Strauss, il filosofo propone una genesi della spazialità che riverbera quanto, nello stesso volgere di anni, scriveva André Leroi-Gourhan il quale, in *Il gesto e la parola*, individua proprio nella nozione di *rythmos* la condizione di possibilità dell’organizzazione della società umana secondo lo spazio e il tempo: «I ritmi creano lo spazio e il tempo, almeno per il soggetto; spazio e tempo non esistono, non sono vissuti, se non in quanto materializzati entro un rivestimento ritmico»²⁵. Sempre nell’analisi di Leroi-Gourhan, è la ripetizione di percussioni (ad esempio il martellamento del ciottolo) a costituire un momento essenziale di quella produzione di tecniche che permetterà all’individuo di creare un sistema simbolico in cui, da un lato, si compirà la separazione dal mondo naturale e, dall’altro, si trasformerà «la natura selvaggia

²³ *Ibid.* (corsivo dell’autore).

²⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *Della grammatologia*, Napoli, Orthotes, 2024, p. 161).

²⁵ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965 (tr. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola II. La memoria e i ritmi*, Torino, Einaudi, 1977¹, p. 361).

in strumento dell'umanizzazione»²⁶. La “ripetizione” come caratteristica propria della traccia è quanto apre alla possibilità che la *via rupta* diventi «strada» (vale a dire possibilità di “ritorno”), come Derrida non manca di sottolineare in un passaggio di *Il monolinguismo dell'altro* in cui si tratta di

portare avanti, far portare avanti, costruire, progettare persino l'idea di una strada e la traccia di un ritorno, [...] Dico strada e traccia di ritorno, poiché ciò che distingue una strada [*route*] da un varco [*frayage*] o da una *via rupta* (il suo *ethymon*), come *methodos* da *odos*, è la ripetizione, il ritorno, la reversibilità, l'iterabilità, l'iterazione possibile dell'itinerario²⁷.

Che la *via rupta* non sia ancora una «strada» è come dire che il *rythmos* non è da subito, non è ancora «ordine»: *rythmos* come ripetizione è possibilità di un ordine che, almeno dal punto di vista storico, interverrà nel corso dell'insieme di processi che attengono alla costituzione dell'umanità degli Australantropi.

È per questo che la scrittura si produce come ritmicità spaziale in quanto effetto di un “ritmo” che la precede e la attraversa senza lasciarsi ridurre ad essa: la scrittura mostra il “ritmo” che la precede come condizione di possibilità del suo stesso prodursi e, ad un tempo, essa produce il ritmo da cui è prodotta. Trasformazione ininterrotta, il “ritmo” partecipa della scrittura e della lettura come produzioni di singolarità: la “multidimensionalità” (o multidirezionalità) che lo costituisce, infatti, apre a molteplici e imprevedibili possibilità di modulazione (e anche di misura) virtualmente percorribili e senza gerarchie o ordini di importanza. L'interminabile lettura/scrittura di un testo altro non è se non l'interminabile ritmicità che lo struttura senza per questo renderlo inintelligibile o, ma si tratta della stessa cosa, intelligibile solo univocamente, lungo un tracciato che non riconosce la possibilità di percorsi altri, vale a dire di percorsi che riconfigurano il testo e che, soprattutto, inattivano la sua (ri)appropriazione.

Esemplare, in questo senso, l'analisi del *fort/da* di cui tratta Freud in *Al di là del principio di piacere*, compiuta in *Speculare – su «Freud»*: nell'ultimo paragrafo, «*Fort:da*, il ritmo», Derrida riconosce nel testo freudiano uno «zoppicare» (legato all'ultima pagina di *Al di là del principio di piacere* in cui Freud riconosce le manchevolezze del suo lavoro e vagheggia proseguiti e riprese) che sarebbe l'andatura, il passo che ritma non solo l'ipotesi ma che, più ancora, apre sull'«immenso problema» della *Zeitenheit*, l'«unità di tempo» a partire da cui si dispiega il processo energetico e l'investimento legato al piacere. È in questa cornice che Derrida accenna al “ritmo” come «al di là di un al di là la cui linea dovrebbe dividere, cioè opporre delle entità, al di là dell'al di là

²⁶ *Ivi*, p. 362: «[...] il ritmo del martello o della zappa fatto di procreazione di forme, immediate o differite, [...] trasforma materialmente la natura selvaggia in strumento dell'umanizzazione».

²⁷ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996 (tr. it. di G. Berto, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, Milano, Cortina, 2004, p. 78).

dell'opposizione, al di là dell'opposizione»²⁸: il «ritmo», che affetta il piacere e il dolore, appare come la condizione irriducibile che impedisce la loro opposizione pur aprendo alla loro altrettanto irriducibile differenza. Lo stesso *fort/da*, che occupa pagine vertiginose del commento derridiano, costituisce il “ritmo” a partire dal quale il bambino non soltanto si costituisce come soggetto (il movimento dell'apparizione/scomparsa del rocchetto e la ripetizione del “gioco” permettono al giovanissimo nipote di Freud di “padroneggiare” o, meglio, di “padroneggiarsi” attraverso il “ritorno”, la “ripetizione”, il “ri-venire”) ma, più ancora, gli permettono di costituirsi come soggetto di “parola”. Già Roland Barthes, nella voce «Ascolto» (originariamente redatta per l'*Enciclopedia Einaudi*), richiama i passaggi freudiani relativi al *fort/da* per dichiarare che

[...] la favola che meglio rende conto della nascita del linguaggio è la storia del bambino che, secondo Freud, mima l'assenza e la presenza della madre in un gioco che consiste nel lanciare lontano e riprendere un rocchetto attaccato ad uno spago: in tal modo egli crea il primo gioco simbolico, *ma contemporaneamente anche il ritmo*²⁹.

L'avverbio «contemporaneamente» utilizzato da Barthes tiene uniti il gioco simbolico e il “ritmo”, nonostante poche righe prima rispetto a quella citata, al “ritmo” venga attribuita, per così dire, una “priorità” rispetto al linguaggio (e, in particolare, alla scrittura) attraverso una citazione “letterale” di Leroi-Gourhan che pure non viene menzionato: scrive infatti Barthes che

col ritmo la creatura preantropica accede all'umanità degli Australantropi. [...] e senza il ritmo, il linguaggio è impossibile: il segno si basa su un duplice movimento, quello del *marcato* e del *non-marcato*, che si chiama paradigma³⁰.

La «marca»/«segno» come «ritmo» permette la costruzione di uno spazio che presto diventerà, letteralmente, “territorio”, vale a dire terra abitata, difesa e, dunque, “appropriata”: la ripetizione diviene, in questo senso, condizione del “riconoscimento” che è, a sua volta, appropriazione (o “addomesticamento”) di quanto altrimenti si darebbe solo come minaccia.

Il “ritmo” attiva e disattiva la padroneggiabilità che, nella non misurabile istantaneità di un “medesimo tempo”, di un “al tempo stesso” (locuzione che implica già la divisione del tempo e dello “stesso”), si costituisce a partire da “un” ritmo e in questo “uno” raccoglie gli ulteriori, possibili altri ritmi: qui,

²⁸ J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 368).

²⁹ R. Barthes (in collaborazione con R. Havas), *Ascolto*, in *L'ovvio e l'ottuso*, tr. it. di G. Caprettini, Torino, Einaudi, 1985 (1976¹), pp. 240-241 (corsivo mio).

³⁰ *Ivi*, p. 240.

allora, il ritmo assume la forma dell'“invio”, dell'*adresse* o dell'“adestinazione” che, nella ripetizione, apre traiettorie non comprese nella volontà “(ri)appropriante” che sempre è, da ultimo, tradisce il bisogno di un'origine. La circolarità dell'appropriazione è infestata dalla dispersione, attraversata da spinte che ne decostruiscono i moventi, come accade all'*Ulisse grammofono* di cui Derrida intercetta la “doppia” (e dunque non-originaria) ingiunzione del “sì” che, nonostante l'apparenza, non appartiene all'ordine della ripetizione ma al (dis)ordine del “ritmo” («sì, sì»: reciprocità di un “ritmo” che sconvolge linearità e sequenza) vale a dire alla «fatale contaminazione» tra il “sì” e l'alterità:

Che si dice, si scrive, avviene con un *sì*?
Sì può essere implicato senza che la parola sia pronunciata o scritta. [...] Al limite, posto che un *sì* sia coestensivo a qualsiasi enunciato, si sarebbe molto tentati, in francese ma anzitutto in inglese, di raddoppiare il tutto con una specie di *sì* continuo e di raddoppiare persino i *sì* articolati con una semplice marca di un ritmo [*marque d'un rythme*], quando si prende fiato con una pausa o con interiezioni appena sussurrate...³¹

Il «sì», che in questo testo è definito da Derrida come «l'avverbialità trascendentale, l'incancellabile supplemento di qualsiasi verbo»³², non appare, non è mai verbalizzato, ma è quanto permette la verbalizzazione, apre (al)lo spazio di un discorso ed è, dunque il suo “ritmico” prodursi, la sua possibilità di produrre evento (ancorché «non sappiamo se esista un concetto grammaticale, semantico, linguistico, retorico, filosofico all'altezza dell'evento la cui marca è *yes*»)³³. Ovunque ci sia ritmo c'è “sì” che, come dichiara la sua struttura “ritmica”, implica una “posizione” già da subito, da sempre “supplementata”, in duplice battuta rispetto al suo prodursi. L'incalcolabilità del “ritmo”, la sua non-originaria originarietà, il suo prodursi prima o al di là di qualunque formalizzabile “produzione” (fosse anche del segno o del senso) sono i “caratteri” che siglano la sua irriducibilità sia rispetto all'universalità (il “ritmo” come condizione di possibilità dell'esperienza e del segno) sia rispetto alla singolarità (il “ritmo” come “tono” unico e insostituibile): immediatamente “registrabile” o “tracciabile”, il “ritmo” si “singolarizza” come obbligo di intonazione affinché sia possibile articolare il discorso. Jacques Derrida non ha mancato di sottolineare proprio questo in alcuni passaggi del già citato *Il monolinguisma dell'altro*, nei quali con un “tono” quasi perentorio, sul crinale di un'impossibile confessione (impossibile perché minata in radice dalla possibilità di veder franare la sua performatività), dichiara: «Tutto è

³¹ J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris, 1987 (tr. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, Genova, il melangolo, 2004, p. 96, tr. it. lievemente modificata).

³² *Ivi*, p. 97.

³³ *Ivi*, p. 73.

ingiunzione [*se met en demeure*] di un'intonazione. E ancora prima, in ciò che dà il suo tono al tono, un ritmo. Credo che in tutto ciò è con il ritmo che gioco il tutto e per tutto³⁴. «Giocarsi tutto e per tutto»: questo è, forse, il ritmo della disseminazione.

silvano.facioni@uniroma1.it

Biografia

Silvano Facioni insegna “Scrittura e decostruzione” e “Ermeneutica ebraica” presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo (SARAS) di Sapienza Università di Roma. Si occupa di pensiero filosofico ebraico e di filosofia francese del XX secolo. Ha tradotto opere di J. Derrida, E. Levinas, C. Lévi-Strauss, M. Blanchot, R. Gasché, Ph. Lacoue-Labarthe, dirige presso Mimesis le collane “Macula” (insieme a Renato Boccali) e “Mnēsis” (insieme a Roberto Revello), ed è membro dell’*Advisory Board* dell’*Oxford Literary Review*. Ha dedicato a Derrida numerosi articoli e monografie tra cui: *Derridario. Dizionario della decostruzione* (insieme a F. Vitale e S. Regazzoni, 2012) e *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la genere* (2019).

³⁴ Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 58.

Violenza sovrana e nuda vita. Lo *zôon politikon* negli ultimi scritti di Jacques Derrida (2002-2003)

MARIA TERESA PACILÈ
(Università di Messina)

*Sovereign violence and naked life. The zôon politikon
in Jacques Derrida's last writings (2002-2003)*

Abstract: This paper intends to deepen the deconstructive debate that Derrida proposes with Agamben's thought in *The Beast and the Sovereign* (2002-2003). In particular, it is aimed to analyse the concept of *naked life* (*bloß Leben*) understood as the original performance of the sovereign power, as outlined in *Homo Sacer* (1995). This discussion highlights the intertwining of *life* and *politics*, which characterises both deconstruction and biopolitics. They demonstrate an unexpected closeness and an unbridgeable distance, which may be summarised by three different *logics*: Agamben's 'logic of exception', which is countered by the proposal of *destituent power*, Esposito's 'logic of immunisation', from which a new *instituting thought* can be delineated; Derrida's 'logic of supplement'. The latter proposes a *different* reading of *zôon politikon* and allows us to outline a new autoimmunitarian logic of *life-death* that one has to understand in order to deal with the spectres of crisis of contemporary democracies.

Keywords: Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Biodeconstruction, Biopolitics, Auto-immunity.

«Je voudrais apprendre à vivre. Enfin»

Jacques Derrida, *Spettri di Marx*

Pensare la decostruzione a partire da Jacques Derrida, venti anni dopo la sua morte, pone più interrogativi che risposte. Porsi sulla sua traccia significa tornare a interrogare il *presente* che, nella sua *spettralità*, ha costituito l'interlocutore principale della riflessione derridiana e che oggi, di fronte a guerre e violenze indiscriminate, ripropone la centralità del legame costitutivo tra *politica* e *vita*, su cui la riflessione del filosofo algerino mantiene una feconda originalità. In tale prospettiva, risulta interessante approfondire alcuni concetti chiave del pensiero filosofico-politico degli ultimi scritti di Derrida, presentati nei seminari tenuti presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) a Parigi, in un serrato confronto con il pensiero biopolitico¹.

Punto di avvio dell'argomentazione proposta è, da un lato, la discussione sulla *nuda vita* (*bloß Leben*) che nel 2002 Derrida avanza rileggendo l'opera di Giorgio Agamben e alcuni passi del pensiero di Hannah Arendt; dall'altro, gli sviluppi che tale concetti avranno nel prosieguo della riflessione di Agamben, nel corposo progetto di *Homo sacer*, in particolar modo nella "teoria della *potenza destituente*" che chiude *L'uso dei corpi* (2014)². A partire da quanto emerso, si tenterà di gettare una luce sull'ultima riflessione di Roberto Esposito, quella che dal paradigma immunitario si sposta sulla genealogia dell'istituzione per comprendere come, nella proposta di un *pensiero istituyente* (2021-2023)³, sia possibile scorgere alcuni degli sviluppi più stimolanti – anche se più eterodossi rispetto alla proposta di Derrida – di quel legame tra *politica* e *vita* su cui dobbiamo continuare a interrogarci.

1. Zoé e bíos: decostruire la nuda vita

Le analisi che Derrida propone sul potere sovrano trovano nei seminari de *La bestia e il sovrano* (2002-2003) un momento significativo di sintesi⁴. È qui che la

¹ La serie «Les séminaires de Jacques Derrida», nella collana «Bibliothèque Derrida», offre alla lettura del pubblico i seminari inediti tenuti da Derrida all'EHESS dal 1984 al 2003, di cui sono già stati pubblicati quattro volumi. Tra essi, si vedano quelli discussi nel presente contributo: J. Derrida, *La bête et le souverain. 2001-2002* [2008], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume I*, Milano, Jaca book, 2009 (d'ora in poi BS I); Idem, *La bête et le souverain. 2002-2003* [2010], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume II*, Milano, Jaca book, 2010 (d'ora in poi BS II).

² Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata, Quodlibet, 2018 (d'ora in avanti HS).

³ Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020; Idem, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021; Idem, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Torino, Einaudi, 2022; Idem, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, Einaudi, 2023.

⁴ L'analisi qui proposta prosegue alcune riflessioni già condotte sulla questione della sovranità negli scritti di Derrida, cui rimando: M.T. Pacilè, *Sovranità in questione: J. Derrida e il*

soglia – sempre dinamica – tra *bestia* e *sovrano*, *uomo* e *animale*, *vita* e *morte*, *zoé* e *bíos* viene decostruita, per poi essere ripensata all'interno di un *altro* “concetto” del politico, strettamente intrecciato a un'*altra* “logica” del vivente, che Derrida ha iniziato ad elaborare sin dai seminari del 1975-1976⁵. A circa trent'anni da quelle riflessioni, il filosofo ne riprende alcune tesi per instaurare un fecondo dibattito con il pensiero biopolitico a lui contemporaneo, in particolar modo con la riflessione di Giorgio Agamben⁶.

Rispetto a quest'ultima, Derrida assume subito una posizione decisa: «Resta quindi da saper trattare il lupo», scrive, «il divenire uomo del lupo e il divenire lupo dell'uomo. È questa metafora, o piuttosto questa metamorfosi analogica [...] che ci interessa nell'accesso politico che cerchiamo. [...]. *La zooantropopolitica, piuttosto della bio-politica, ecco il nostro orizzonte problematico*»⁷. Il dialogo serrato con l'opera di Agamben inizia proprio dalla figura del *lupo mannaro* tratteggiata ne “Il bando e il lupo”⁸ in cui emerge la “logica dell'eccezione” che, secondo il filosofo italiano, sta a fondamento del politico, di cui adesso è necessario rievocarne gli assunti principali.

Nel tentativo non solo di criticare o correggere alcuni concetti filosofico-politici ma, come scrive Agamben, di «revocare in questione il luogo e la struttura originaria della politica e dell'ontologia, per portare alla luce l'*arcaneum imperii* che ne costituisce il fondamento»⁹, la riflessione proposta in *Homo Sacer* (1995) rintraccia nel *bando* la relazione politica originaria e nella *nuda vita* la prestazione fondamentale del potere sovrano, sempre sulla soglia di articolazione fra natura e cultura, *zoé* e *bíos*. Attraverso una lettura incrociata della definizione schmittiana di sovranità e della biopolitica di Michel Foucault, Agamben giunge a concludere che, se nell'antichità, per Aristotele il *politikon* è la differenza specifica tra l'uomo e l'animale, la soglia che distingue lo *zôon*, destinato a rimanere *escluso* dalla politica, dal *bíos*, sempre politico, proprio l'ingresso della *zoé* nella sfera della *polis*, la “politicizzazione” della “nuda” vita, costituisce l'evento fondante della modernità, il punto in cui «l'individuo in quanto semplice corpo vivente diventa la posta in gioco delle strategie politiche»¹⁰. In realtà già dalla fine degli anni Cinquanta Hannah Arendt aveva analizzato il processo che porta l'*animal laborans* e, con esso, la

paradigma auto-immunitario del politico in *Democrazia tra crisi e nuove sfide*, a cura di G. Bottaro, Messina, Messina University Press, 2024; Idem, «Le pas du loup»: *una lettura filosofico-politica di alcune figure derridiane della sovranità* in *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*, a cura di S. Facioni e F. Vitale, Milano, Mimesis, 2024.

⁵ Cfr. J. Derrida, *La vie la mort* [2019], tr. it. *La vita la morte. Seminario 1975-1976*, Milano, Jaca Book, 2021. Si veda inoltre sul tema il contributo di F. Vitale, *Biodecostruction*, New York, Suny Press, 2018.

⁶ Per un approfondimento sul tema si veda S. Regazzoni, *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Genova, il melangolo, 2012.

⁷ BS I, pp. 94-96 (cors. mio).

⁸ HS, pp. 100-105.

⁹ Ivi, p. 25.

¹⁰ Ivi, p. 18.

vita biologica, a occupare progressivamente il centro della scena politica moderna, sino alla piena realizzazione di questa tendenza nella costruzione del “cadavere vivente”, il «fascio di reazioni biologiche» cui l’uomo è ridotto all’interno del lager totalitario¹¹. Eppure il processo ha origini più antiche: sulla scorta di Arendt, Agamben può affermare che non solo dalla foucaultiana “soglia di modernità biologica”, ma da sempre la produzione di un corpo biopolitico è stata la prestazione peculiare del potere sovrano. La biopolitica è *antica* almeno quanto l’eccezione sovrana e ha trovato il fondamento su cui istituirsi nella “nuda” vita dell’*homo sacer*: colui che è stato *bandito* dalla città e può essere *ucciso* senza commettere omicidio ma, al contempo, è *insacrificabile*.

Quello che doveva restare nell’inconscio collettivo come un ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città – il lupo mannaro – è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità. [...]. La vita del bandito [...] è una soglia di indifferenza e di passaggio tra l’animale e l’uomo, la *physis* e il *nomos*, l’esclusione e l’inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno¹².

A tal proposito, Derrida mette in luce una tendenza ancora profondamente *metafisica* del pensiero di Agamben, l’esigenza cioè di trovare nella *nuda vita* (né la *zoé*, né il *bíos*, ma la loro zona di indistinzione) lo *Urphänomenon* della politica, il suo elemento originario, quella *contaminazione* “negativa” su cui il politico – in modo sovrano – si esercita, generando le distinzioni. Scrive Derrida: «Colui che si pone come sovrano o che intende assumere il potere da sovrano dice o sottintende sempre: anche se non sono il primo a farlo o a dirlo, sono il primo o il solo a sapere e a riconoscere chi *sia stato* il primo»¹³. Tale *patologia* del primo – il «paradosso della sovranità» – è riscontrabile più volte nella trattazione di Agamben: egli argomenta che Hegel è il “primo” a comprendere la struttura presupponente del linguaggio, grazie alla quale esso è, insieme, fuori e dentro se stesso¹⁴; Pindaro è il “primo” grande pensatore del *nomos* sovrano e della possibile indistinzione tra diritto e violenza; Karl Löwith è il “primo” a definire la “politicizzazione della vita” il carattere fondamentale degli Stati totalitari; Lévinas è il “primo” a gettar luce nel legame tra Heidegger e il nazismo nella prospettiva biopolitica moderna. Proprio tale *movimento sovrano* è ciò che destituisce – secondo Derrida – ogni pretesa critica del pensiero di Agamben e continua a riaffermarne quella pulsione di “potere”

¹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009; Eadem, *The Human Condition* [1958], tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Firenze, Giunti Editore, 2019.

¹² HS, p. 101.

¹³ BS I, p. 127.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 128.

[*Bemächtigungstrieb*], come possesso, dominio, riappropriazione di sé: come “potere del Primo”.

È allora necessario interrogarsi sul *duplice* inizio che ha segnato la tradizione del pensiero logocentrico occidentale: la Genesi e il suo “In Principio” – *Béréshit* – da cui la vita venne creata e un *inizio* ancor più antico, la *Politica* di Aristotele. Se il *fiat* della Genesi, poi ripreso dal *logos* giovanneo (“In principio era il verbo, e il verbo era presso Dio, e il verbo era Dio. [...] In lui era la vita (*zoé*) e la vita era luce (*phôs*) degli uomini”) rievoca la lunga catena di *sovranità*, *arché*, *logos creatore* che diventa poi la griglia concettuale entro si muove la metafisica¹⁵, l’*altro* inizio del pensiero, quello aristotelico, permette secondo Derrida di pensare un’*altra* configurazione di *zoé* e *logos*.

La definizione di uomo come *zôon logon echon* deve essere approfondita: lungi dall’identificare il fondamento politico nella stabile distinzione tra *zoé* e *bíos*, tra vita naturale e vita politicamente qualificata, su cui sia Arendt che Agamben – in modo differente – hanno delineato la loro teoria politica, lo *zôon politikon* mette in scena una contaminazione strutturale dei due pieni, che non possono essere così chiaramente distinti, se non convenzionalmente. «Ciò che è difficile sostenere in questa tesi – scrive Derrida in riferimento ad Agamben – è l’idea di un’entrata (moderna dunque) in una zona di irriducibile indifferenziazione, laddove la differenziazione non è mai stata assicurata»¹⁶. Lo stesso Agamben muove tale critica a Foucault, volendone “integrare” l’opera; ma semplicemente retrodatando l’inizio della biopolitica all’età classica non ne sta mettendo in discussione il presupposto stabile: che esista una distinzione tra *zoé* e *bíos*, che la *zoé* a partire dalla modernità entri stabilmente nel politico, trasformando così quello che anticamente era uno stato d’eccezione in norma e la politica in politica d’eccezione¹⁷.

Rileggendo invece la *Politica* di Aristotele attraverso la lente della riflessione heideggeriana¹⁸, è possibile declinare un altro rapporto tra *zoé*, *logos* e *physis*: la *zoé* non costituisce il fondamento *naturale* del *logos* razionale e, di contro, il *logos* non costituisce il fondamento *logico* che dà senso e significato alla *physis*. Il *logos*, in quanto ragione, è contemporaneamente *forza* della ragione e *ragione* della forza e pone la propria *sovranità* sulla *physis*, sottoponendola brutalmente al proprio dominio. All’interno di un eterno dinamismo e in un conflitto di forze qualitativamente differenti, la ragione ha la meglio e si

¹⁵ BS I, pp. 388-389.

¹⁶ Ivi, p. 392.

¹⁷ La *sacertà* è ancora presente nella politica contemporanea e continua a estendere le frontiere biopolitiche. Scrive Agamben: «E se, nella modernità, la vita si colloca sempre più chiaramente al centro della politica statale (divenuta, nei termini di Foucault, bio-politica), se nel nostro tempo, in un senso peculiare ma realissimo tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall’origine la struttura propria del potere sovrano» (HS, p. 105).

¹⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1953], tr. it. *Introduzione alla Metafisica*, Milano, Ugo Mursia Editore, 2019.

impone: *Machtstellung des “Logischen”* (espressione non a caso usata spesso per parlare della posizione di forza di uno Stato), che Derrida traduce con “*souveraineté du logique*”. «Dunque il *logos* stesso [...] è già da sempre dell’ordine del potere, della forza, addirittura della violenza, di questa *Gewalt* tanto difficile da tradurre (forza, violenza, potenza, potere, autorità: spesso potere politico legittimo, forza dell’ordine: *walten* [...])»¹⁹.

Su questa interpretazione “zoologica” dell’uomo, sulla negazione di un dualismo *logos/physis*, *zoé/bíos* in Aristotele, secondo Derrida vige «il silenzio assoluto di Agamben»²⁰, poiché la *specificità* del concetto di *nuda vita* ne verrebbe definitivamente decostruita, insieme alla differenza rigorosa tra *zoé* e *bíos* intesa come evento “fondativo” del politico. Il *politikon*, dunque, non descrive una “differenza specifica” tra l’uomo e l’animale, la cultura e la natura, bensì, secondo Derrida, un rapporto *differenziale* di forze viventi, tra le quali il *logos* si *impone* con la propria sovranità. Per questo si può dire che ogni vita è *nuda vita* (se con “*nuda vita*” si intende l’indistinzione di *zoé* e *bíos* e la sua originaria esposizione alla violenza del potere); ma *nessuna* vita è *mai* *nuda*, poiché è sempre *istituita* e *qualificata*, sin dalle origini. La *bloß Leben* è pensabile solo per “sottrazione” rispetto a una complessità del vivente costantemente esposto alle logiche del potere. «Non dico dunque che non ci sia un “nuovo bio-potere” – scrive Derrida –, suggerisco che il “bio-potere” stesso non sia nuovo»²¹.

2. Lo *zôon politikon*: logica dell’eccezione o logica del supplemento?

A tal proposito, risulta interessante un ulteriore confronto con Giorgio Agamben, in particolar modo con l’ultima parte del suo progetto di *Homo sacer* presentato ne *L’uso dei corpi* nel 2014, dieci anni dopo la morte di Derrida e ben vent’anni dopo la prima presentazione di *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995). L’epilogo del testo, *Per una teoria della potenza destituente*²², è significativo: nel tentativo di fare sintesi dell’archeologia del potere proposta sin dagli anni Novanta, il filosofo italiano riafferma che la «struttura originaria» della politica occidentale consiste in una «*ex-ceptio*», in una «esclusione inclusiva della vita umana», di questo «Impolitico che fonda lo spazio della politica»²³. Riprendendo quanto teorizzato qualche anno prima, scrive Agamben: «“Nuda”, nel sintagma “*nuda vita*”, corrisponde qui al termine greco *haplôs*, con cui la filosofia prima definisce l’essere puro»²⁴. L’Essere *puro* (*on haplôs*) e la vita *pura* (o *nuda*, *zoé haplôs*) costituiscono, dunque, i due concetti che «custodiscono le chiavi del destino storico-politico dell’Occidente». Quella che il filosofo aveva definito inizialmente “struttura di bando”, poi delineatasi come

¹⁹ BS I, p. 395.

²⁰ Ivi, p. 401.

²¹ Ivi, p. 407.

²² Cfr. HS, pp. 1265-1279.

²³ Ivi, p. 1265.

²⁴ Ivi, pp. 162-163.

«struttura d'eccezione» si rivela, ad un'analisi più attenta, non solo il fondamento della politica, ma la struttura ontologica dell'*arché*. «La strategia è sempre la stessa – scrive Agamben –: qualcosa viene diviso, *escluso* e respinto al fondo e, proprio attraverso questa esclusione, viene incluso come *archè* e fondamento»²⁵. Se allora tutta la modernità è stata pensata a partire dal fondamento logico e politico di un «potere costituente», secondo Agamben oggi è necessario pensare una «potenza *destituente*», in grado di delineare una *nuova* politica, oltre la costante dialettica tra violenza che pone il diritto e violenza che lo conserva. Il filosofo propone «il progetto di un'ontologia e di una politica *sciolte* da ogni figura di relazione», una *potenza senza relazione*²⁶. Essa avrà la capacità di «disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuato per permetterne così un uso diverso»²⁷. Tale potenza *destituente* sembra avere alcuni tratti in comune con la decostruzione. In particolar modo, è comune la presa d'atto di un'intimità profonda tra *logos* filosofico e dimensione politica, entrambi guidati da una *stessa* logica violenta che è necessario porre in evidenza. Ma se la logica dell'eccezione di Agamben trova la propria metafora costitutiva nella strategia *destituente* di Paolo di fronte alla Legge degli ebrei²⁸, in modo differente la decostruzione tratteggiata da Derrida lascia in eredità, sin dal seminario del 1975-1976, un'altra logica: la «logica del supplemento»²⁹.

Elaborata in dialogo con le scienze della vita e, in particolar modo, con *La logica del vivente* di Jacob³⁰ e *Le concept et la vie* di Canguilhem³¹, quella che Derrida definisce «la *grafica* del supplemento» nasce dall'esigenza di decostruire l'opposizione tra la vita e la morte quale matrice che orienta la tradizione occidentale, dunque di pensare il vivente superando, da un lato, la tradizione metafisica (e soprattutto la filosofia hegeliana), dall'altro prendendo atto dei contributi e dei limiti che le nuove scoperte genetiche relative al meccanismo di sintesi proteica del DNA propongono. Proprio in un corpo a corpo con il testo di Jacob e, in particolar modo, la sua definizione del vivente come “colui che è capace di riprodursi”, diventa per Derrida l'occasione per analizzare quella «logica del supplemento» che sta alla radice della testualità generale (come

²⁵ Ivi, p. 1266.

²⁶ Ivi, p. 1270.

²⁷ Ivi, p. 1274.

²⁸ Così scrive: «Paolo esprime il rapporto tra il messia e la legge col verbo *katargeîn*, che significa “rendere inoperoso”, “disattivare”. Così può scrivere che il messia “renderà inoperante ogni potere, ogni autorità e ogni potenza” (1 Cor 15-24) e insieme che “il messia è il *télos* della legge” (*Rm* 10,4)» (Ivi, p. 1274)

²⁹ Cfr. J. Derrida, “La logica del supplemento. Il supplemento altrui, di morte, di senso, di vita” in *La vita la morte*, cit., pp. 107-128.

³⁰ F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* [1960], tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Torino, Einaudi, 1971.

³¹ G. Canguilhem, “Le concept et la vie” in *Études d'histoire et de philosophie de la science*, Paris, Vrin, 1968.

emerge in *De la grammatologie*³²), ma solo perché è alla radice del vivente, della struttura differenziale de «la vita-la-morte»³³. Tale co-appartenenza di vita e morte, la loro contaminazione, può essere compresa attraverso la metafora del supplemento che consiste, scrive Derrida, «nel mettere all'interno, nell'inscrivere come legge interna proprio ciò che viene dal di fuori». Ciò che il supplemento apporta dall'esterno, è un supplemento interno»³⁴. Tale logica da un lato permette di decostruire il filosofema *physis-techne-aletheia-vita* che ha guidato la tradizione occidentale, dall'altro consente di trovare nelle scienze della vita la matrice fondamentale di quel processo di *ex-appropriazione*, o di *autoimmunità*, che costituisce uno dei lasciti più fecondi a vent'anni dalla scomparsa di Derrida.

Ripresa nelle pagine de *La bestia e il sovrano*, l'autoimmunità diventa uno dei concetti chiave del secondo anno di seminario, messa in scena attraverso la rilettura – in chiave *decostruttiva* – del *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe³⁵. Nominata e ripresa in tutte le lezioni del seminario, la vicenda di Robinson e il processo di auto-costituzione identitaria diventano per Derrida l'esemplificazione del legame tra *vita e politica*, di quella *auto-biografia* del potere sovrano – che è al contempo *auto-tanato-grafia* – che si fonda sulla pretesa libertà *assoluta* dell'individuo, sulla sua padronanza *incontrastata*³⁶. Eppure la sovranità di Robinson è solo una *fictio*, messa in discussione dai numerosi *altri* che ne vengono a interrompere il dominio indiscusso.

Ai fini della nostra analisi, è interessante notare come ogni incontro con l'altro (animale, uomo o *techne*) sia strutturato a partire da una *logica del supplemento interno*, dunque da un processo volto a far diventare *l'altro, l'esterno* una legge *interna* del vivente. Esemplicativo è, in tal senso, l'episodio della ruota: costruendo un *automa*, meccanizzando un dispositivo che si muove da sé, Robinson crea una *tecnica* di *sopravvivenza* nello sforzo di differire la morte³⁷. La ruota, dunque, diviene metafora di ogni tecnica *esterna* che, *interiorizzata*, permette al vivente di sopravvivere: soprattutto l'invenzione della politica.

Come il protagonista del romanzo, ogni vivente, *esteriorizzando* nelle protesi la propria capacità di vita, *interiorizza* la tecnica elaborata e persegue il sogno di auto-determinazione sovrana e incondizionata, messo in discussione dalla dipendenza strutturale con l'esterno, rispetto al quale non è più possibile porre un confine definito. Ciò accade in modo evidente all'interno dello spazio politico: per questo, secondo Derrida, la ruota costituisce un momento

³² J. Derrida, *De la grammatologie* [1967], tr. it. *La grammatologia*, Milano, Jaca book, 2024.

³³ Per elaborare tale prospettiva, diventa fondamentale per Derrida il confronto con l'opera di Freud e, in particolar modo, con *Al di là del principio di piacere*, cui sono dedicate le ultime quattro sessioni del seminario analizzato. Cfr. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920], tr. it. *Al di là del principio di piacere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977.

³⁴ J. Derrida, *La vita la morte*, cit., p. 143 (cors. mio).

³⁵ Cfr. BS II. Cfr. inoltre D. Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* [1719], tr. it. *Le avventure di Robinson Crusoe*, Torino, Einaudi, 2008.

³⁶ BS II, p. 47.

³⁷ Ivi, pp. 114-115.

fondamentale dell'ominazione del vivente, poiché offre la possibilità di instaurare un rapporto *auto-etero-affettivo* con se stessi in cui, costruendo la propria identità in relazione all'altro, proprio quest'ultimo – *l'esterno* diventato *legge interna* – diventa la causa della potenziale *auto-dissoluzione* di sé. Innescando, dunque, un processo *auto-immunitario*:

È il tema della auto-distruzione che chiamo anche, generalizzandone e formalizzandone l'uso, auto-immunitario, dove l'auto-immunità consiste in un corpo vivente che distrugge, in modo enigmatico, le proprie difese immunitarie, auto-infliggendosi, dunque, in modo incontenibilmente meccanico e apparentemente spontaneo, auto-matico, un male che distrugge ciò che si ritiene protegga contro il male e salvi l'immunità³⁸.

È quella che Robinson definisce «la legge occulta e tirannica che ci sprona a farci strumenti della nostra rovina»³⁹, quella *pulsione all'auto-distruzione* cui l'individuo obbedisce e si assoggetta ciecamente. La storia di Robinson diventa allora emblematica della crisi di tutte le polarità su cui da sempre si è istituito il pensiero filosofico – vita/morte, natura/cultura, natura/*techne*/politica – e che conduce a pensare un'altra struttura differenziale, che potremmo definire *la-vita-la-tecnica*. La *techne*, infatti, non è il *tutt'altro* della vita, ad esso opposto ed estraneo, ma un *in e aldilà* la vita: l'espressione di una vita che *differisce* da sé nella *techne* e, allo stesso tempo, di una *techne* che non può non esser pensata come “con-costituita” *dalla, con e per* la vita. Tale tecnicità originaria trova espressione, soprattutto, nello spazio politico e costituisce – come Derrida lascia da approfondire all'analisi attuale – l'invenzione di una necessaria “macchina” di sopravvivenza per il vivente, un *supplemento tecnico* che permetta di “vivere (un po') morendo” e di «sopra-vivere» anche dopo la morte⁴⁰.

La definizione derridiana della vita come “sopravvivenza” (*sur-vie*) permette, dunque, di comprendere, come la *techne* – e con essa la morte e la politica – non è ciò che si “aggiunge” alla vita dall'esterno (come differenza specifica), ma ciò che costituisce il continuo differimento della vita da se stessa; quella *pluralità di relazioni differenziali* che, oltre l'illusoria proposta di Agamben di una *potenza senza relazione*, costituisce la *contaminazione* de “la-vita-la-morte”, da pensare come «supplementarietà originaria»⁴¹.

³⁸ Ivi, p. 125.

³⁹ D. Defoe, *Le avventure di Robinson Crusoe*, cit., p. 13.

⁴⁰ Cfr. sul tema il classico B. Stiegler, *La Technique et le temps, volume 1: La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994. Ai fini della nostra analisi, si veda soprattutto la più recente edizione di alcuni saggi dell'autore, a cura di Dario Cecchi in *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Roma, Castelvecchi, 2021.

⁴¹ Interessante a tal proposito delineare una *genealogia* della grafica del supplemento, intravedendo l'*origine* di questa logica sin dalle prime opere di Derrida, come emerge da questi iconici passaggi di *La voce e il fenomeno* (1967) nel capitolo VII intitolato, non a caso, “Il supplemento d'origine”: «la supplementarietà è proprio la *differanza*, l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fende e ritarda la presenza». E ancora: «Questa struttura di supplementarietà è

3. “Vitam instituere”: verso un pensiero istituente

Come ultima tappa della riflessione qui condotta risulta significativo prendere in esame alcuni elementi concettuali della riflessione biopolitica di Roberto Esposito e, in particolar modo, le più recenti ricerche su quello che egli definisce il «paradigma di immunizzazione», introdotto sin da *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002)⁴². La proposta del concetto di *immunità* come griglia di comprensione degli eventi storici e politici della contemporaneità diventa, secondo Esposito, ancor più efficace dopo la pandemia da Covid-19. Proprio in quel momento, l'originaria inclinazione della società ad immunizzarsi diventa un processo incontrollabile: dal corpo individuale a quello sociale, da quello tecnologico a quello politico, «ciò che conta è impedire, prevenire, combattere con ogni mezzo la diffusione del contagio, dovunque esso possa determinarsi». Ciò che conta è evitare la *contaminazione*: per questo il *virus* diventa «metafora generale di tutti i nostri incubi» e «l'esigenza immunitaria è cresciuta a dismisura fino a diventare il nostro impegno fondamentale, la forma stessa che abbiamo dato alla nostra vita»⁴³.

Numerose sono le assonanze con il pensiero di Giorgio Agamben, nella comune esigenza di ripensare la lezione foucaultiana sul biopotere. In particolar modo Esposito ripensa l'*immunitas* come punto di tangenza tra la sfera della *vita* e quella della *politica*. Tale processo si apre a due possibili interpretazioni: una negativa e una positiva; una protettiva e una distruttiva della vita, entrambi insite nella stessa *struttura immunitaria* della vita, destinata, in alcuni casi, per “eccesso di protezione” a trasformarsi in una gabbia auto-distruttiva. In questo passaggio teoretico, il pensiero di Esposito incrocia quello di Derrida. Così scrive in *Immunità comune*: «Ma sono, da lati diversi, Derrida e Sloterdijk a centrare direttamente la questione dell'immunità. Il primo in termini autoimmunitari, espressivi del processo suicida del sistema immunitario contro il corpo politico che pure, contraddittoriamente, difende. Così la democrazia non può salvaguardarsi che negandosi»⁴⁴. Ma l'auto-

molto complessa. In quanto il supplemento, [...] si *sostituisce* ad un altro significante, ad un altro ordine di significante mantenendo con la presenza mancante un altro rapporto» (J. Derrida, *La voix et le phénomène*, [1967], tr. it. *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 127-128).

⁴² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

⁴³ Idem, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano, Mimesis, 2008, p. 125.

⁴⁴ Ivi, p. 12. Il confronto con la filosofia di Derrida continua in ivi, pp. 53-56. Il primo confronto di Esposito con l'opera di Derrida avvenne in occasione del convegno del 2009, tenuto a Napoli, di cui oggi è possibile leggere gli atti in C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina (a cura di), *Spettri di Derrida*, Genova, il melangolo, 2010. In quella sede Esposito parlò di un'«allergia teoretica» che il pensiero derridiano mantiene nei confronti del pensiero biopolitico, un *deficit* teorico legato alla mancata tematizzazione dell'*immunità*, che conduce a interpretare l'autoimmunitario in senso auto-distruttivo. Così affermava: «[...] da lui l'immunità, pur riconosciuta nella sua doppia radice biomedica e giuridica, è sempre e soltanto intesa nel senso, distruttivo e autodistruttivo, dell'autoimmunità [...], l'immunità finisce per essere interpretata sempre in chiave negativa ed escludente» (ivi, p. 141). È interessante mettere in luce come, pur revisionandosi e

immunità delineata da Derrida è solo un processo negativo o, aldilà della lettura che ne propone Esposito, si apre a una *differente* possibilità di interpretazione?⁴⁵

Si sceglie, in questa sede, si porrà sulla traccia di Francesco Vitale che ricollega l'introduzione del concetto di «autoimmunità» a partire nelle opere degli anni Novanta – in particolar modo *Spettri di Marx* (1993)⁴⁶ e *Fede e Sapere* (1994)⁴⁷ – ad uno sviluppo delle ricerche di *La vita la morte*: ciò permette di evidenziare le basi *biologiche* di quel paradigma che verrà poi esteso nella lettura del religioso, del politico, della democrazia, della sovranità e di risolverne alcune apparenti contraddizioni⁴⁸.

Tale processo ha, *inevitabilmente*, degli esiti distruttivi, evidenziati da Derrida in *Stati Canaglia* (2003)⁴⁹ e *Filosofia del terrore* (2003)⁵⁰, attraverso la descrizione di una «democrazia auto-immunitaria» che, mossa da una tensione *suicida*, è costretta a negare se stessa e i propri valori fondamentali (libertà e uguaglianza) pur di sopravvivere. Basti pensare alle elezioni democratiche in Algeria del 1992, che hanno portato al potere un partito dichiaratamente non democratico, o all'attacco auto-distruttivo alle *Twin Towers* nel 2001. Non si può negare, al contempo, che i costanti riferimenti del filosofo al virus HIV e alla diffusione “mortale” dell'AIDS come esempio di *patologia* autoimmunitaria, tenderebbero a supportare la lettura che Esposito propone in “Democrazia immunitaria”⁵¹. Eppure, proprio il già citato studio di Vitale permette di aprire una *differente* prospettiva di senso: ricostruire le *radici biologiche* del concetto di auto-immunità e, in particolar modo, ipotizzare un possibile riferimento di Derrida alla «teoria delle cellule suicide» proposta da Jean-Claude Ameisen permette di ricondurre questa dimensione auto-distruttiva del processo auto-immunitario non semplicemente a una *malattia* del

approfondendosi, a dodici anni di distanza il pensiero di Esposito mantenga un'idea sostanzialmente *negativa* e *auto-distruttiva* del concetto di auto-immunità delineato da Derrida.

⁴⁵ Per un proficuo confronto sul paradigma immunitario e autoimmunitario del politico, pur da una diversa prospettiva teorica, si veda il saggio di D. Mazzù, *La metafora autoimmunitaria del politico*, in *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, a cura di D. Mazzù, Ancona-Massa, Transeuropea, 2004, pp. 211-239.

⁴⁶ J. Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* [1993], tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

⁴⁷ Idem, *Foit et Savoir* [1994], tr. it. *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

⁴⁸ Cfr. sul tema F. Vitale, *Biodeconstruction*, cit., pp. 167-184.

⁴⁹ J. Derrida, *Voyous* [2003], tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

⁵⁰ G. Borradori (ed), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* [2003]; tr. it. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁵¹ R. Esposito, *Termini della politica*, cit., pp. 97-108.

vivente, ma a un suo *fisiologico* funzionamento⁵². Ciò emerge, come si è visto, dalla precedente analisi di alcune pagine de *La bestia e il sovrano* dedicate alla logica del supplemento interno e all'interpretazione della *teche* politica come “macchina di sopravvivenza”. Contro ogni desiderio di un'identità “immune” dalla contaminazione con l'altro, è necessario intravedere dunque non nell'*immunitario* (come proposto da Esposito), ma nell'*auto-immunitario* la struttura del vivente e del politico. Per questo il paradigma autoimmunitario, nel mettere in luce l'intreccio tra *vita* e *politica*, *vita* e *istituzione*, esprime una positività mai riconosciuta da Esposito, e per noi ancora feconda.

Interessante notare come, a circa vent'anni dalla morte di Derrida, Esposito riprenda questa centralità delle istituzioni, pur all'interno di una diversa declinazione teoretica, che egli definisce «pensiero istituyente»⁵³. A partire dall'antico lemma *vitam instituere*, il filosofo mette in luce la relazione enigmatica tra *istituzione* e *vita*: esse – scrive Esposito – «sono i due lati di un'unica figura che delinea insieme il carattere vitale delle istituzioni e la potenza istituyente della vita»⁵⁴. Così come la *vita istituisce* le istituzioni come mezzo di sopravvivenza rispetto alla propria finitudine, le *istituzioni* “proteggono” la *vita*, *istituendola* dall'interno. Tale nuova logica dell'istituzione – scrive Esposito – ha la capacità di “tenere insieme gli incompatibili”: mutamento e stabilità, natura e storia, libertà e necessità, soggetto e oggetto. Essa permette di pensare una *nuova* biopolitica: non più una politica *sulla* vita, ma una politica *della* vita⁵⁵. Così, in modo singolare, Esposito giunge alla stessa conclusione di Derrida e afferma: «nessuna vita umana è riducibile a pura sopravvivenza, a “nuda vita” [...]. Essa è sin da sempre istituita [...] A conferirle questa qualifica è la sua appartenenza a un contesto storico fatto di relazioni sociali, politiche, culturali»⁵⁶. Secondo Esposito tale lettura può esser supportata dagli studi più recenti sul sistema immunitario che, di contro ad un linguaggio solo militare, lo interpretano come «un filtro *dialettico* nei confronti dell'ambiente esterno»⁵⁷. Proprio in quella matrice *dialettica* si può rintracciare il fondamento del pensiero istituyente di Esposito che prende così definitivamente le distanze da quello derridiano e destina il dialogo tra *biodecostruzione* e *biopolitica* a rimanere ancora aperto⁵⁸.

⁵² J.C. Ameisen, *La sculpture du vivant: Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Seuil, 1999.

⁵³ Per un approfondimento sul tema si veda L. Cremonesi, R. Fulco, V. Surace (ed. by), *Political ontology, community and institutions. Roberto Esposito in dialogue with Contemporary Thinkers*, New York, Suny Press, 2024.

⁵⁴ R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 8.

⁵⁵ Sulle differenze tra decostruzione e pensiero biopolitico, cfr. A. Marchente, *Verso una biologia politica. «Vita morte» e auto-immunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Roma, Aracne, 2018.

⁵⁶ R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 9.

⁵⁷ Ivi, p. 13.

⁵⁸ Per un approfondimento, si veda l'interessante nota scritta da Vitale, in commento alla riflessione di Esposito. Cfr. F. Vitale, *Biodeconstruction*, cit., pp. 233-234. Cfr. inoltre C.J. Kelly, *Trace, Dissemination, “Survivre”: Derrida’s “Biology” and the “Socius”*, «The international Journal of

4. *Sulle tre logiche*

Per concludere: i regimi totalitari del Ventesimo secolo hanno mostrato una violenza sopita e, adesso, indiscriminata del potere politico contro l'essere umano, che ha trovato la realizzazione più perfetta nel campo di sterminio, quello che Agamben ha definito il «nuovo *nomos* biopolitico del pianeta»⁵⁹. Esso permette, con uno sguardo archeologico, di rintracciare nella *nuda* vita non un'irripetibilità nella storia dell'uomo, ma la prestazione originaria del potere sovrano, i cui *spettri* ritornano nella pulsione auto-immunitaria delle democrazie contemporanee. Ma può veramente esistere una *nuda* vita? Non è vero, invece, che essa è *istituita* sin nel nodo più intimo della sua struttura?

A tal proposito il dialogo serrato che Jacques Derrida istituisce con il pensiero di Agamben ed Esposito ha permesso di mettere in luce quell'includibile intreccio tra *vita* e *politica*, *immunità* e *sopravvivenza* che, con accenti differenti, risulta al cuore sia della decostruzione che della biopolitica. Esse hanno dimostrato, così, una vicinanza inaspettata e un'incolmiabile distanza, riassumibile attraverso le tre *logiche* che i tre studiosi hanno delineato per pensare *e* la politica *e* la filosofia occidentale: la "logica dell'eccezione" di Agamben – cui si contrappone la proposta di una *potenza destituente*; la "logica dell'immunizzazione" di Esposito – che fa da cartina di tornasole per delineare un nuovo *pensiero istituyente*; la "logica del supplemento" di Derrida. Se nelle prime due logiche, nonostante gli sforzi teoretici, vita e morte rimangono estranee l'una all'altra e il loro legame è di carattere oppositivo ed escludente, proprio contro tale logica – ancora *metafisica* e *dialettica*, secondo Derrida – la logica della *sur-vie* permette di pensare – e non di rifuggire, come fa la biopolitica – la *contaminazione*. La struttura del virus e/o del batterio, allora, non è più metafora del *contagio* contro cui *immunizzarsi*, ma la condizione elementare del vivente, che si autoprottegge attraverso l'*iterazione* di tracce, dunque attraverso la costante *alterazione*.

Bisognerebbe, dunque, domandarsi, se questa proposta auto-immunitaria di Derrida sia ancora valida per l'analisi attuale, o non pecchi di «auto-bio-centrismo» risultando ancora legata, pur implicitamente, a una priorità dell'organico sull'inorganico, come evidenziano alcuni dei saggi di *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida*⁶⁰. Bisognerebbe domandarsi, se, in fondo, Derrida, con la sua logica del supplemento, sia riuscito *veramente* a prender le distanze dalla filosofia di colui che, della vita e della morte, è stato uno dei

Humanities», 5, 12, pp. 191-200; si veda anche R. Doyle, *On beyond living. Rhetorical transformations of life sciences*, Standoford, Standoford University Press, 1997, pp. 86-108.

⁵⁹ HS, pp. 150-151.

⁶⁰ Cfr. C. Ramond, *Logiques impossible du vivant et amour de la vie chez Jacques Derrida* e A. Kuchtová, *L'auto-bio-centrisme chez Jacques Derrida* in *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline: actualité de «La vie la mort»*, édité par G. De Michele, M. Hernández Alonso, E. Jabre, A. Kuchtová, A. Orozco Hidalgo, J.E. Valls Boix, Paris, Hermann Éditeurs, 2024, rispettivamente pp. 93-114 e pp. 249-267.

pensatori decisivi: Hegel. Eppure, ciò che a vent'anni di distanza ci ha lasciato in eredità, la *disseminazione* su “la-vita-la-morte” è stata feconda. Ha instaurato un dibattito durato negli anni sino ad oggi, che in questa sede si è cercato di ripercorrere in alcune tappe costitutive.

A tal proposito si potrebbe avanzare un'ipotesi: aldilà delle pur evidenti divergenze *teoretiche*, le diverse *metafore* dell'immunitario e dell'auto-immunitario proposte da Derrida, da Agamben, da Esposito, tratte dalle scienze della vita e trasposte nella lettura del politico, hanno profonde radici storiche. Gli eventi socio-politici dell'attualità, a partire dall'11 settembre 2001 (vissuto anche Derrida), ma soprattutto successivi alla sua morte nel 2004, hanno condotto a un'inevitabile “svolta teorica”, legata all'esperienza diretta di una politica sempre più violenta e deregolata, lesiva dei diritti umani e della vita degli individui. Gli ultimi episodi della guerra israelo-palestinese, del conflitto russo-ucraino e, non da ultimo, della pandemia da Covid-19 hanno aperto un nuovo scenario cosmopolitico, in cui le *speranze* di Derrida di una democrazia autoimmunitaria in grado di autonegarsi, ma anche di offrire un'ospitalità incondizionata, si sono trasformate nelle più ancestrali *paure* che quell'auto-immunitario possa significare *solo* morte e autodistruzione, perdendo la propria tensione *creativa* e *costruttiva*. Propendere – come fa Agamben, ma soprattutto Esposito – su uno dei poli dell'opposizione, la *morte* anziché la *vita*, diventa allora una scelta risultante più dall'attualità vissuta che da una pretesa “infallibilità” delle scienze della vita. Riconoscere il carattere *metaforico* sia del paradigma immunitario che di quello auto-immunitario – comprendere che sono modelli “umani” di interpretazione del reale – non ne nega la significatività. Ne richiede una contestualizzazione storico-politica, ma non ne inficia la validità epistemologica⁶¹. A tal proposito, gli studi di immunologia di Thomas Pradeu costituiscono nuovi interessanti approfondimenti sul funzionamento del vivente che possono offrire nuove traiettorie di interpretazione e aggiornamento sia della riflessione biopolitica più attuale che della decostruzione lasciata in eredità da Derrida⁶².

Nel tentativo di superare una descrizione solo *difensiva* del sistema immunitario – come quella offerta dalla teoria del *self* e del *nonself* di Burnet⁶³ –

⁶¹ Tale esigenza di approfondimento mi ha condotto in un successivo studio (M.T. Pacilè, *Auto-immunity: Jacques Derrida and the secret of hospitality*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 1, 2025, pp. 523-554) a rileggere i seminari derridiani del 1995-1996 e del 1996-1997 sull'ospitalità (J. Derrida, *Hospitalité*, vol. 1 e 2, Paris, Éditions du Seuil, 2021-2022) alla luce del paradigma autoimmunitario. Quest'ultimo può trovare un radicamento non solo, come già evidenziato, nella grafica del supplemento “fenomenologico” husserliano, ma in una peculiare interpretazione dell'ospitalità levinassiana e della sua “logica della sostituzione” che, in tal senso, può esser analizzata come un antecedente della logica del supplemento di Derrida, offrendone un suggestivo radicamento etico e politico.

⁶² Cfr. T. Pradeu, *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*, New York, OUP USA, 2019.

⁶³ Cfr. F.M. Burnet, *Cellular Immunology: Self and Nonsself*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; J. Klein, *Immunology: The Science of Self-Nonsself Discrimination*, New York, Wiley, 1982.

è necessario secondo Pradeu formulare un'ipotesi teorica più complessa, che egli definisce *extended immunity* (o *multilevel immunity*)⁶⁴. L'autoimmunità, in tale cornice concettuale, non può essere ridotta alla sola attività di "difesa" dagli elementi patogeni "esterni", poiché gioca un ruolo centrale nella definizione dell'individualità biologica di ogni vivente, dall'uomo all'animale, dai vertebrati agli invertebrati, sino alle piante e ai procarioti. In costante interazione con il sistema nervoso – attraverso alcune attività che Pradeu definisce di "*filtering over entry*", "*filtering over presence*" e "*promotion of cooperation*" – determina la coesione interna e multistratificata dell'individuo, composto da parti eterogenee, coordinate proprio dal meccanismo immunitario⁶⁵. In tale orizzonte di ricerca – come in parte intravisto da Derrida – l'autoimmunità non è soltanto un funzionamento *patologico* dell'individuo, ma è una *fisiologica* dimensione dell'identità del vivente poiché, oltre la scissione "ideologico-politica" del *self* e del *nonsel*f, la più recente analisi scientifica dimostra che le reazioni di "rigetto" immunitario contro elementi *interni* del corpo e le reazioni di "tolleranza" contro elementi *esterni* costituiscono non l'eccezione, ma la norma del vivente, che dunque deve esser ripensato oltre il modello ancora troppo hegeliano del soggetto umano e dell'*αὐτός*⁶⁶. Ciò diventa di particolare rilevanza non solo in ambito filosofico, ma anche negli studi di immunoterapia e di neuroimmunologia, che costituiscono le frontiere più avanzate della biologia medica. Ulteriore testimonianza di quanto, pur in modo eterodosso, il pensiero di Derrida abbia lasciato ancora da pensare.

m.pacile@unime.it

Bibliografia

Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Macerata: Quodlibet.

⁶⁴ Cfr. T. Pradeu, *Philosophy of immunology*, Cambridge, Elements in the Philosophy of Biology, 2020.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 21-24.

⁶⁶ È necessario mettere in luce il carattere *metaforico* dei concetti di *self* e *non-self* – intesi come ciò che *originariamente* appartiene all'individuo o gli è estraneo – ancora gravitanti sulla struttura "umana" dell'*αὐτός* nella descrizione di ogni forma di vita, anche quella più elementare. Per un approfondimento sul tema si veda F. Vitale, *The Tropic-Concepts of Life: Jacques Derrida's Contribution to the Question of Metaphor in the Life Sciences*, «Paragraph», 47, 3, 2024, pp. 258-272.

- Amaisen, Jean Claude (1999). *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris: Seuil.
- Aryal, Yubraj and Allen, Amy (2022). *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Arendt, Hannah (2009). *The Origins of Totalitarianism* [1951], tr. it. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Arendt, Hannah (2019). *The Human Condition* [1958], tr. it. *Vita activa. La condizione umana*. Firenze: Giunti Editore.
- Barbero, Carola, Regazzoni, Simone, Valtolina, Amelia (a cura di) (2010). *Spettri di Derrida*. Genova: il melangolo.
- Beardsworth, Richard (1996). *Derrida & the political*. London: Routledge.
- Borradori, Giovanna (ed.) (2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*; tr. it. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Roma-Bari: Laterza.
- Burnet, Franck Macfarlane (1969). *Cellular Immunology: Self and Notsel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canguilhem, Georges (1968). "Le concept et la vie". In *Études d'histoire et de philosophie de la science*. Paris: Vrin.
- Cremonesi, Laura, Fulco, Rita, Surace, Valentina (ed. by) (2024). *Political ontology, community and institutions. Roberto Esposito in dialogue with Contemporary Thinkers*. New York: Suny Press.
- De Michele, Giustino, Hernández Alonso, Martha, Jabre, Elias, Kuchtová, Alí beta, Orozco Hidalgo, Alejandro and Valls Boix, Juan Evaristo (2024). *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d'une discipline: actualité de « La vie la mort »*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Defoe, Daniel (2008). *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* [1719], tr. it. *Le avventure di Robinson Crusoe*. Torino: Einaudi.
- Derrida, Jacques (1984). *La voix et le phénomène*, [1967], tr. it. *La voce e il fenomeno*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (1994). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* [1993], tr. it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, Jacques (1995). *Foit et Savoir* [1994], tr. it. *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*. In *La religione*. Roma-Bari: Laterza.
- Derrida, Jacques (2002). *L'écriture et la différence* [1967], tr. it. *La scrittura e la differenza*. Torino: Biblioteca Einaudi.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous* [2003], tr. it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*. Milano: Raffaello Cortina.

-
- Derrida, Jacques (2009). *La bête et le souverain. 2001-2002* [2008], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume I*. Milano: Jaca book.
- Derrida, Jacques (2010). *La bête et le souverain. 2002-2003* [2010], tr. it. *La bestia e il sovrano: Volume II*. Milano: Jaca book.
- Derrida, Jacques (2021). *La vie la mort* [2019], tr. it., *La vita la morte. Seminario 1975-1976*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (2021). *Hospitalité*, vol. I, *Séminaire (1995-1996)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques (2022). *Hospitalité*, vol. II, *Séminaire (1996-1997)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques (2024). *De la grammatologie* [1967], tr. it. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques, Stiegler, Bernard (1997). *Écographies de la télévision* [1996], tr. it. *Ecografie della televisione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dick, Maria-Daniella, Wolfreys Julian (2022). *The Derrida Wordbook*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Direk, Zeynep, Lawlor, Leonard (2014). *A companion to Derrida*. Sussex: John Wiley & Sons.
- Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2008). *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2021). *Istituzione*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, Roberto (2022). *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2023). *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*. Torino: Einaudi.
- Fagan, Madeleine, Ansorge, Josef Teboho (2022). *Derrida: Negotiating the Legacy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, Michel (1978). *La volonté de savoir* [1976], tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel (1977). *Microphysique du pouvoir* [1975], tr. it. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Freud, Sigmund (1977). *Jenseits des Lustprinzips* [1920], tr. it. *Al di là del principio di piacere*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Furlanetto, Claudia, Villalta, Eliana (a cura di) (2011). *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*. Milano: Mimesis.
- Geraci, Silvia (2014). *La questione del vivente. Traccia, biologia, macchinalità*. In Gianfranco Dalmaso, Carmine Di Martino, Caterina Resta (a cura di). *L'avvenire di Derrida*. Milano: Mimesis.
- Glendinning Simon (2008). *Derrida's legacies: literature and philosophy*. London: Routledge.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1996). *Wissenschaft der Logik* [1816], tr. it. *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, Martin (2019). *Einführung in die Metaphysik* [1953], tr. it. *Introduzione alla Metafisica*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Holleis, Hans (2017). *Die vergebliche Gabe: Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida*. Bielefeld: Verlag.
- Jacob, François (1971). *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* [1960], tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*. Torino: Einaudi.
- Kelly, Colm J., *Trace, Dissemination, "Survivre": Derrida's "Biology" and the "Socius"*. «The international Journal of Humanities», 5, 12: 191-200.
- Klein, Jan (1982). *Immunology: The Science of Self-Nonself Discrimination*. New York: Wiley.
- Marchente, Arianna (2018). *Verso una biologia politica. «Vita morte» e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*. Roma: Aracne.
- Mazzù, Domenica (2005). *La metafora autoimmunitaria del politico*. In Domenica Mazzù (a cura di). *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, Ancona-Massa: Transeuropea: 211-239.
- Naas, Michael (2008). *Derrida from Now On*. New York: Fordham University Press.
- Naas, Michael (2014). *The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*. New York: Fordham University Press.
- Niederberger, Andreas, Wolf, Markus (2007). *Politische Philosophie und Dekonstruktion: Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: Verlag.
- Pacilè, Maria Teresa (2023). *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia*. Salerno: Orthotes.
- Pacilè, Maria Teresa (2024). *Sovranità in questione: J. Derrida e il paradigma autoimmunitario del politico*. In Giuseppe Bottaro (a cura di). *Democrazia tra crisi e nuove sfide*. Messina: Messina University Press: 79-86.

-
- Pacilè, Maria Teresa (2024). «Le pas du loup»: *una lettura filosofico-politica di alcune figure derridiane della sovranità*. In Silvano Facioni, Francesco Vitale (a cura di). *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*. Milano: Mimesis.
- Pacilè, Maria Teresa (2025). *Auto-immunity: Jacques Derrida and the secret of hospitality*. «Revista Portuguesa de Filosofia», 1, 2025: 523-554.
- Pradeu, Thomas (2012). *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*. New York: OUP USA.
- Pradeu, Thomas (2020). *The Philosophy of immunology*. Cambridge: Elements in the Philosophy of Biology.
- Regazzoni, Simone (2012). *Derrida. Biopolitica e democrazia*. Genova: il melangolo.
- Stiegler, Bernard (1994). *La Technique et le temps, volume 1: La Faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, Bernard (2021). *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*. Roma: Castelvecchi.
- Still, Judith (2022). *Derrida and Other Animals: The Boundaries of the Human*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vitale, Francesco (2018). *Biodecostruction*. New York: Suny Press.
- Vitale, Francesco (2024). *The Tropic-Concepts of Life: Jacques Derrida's Contribution to the Question of Metaphor in the Life Sciences*. «Paragraph», 47, 3: 258-272.

Biografia

Maria Teresa Pacilè è dottoressa di ricerca in Scienze politiche e assegnista di ricerca in Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Messina. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sul pensiero etico-politico di Hannah Arendt e Jacques Derrida. È autrice di articoli scientifici e interventi a convegni di rilevanza nazionale e internazionale, nonché di due monografie: *Un segreto al cuore della soggettività. Percorsi etico-politici in P. Ricoeur, E. Lévinas e J. Derrida* (Roma 2021) e *La politica e il male. Sulla fragilità della democrazia* (Salerno 2023).

Dal volto all'interfaccia.

La decostruzione alla prova dell'alterità artificiale

ROBERTO REDAELLI
(Università di Milano)

From face to interface.

Deconstruction put to the test of artificial otherness

Abstract: This paper intends to examine the contribution that deconstruction can make to the understanding of emerging technologies. To consider this contribution, we first introduce Jacques Derrida's reflections on technology, then explore one of the most promising proposals in the field of philosophy of technology, that of David Gunkel, who bases his argument on Derrida's deconstruction. Finally, we propose to integrate Gunkel's proposal through the notion of interface, with which we intend to explain the peculiar status of humanoid robots.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Gunkel, Philosophy of technology, Robotics.

1. *Lo statuto morale dell'altro tecnologico*

L'avvento di tecnologie sempre più autonome, interattive e adattive sta radicalmente ridefinendo la relazione tra l'essere umano e la macchina. Ciò che fino a poco tempo fa appariva all'uomo come mero strumento nelle sue mani, oggi solleva questioni etiche e legali sempre più complesse. In modo particolare, l'introduzione di sistemi intelligenti che gestiscono, unitamente all'essere umano, aspetti cruciali della società – come la sanità, la giustizia e l'educazione – ha dato l'impulso ad un radicale processo di ripensamento del ruolo che tali tecnologie rivestono nella nostra vita. Un chiaro segnale di questo cambiamento nella relazione uomo-tecnologie è offerto dall'ampio dibattito

che è stato recentemente sollevato intorno allo statuto morale e legale dei robot¹ e più in generale dei sistemi intelligenti. Difatti, sempre più spesso ci si chiede se tali sistemi possano o debbano essere considerati soggetti di diritto², vale a dire soggetti aventi diritti e doveri; ci si chiede, in altri termini, se il diritto di avere dei diritti possa o debba essere esteso anche agli agenti artificiali³, e dunque se i sistemi intelligenti siano un *altro* di tipo particolare, un *altro artificiale*.

Di fronte a tali questioni si sono sollevate numerose voci che hanno proposto differenti criteri per l'attribuzione di un qualche statuto morale ai sistemi intelligenti. Tra queste voci spicca quella di David Gunkel, che, insieme a Mark Coeckelbergh¹, è promotore di un approccio cosiddetto relazionale. Secondo tale approccio, lo statuto morale deve essere assegnato non sulla base di qualche proprietà ontologica di cui gli agenti artificiali siano provvisti, bensì in base alla relazione che intratteniamo con loro. Perciò, a partire dalla peculiare relazione che ci lega ai robot e dai diversi ruoli che essi rivestono nella nostra società, quali quelli di assistenti, compagni e care givers, solo per citarne alcuni², per Gunkel, dovremmo riconoscere loro uno statuto morale.

Ora, ciò che qui ci interessa porre in primo piano della proposta di Gunkel è la strategia decostruttiva che il filosofo mette in atto. La filosofia di Gunkel è, infatti, animata da un dichiarato intento decostruttivo⁴, che mira a mettere in crisi, a criticare⁵ le tradizionali dicotomie che investono le tecnologie⁶. Tra

¹ Ci permettiamo di ricordare che i robot sono intelligenze artificiali incorporate, vale a dire “AI in action in the physical world” (also called *embodied AI*). A robot is a physical machine that has to cope with the dynamics, the uncertainties and the complexity of the physical world” (High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, *A definition of AI: Main capabilities and scientific disciplines*, European Commission, 2019, p. 4).

² M.-C. Gruber, *Mensch oder Maschine: Zur Humanität des Rechts nach dem Ende des Menschen*, in A. Funke, K.U. Schmolke (a cura di), *Menschenbilder im Recht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, pp. 43-59, qui p. 50.

³ Per una rassegna critica di tale questione rimandiamo a V.C. Müller, *Is it time for robot rights? Moral status in artificial entities*, «Ethics and Information Technology», vol. 23 (2021), pp. 579-587.

⁴ Alla decostruzione Gunkel dedica, tra l'altro, l'opera introduttiva *Deconstruction*, MIT press, Cambridge, 2021, nella cui prefazione il filosofo ripercorre, seppur per accenni, la sua operazione di decostruzione delle nuove tecnologie.

⁵ Gunkel riprende la nozione di critica così com'è spiegata, in termini decostruttivi, da Barbara Johnson. Per Johnson, la critica “è un'analisi che si concentra sui fondamenti della possibilità del sistema. La critica legge a ritroso ciò che sembra naturale, ovvio, autoevidente o universale, al fine di mostrare che queste cose hanno la loro storia, le loro ragioni per essere così come sono, i loro effetti su ciò che ne consegue, e che il punto di partenza non è un dato ma una costruzione, di solito cieca a sé stessa” (B. Johnson, *Translator's introduction*, in J. Derrida, *Disseminations*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. VII-XXXIII, qui p. XV, trad. it. nostra).

⁶ Questa attenzione alla tecnologia *in generale* si dispiega nella riflessione di Gunkel in un confronto a tutto tondo con le numerose tecnologie che oggi informano la nostra esistenza. Esemplificativo dell'ampiezza delle indagini di Gunkel è il volume *Gaming the System. Deconstructing Video Games, Games Studies, and Virtual Worlds*, Indiana University Press, Bloomington, 2018, nel quale il filosofo si misura, come recita il titolo stesso dell'opera, con i mondi virtuali e i video games. Benché quest'opera di Gunkel abbia goduto di minore attenzione

queste dicotomie occupa un posto di rilievo nella tradizione filosofica occidentale quella tra persone e cose, per cui solo alle prime spetta un qualche statuto morale, mentre le seconde sono considerate moralmente neutrali. Al fine di fare questione di tale dicotomia, Gunkel propone una serrata analisi filosofica della figura del robot⁷, che, a suo dire, si collocherebbe al crocevia tra le mere cose e le persone, ridefinendo i confini tra l'essere umano e la tecnologia.

Come abbiamo appena accennato, l'analisi di Gunkel prende le mosse dalla decostruzione e, a nostro avviso, mostra, in modo esemplare, il contributo che la decostruzione può offrire di fronte alle sfide poste dalle intelligenze artificiali e dalla robotica avanzata. Per questo suo valore, proponiamo qui di restituirne le linee principali e vagliarne il contributo. Al fine di mostrare la fecondità, ma anche i limiti dell'operazione decostruttiva realizzata da Gunkel, dapprima presenteremo, seppur per accenni, la riflessione derridiana sulla tecnica, per poi prendere in esame la curvatura che tale riflessione assume nel pensiero di Gunkel. Infine, apporteremo un correttivo alla prospettiva gunkeliana in merito allo statuto morale dei robot umanoidi⁸, introducendo la nozione di interfaccia, con la quale intendiamo rendere ragione dell'alterità artificiale.

2. Derrida e la questione del limite: l'altro tecnologico

Gran parte degli sforzi filosofici di Jacques Derrida sono indirizzati a ciò che il filosofo ha definito nei termini di *limitrofia*⁹. Le questioni limite, del limite, di ciò che è liminare, di ciò che, in questo senso, è di confine, sono le questioni che attraversano l'intera parabola filosofica derridiana: il confine tra l'uomo e l'altro uomo¹⁰, tra l'uomo e l'animale¹¹, tra la vita e la morte¹² sono solo alcuni esempi di confine di cui Derrida ha fatto questione. Come è noto, di fronte a tali confini, a tali distinzioni, l'intento di Derrida non è stato né quello di spostare i confini, di operare nuovi confinamenti, di mettere qualcuno o

rispetto ad altre, in essa si coglie chiaramente la cifra decostruttiva che caratterizza l'approccio del filosofo rispetto alle nuove tecnologie.

⁷ A questo proposito si veda D.J. Gunkel, *Robot Rights*, MIT Press, Cambridge, 2018.

⁸ Occorre fin da subito osservare che, per Gunkel, assegnare uno statuto morale/legale ai robot non significa assegnare loro diritti umani, come ad es. il diritto di votare, bensì significa riconoscere a tali entità non umane uno statuto che permetta di integrarle, anche dal punto di vista morale, nella nostra società, nella quale i robot sono ridotti a mere cose, a meri prodotti, pur rivestendo ruoli sempre più centrali.

⁹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano, 2006, p. 68.

¹⁰ Sulla questione dell'altro in Derrida rimandiamo a C. Di Martino, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, Edizioni di Pagina, Bari, 2018, pp. 57-114.

¹¹ Sulla riflessione derridiana in merito alla questione animale si veda lo studio di M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

¹² J. Derrida, *La vita la morte: Seminario (1975-1976)*, trad. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2021.

qualcosa al confino, né quello di cancellare tali confini, pervenendo ad una omogeneizzazione, ad un livellamento delle differenze¹³. Al contrario, Derrida ha sempre avuto di mira il limite, il confine per “moltiplicarne le figure, complicarlo, ispessirlo”¹⁴. In questo senso, il gesto derridiano è un gesto che complica l'origine, l'originario, contamina il semplice, secondo quella che il filosofo ha rubricato sotto i termini di “legge della contaminazione differenziale”¹⁵.

Questo gesto filosofico, che è la cifra del fare decostruttivo, ha investito alcuni dei luoghi centrali della tradizione filosofica occidentale, minando la nozione di soggettività così com'è pensata dalla metafisica della presenza, per la quale il soggetto è pienamente presente a Sé e l'altro *non è nessun altro* se non un altro riducibile a Sé. Difatti, mettendo in discussione ciò che Husserl ha definito “il presente vivente”, Derrida, fin dai suoi primissimi lavori, ha portato al centro della sua riflessione il carattere di rinvio della coscienza, la sua struttura di rinvio all'alterità, ad un'alterità che nel percorso filosofico derridiano ha assunto figure sempre diverse.

Un esempio di alterità, a cui Derrida ha prestato particolare attenzione, è quella animale. A differenza di Lévinas, per cui il volto dell'*altro* è il solo volto *umano*¹⁶, per Derrida, lo sguardo, che ci interroga ridefinendo il nostro spazio di libertà, è non solo umano, bensì anche animale. E proprio così come avviene per l'altro umano, anche l'animale precede il Sé, ci precede¹⁷. Perciò, agli occhi di Derrida, l'uomo arriva a sé stesso solo attraverso l'incontro proto-etico con l'animale¹⁸, l'*animot*, che ci guarda e ci mette a nudo, interrogandoci su chi siamo.

¹³ Si tratta, ampliando il discorso derridiano, non di “lavorare al superamento della differenza ‘umana’, occorre forse *abitare* tale differenza”, rendendo problematico ogni limite opposizionale assoluto (C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano, 2009, p. 198).

¹⁴ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 68.

¹⁵ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano, 1992, p. 51. Nell'introdurre la legge della contaminazione differenziale, Derrida la lega *ineluttabilmente* alla questione del limite, per cui “tutti i limiti sui quali si costruisce il discorso fenomenologico si vedono così interrogati a partire dalla necessità fatale di una ‘contaminazione’ (...) venendo il tremo di ogni margine a propagarsi su tutti gli altri”.

¹⁶ Per Derrida, in Lévinas il “soggetto dell'etica, il volto, resta innanzitutto un volto umano e fraterno (...) l'animale non ha volto, non ha il volto nudo che mi guarda e di cui io dovrei dimenticare il colore degli occhi” (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 158). A questo proposito, Gunkel osserva che “Levinas's work is not able to escape from the anthropocentric privilege. Whatever the import of his unique contribution, Other in Levinas is still and unapologetically human” (D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, MIT Press, Cambridge, 2012, p. 179).

¹⁷ “L'animale è lì prima di me, e lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguo/sono dopo di lui” (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 47).

¹⁸ Riguardo alla dimensione proto-etica di questo incontro, Calarco osserva che “secondo la ricostruzione di Derrida, io arrivo a me stesso e all'autocoscienza solo in e attraverso altri animali, cioè altri esseri viventi, umani, animali o altri ancora che siano. Tali incontri non obbediscono alle leggi della dialettica hegeliana del riconoscimento, avendo luogo in uno spazio e

Accanto all'alterità animale, è possibile rintracciare un'altra alterità di cui Derrida ha fatto questione nel suo ricchissimo percorso: si tratta di quello che proponiamo di definire nei termini di altro tecnologico o alterità artificiale. Benché Derrida non giunga mai ad elaborare una vera e propria filosofia della tecnica¹⁹, la tecnica si colloca al cuore della sua riflessione²⁰, com'è ben chiaro dal progetto presentato in *Della grammatologia*. In tale testo, fa la sua comparsa il termine *différance*, che è cruciale per l'intero sviluppo della riflessione derridiana e che si lega fin dalle sue prime apparizioni alla cibernetica, alla macchina:

Leroi-Gourhan non descrive più l'unità dell'uomo e dell'avventura umana con la semplice possibilità della grafia in generale: piuttosto come una tappa o una articolazione nella storia della vita – di ciò che qui chiamiamo la differenza – come storia del gramma. Invece di ricorrere ai concetti che solitamente servono a distinguere l'uomo dagli altri viventi (istinto ed intelligenza, assenza o presenza della parola, della società, della economia, ecc.), qui si fa appello alla nozione di *programma*. Questa va sì intesa nel senso della cibernetica, che però a sua volta non è intelligibile se non a partire da una storia delle possibilità della traccia come unità di un doppio movimento di protensione e di ritenzione. Questo movimento travalica largamente le possibilità della “coscienza intenzionale”. Questa è un'emergenza che fa apparire il gramma *come tale* (cioè secondo una nuova struttura di non-presenza) e rende senz'altro possibile il sorgere dei sistemi di scrittura in senso stretto²¹.

In tale passaggio, uno dei più celebri del tracciato derridiano, il filosofo richiama la cibernetica, la relazione tra macchine e viventi, e la necessità di intendere la *différance*, per l'appunto, come cibernetica, come “connessione tra sistemi viventi e sistemi tecnologici (...) quale loro origine comune”²². La tecnica e la vita sono dunque intimamente legate tra loro fin dall'origine²³, tant'è che in *Spettri di Marx*, Derrida, in modo esplicito, chiama in causa il

in un tempo che precedono e danno origine alla possibilità del riconoscimento” (M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 133-134).

¹⁹ F. Vitale, *Spettri della tecnica. Derrida: la vita, la tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli, 2007, pp. 313-344, p. 313.

²⁰ Sulla questione della tecnica in Derrida si veda G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992; F. Vitale, *Spettri della tecnica. Derrida: la vita, la tecnica*, cit.; F. Tesorone, *Derrida e la macchina. Evento e iterabilità*, «Mechane. Rivista di filosofia e antropologia della tecnica», vol. 1 (2021), pp. 163-179; in relazione all'intelligenza artificiale si veda il recente S. Moriggi, M. Pireddu, *L'Intelligenza Artificiale e i suoi fantasmi. Vivere e pensare con le reti generative*, Il Margine, Trento, 2024.

²¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di S. Facioni e F. Vitale, Orthotes, Napoli, 2024, p. 130.

²² L.M. Possati, *Unconscious Networks. Philosophy, Psychoanalysis, and Artificial Intelligence*, Routledge, London-New York, 2023, p. 394.

²³ Per Derrida, “non vi è alcuna *physis* prima e fuori dalla *techne*, cui quest'ultima sopraggiungerebbe dall'esterno” (C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*. Seconda edizione rivista e ampliata, Inschibboleth, Roma, 2024 p. 270).

dispositivo tecnico come l'altro da accogliere, come l'altro che costituisce l'io vivente:

l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, il simulacro – e ciò comincia con il linguaggio prima di lui –, altrettante figure della morte); deve dunque dirigere allo stesso tempo *a suo favore e contro di sé* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario²⁴.

Di contro delle teorie strumentaliste²⁵, che riducono la tecnica a mero strumento esterno asservito ad un soggetto già costituito, il dispositivo tecnico inteso come altro è, per Derrida, ciò che permette la costituzione dell'io vivente. Dunque, l'altro, l'*eteros* è da sempre coinvolto nell'*autos*, per cui ciò che appare nella veste dell'esterno, dell'avversario da cui ci si deve proteggere, è strutturalmente interno. L'artefatto tecnico non è mera estensione dell'umano, non è qualcosa che si aggiunge ad un soggetto presente a sé stesso, bensì è l'altro che precede e, come l'animale, interroga e costituisce il soggetto.

Questa ridefinizione derridiana della tecnica, che è stata oggetto di numerose riflessioni in ambito decostruttivo, ci permette di ripensare l'altro tecnologico, che oggi più che mai assume figure che lo rendono irriducibile al mero strumento. A questo proposito, emblematica è la figura del robot. Recenti studi hanno dimostrato la straordinaria empatia²⁶ che manifestiamo nei confronti dei robot e quel senso di spaesamento, quell'effetto perturbante che sorge in noi quando ci rapportiamo a questi artefatti tecnologici. Il robot è la figura di quell'altro tecnologico, dell'altro vivente, che è stato oggi oggetto del fare decostruttivo non solo di Derrida, bensì di David Gunkel, il quale, avvalendosi della strategia decostruttiva, invita a ripensare lo statuto morale delle nuove tecnologie.

3. Dalla logica binaria alla logica terziaria: il robot tra la persona e la cosa

Gli studi di Gunkel si rivolgono a ciò che egli rubrica sotto il titolo di *machine question*²⁷. Con tale espressione, il filosofo fa questione dello statuto morale delle

²⁴ J. Derrida, *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano, 1994, p. 178.

²⁵ Riguardo allo strumentalismo si veda J.C. Pitt, "Guns don't kill, people kill"; values in and/or around technologies, in P. Kroes, P.P. Verbeek (a cura di), *The Moral Status of Technical Artefacts*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 89-101.

²⁶ Sull'empatia che gli esseri umani provano nei confronti dei robot rinviamo agli studi di Y. Suzuki, L. Galli, A. Ikeda, S. Itakura, M. Kitazaki, *Measuring empathy for human and robot hand pain using electroencephalography*, «Scientific Reports», vol. 5 (2015), pp. 1-9; A.M. Rosenthal-von der Pütten, N.C. Krämer, L. Hoffmann, S. Sobieraj, S.C. Eimler, *An experimental study on emotional reactions towards a robot*. «International Journal of Social Robotics», vol. 5 (2013), n. 1, pp. 17-34.

²⁷ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, cit., p. 2.

macchine, si domanda se le macchine possano far parte del mondo morale, e più precisamente se esse possano essere considerate *moral patient*, laddove con tale espressione si intende il *destinatario* della nostra azione morale. In altri termini, si tratta di riconoscere nell'altro un altro verso cui sorgono delle obbligazioni, un altro dotato, per l'appunto, di un qualche statuto morale.

Allo stesso tempo, il richiamo alla *moral patiency* ha un ruolo ben preciso nell'economia del discorso filosofico di Gunkel. Domandando della *moral patiency*, il filosofo mette in discussione il primato tradizionalmente assegnato alla *moral agency*. Di contro all'idea che lo statuto morale di un ente sia attribuibile esclusivamente sulla base di alcune sue proprietà, e più in generale della sua capacità di *agire* moralmente, Gunkel propone un approccio che consideri tanto l'agentività quanto la passività morale, al fine di ricercare, in termini derridiani, un *arche-patient*²⁸ che ecceda la distinzione *agency-patiency* e permetta di riconoscere nell'ente, in questo caso tecnico, un altro morale.

A proposito di tale approccio, si deve osservare che l'iscrizione delle macchine nel nostro mondo morale, benché appaia a prima vista paradossale, è giustificata da Gunkel dal ruolo che tali macchine svolgono nella nostra società: gran parte della nostra vita è caratterizzata da diversi tipi di relazione che intratteniamo con le nuove tecnologie; relazioni sempre più complesse che investono tanto la nostra vita professionale quanto quella privata. Robot destinati alla cura degli anziani, robot che ci offrono la loro compagnia e che ci aiutano ad assolvere i nostri doveri lavorativi sono solo alcuni esempi di tecnologie che difficilmente possono essere assimilate a meri strumenti nelle nostre mani. Difatti, per Gunkel, la nostra capacità di empatizzare con i robot, dimostrata in diversi studi, e, più in generale, le diverse relazioni affettive (e non) che stabiliamo con gli artefatti tecnologici più complessi non ci permette di ridurli a meri strumenti, come può essere il martello richiamato da Heidegger. Le sfide poste dalle nuove tecnologie richiedono un pensiero che sappia prendere in considerazione seriamente anche l'altro tecnologico, così com'è stato fatto recentemente con l'animale.

Entro questa operazione di ripensamento dell'altro tecnologico, Gunkel, come abbiamo mostrato, si appella alla decostruzione derridiana²⁹. Questo richiamo alla decostruzione è funzionale ad un discorso che intende far questione dei confini che separano non più e non solo uomini ed animali, bensì uomini e macchine. Il discorso decostruttivo è dunque impiegato da Gunkel per ridefinire lo spazio, il limite, il confine tra cose e persone, tra cosa e chi³⁰, laddove la cosa è tradizionalmente esclusa dal mondo morale, mentre il chi è moralmente significativo. L'attribuzione del chi è perciò il riconoscimento

²⁸ Ivi, p. 11.

²⁹ Le fonti impiegate da Gunkel sono numerose e tra queste gioca un ruolo decisivo la filosofia levinasiana. Per i nostri scopi, ci focalizzeremo sul ruolo che la decostruzione riveste nell'argomentazione di Gunkel, cercando di estendere ed integrare alcune sue considerazioni mediante il ricorso ad alcune riflessioni derridiane di cui lo stesso Gunkel si è avvalso solo in parte.

³⁰ Sulla relazione tra chi e che cosa Gunkel rimanda a J. Derrida, *Papier machine*, Éditions Galilée, Paris, 2001, p. 293.

dello statuto di altro a qualcosa o qualcuno con cui siamo in relazione³¹. Ovviamente questa attribuzione è tutto fuorché moralmente neutrale.

Come abbiamo visto, nell'assegnazione di uno statuto morale o legale³² a qualcosa o qualcuno vi è in gioco, in termini derridiani, il tracciamento di un confine, di un limite ed è proprio a tale operazione di definizione, di delimitazione che si rivolge lo sguardo filosofico di Gunkel. Non si tratta tanto di trovare una risposta definitiva alla questione sullo statuto morale degli enti artificiali quanto di mettere in discussione, di decostruire i termini e le condizioni in cui il dibattito intorno a tali enti è stato organizzato³³. Questa messa in discussione è radicale proprio perché la macchina è collocata alla periferia del mondo morale, eccede le differenze, non ha un volto, non ha una faccia, semmai, come vedremo, un'interfaccia. Per tale ragione, la macchina costituisce una *sfida critica, cruciale*³⁴ per l'etica, collocandosi oltre le diverse opposizioni entro cui si muove la riflessione filosofica ed oltre il suo linguaggio.

Per Gunkel, infatti, il fare questione della macchina ha una prima decisiva ripercussione che investe proprio la sfera linguistica. Parlare dell'altro tecnologico richiede una torsione terminologica, poiché vi è un'eccedenza dell'altro rispetto alla parola. Data questa difficoltà, al fine di parlare dell'altro tecnologico, Gunkel si affida a quelle operazioni che Derrida definisce nei termini di paleonimia e neologismo, laddove la prima è “mantenere talvolta un vecchio nome per avviare un nuovo concetto”³⁵, mentre la seconda è creare un nuovo nome. Se la seconda strategia appare più chiara, e Gunkel porta come esempio proprio la parola *différance*, così com'è scritta da Derrida, la prima operazione va di certo illustrata. Con la paleonimia si tratta di selezionare un nome e riconfigurarli allo scopo di articolare in modo differente il suo significato iniziale³⁶. Tale operazione richiede un doppio gesto, afferma Derrida, per cui si procederà a 1) prelevare “un tratto predicativo ridotto, tenuto in riserva, limitato in una struttura concettuale data (limitato per motivazione e rapporti di forza da analizzare), *chiamata X*” e 2) “alla de-limitazione, all'innesto e all'estensione regolata del predicato prelevato, dal momento che il nome X è mantenuto a titolo di *leva* e per mantenere una presa sull'organizzazione anteriore che si tratta di trasformare effettivamente”³⁷. Al fine di esemplificare tale operazione, Gunkel richiama la nozione deleuziana di differenza, per cui il termine differenza è inteso da Deleuze difformemente dalla tradizione filosofica occidentale, che lo lega, da Platone a Hegel, alla negazione.

³¹ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 7.

³² Sul problema dell'assegnazione di diritti ai sistemi dotati di intelligenza artificiale si veda D.J. Gunkel, *Robot Rights*, MIT Press, cit., e il più recente Id., *Person, Thing, Robot. A Moral and Legal Ontology for 21st Century and Beyond*, MIT Press, Cambridge, 2023.

³³ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 163.

³⁴ Ivi, p. 207.

³⁵ J. Derrida, *Posizioni*, trad. it di S. Facioni, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, p. 103.

³⁶ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 208.

³⁷ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 103.

Una seconda ripercussione dovuta alla *machine question* è che qualsiasi tentativo di riconduzione dell'altro tecnologico alle nostre pratiche di discorso rischia di addomesticarlo, di ricondurlo alle logiche esistenti, di assimilarlo al Sé, di produrre quella omogeneizzazione contro cui Derrida ha sempre opposto resistenza. Perciò, agli occhi di Gunkel, la questione della macchina deve rimanere una questione aperta, o in termini derridiani-freudiani, deve essere oggetto di un'"analisi interminabile"³⁸, un continuo fare questione della macchina.

A partire da questo appello alla decostruzione, che chiude il volume *The Machine Question*, ci si aspetterebbe da Gunkel un procedere decostruttivo che impieghi le strategie sopramenzionate per cercare di perimetrare e mettere in questione la macchina, l'altro dell'altro, quell'altro radicale che è l'altro tecnologico. Eppure questa aspettativa è in un certo senso tradita da Gunkel. Difatti, Gunkel, pur rimanendo fedele all'interminabilità dell'analisi proposta da Derrida, la quale rivela il carattere provvisorio e relazionale dell'etica, sviluppa la sua prospettiva, in ultima battuta, appellandosi a Lévinas³⁹. A riprova di ciò, basti volgere l'attenzione alle opere più recenti del filosofo, *Robot Rights* e *Person, Thing, Robot* nelle quali l'esercizio decostruttivo prosegue, ma, come nelle opere precedenti, le conclusioni a cui perviene Gunkel sono dichiaratamente levinasiane. In questo senso, le piste della paleonimia e del neologismo non sono battute da Gunkel, benché la decostruzione rimanga al centro del suo progetto filosofico, com'è evidente anche dalla sua recente opera *Person, Thing, Robot*.

Come già anticipavamo, al centro di tale opera vi è l'operazione di decostruzione della dicotomia persona/cosa, che è messa in discussione da Gunkel mediante la figura del robot. A questo proposito, scrive Gunkel, "non c'è dubbio che i robot, i sistemi dotati di intelligenza artificiale e altri artefatti tecnologici sono cose, ma non sono necessariamente quei tipi di cose che sono (o dovrebbero essere) situati o concettualizzati come l'opposto delle persone. Essi non sono limitati all'essere meri oggetti per un soggetto, mezzi strumentali opposti a un fine, o *res* distinti dalla *persona* (...) I robot sono quello strano tipo di cosa che *decostruisce* l'ordine logico esistente, il quale differenzia la persona dalla cosa"⁴⁰. In altre parole, con il robot si decostruisce la dicotomia persona/cosa attraverso il terzo, che per Derrida, e così per Gunkel, non è escluso, bensì è da darsi. Il terzo è il robot che non è riconducibile tanto ai meri

³⁸ Ivi, p. 72.

³⁹ Gunkel è ben consapevole dei limiti dell'impostazione levinasiana, per cui l'altro è l'altro uomo, e perciò la macchina, così come l'animale, non hanno alcun posto nell'etica proposta da Lévinas (D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 196). Nonostante questo limite, Gunkel sottolinea, a più riprese, l'importanza della riflessione di Lévinas per sviluppare un approccio relazionale nell'ambito della filosofia della tecnologia (si veda ad es. D.J. Gunkel, *The Other Question: Can and Should Robots Have Rights?* «Ethics and Information Technology», vol. 20 (2018), pp. 87-99).

⁴⁰ G. Gunkel, *Person, Thing, Robot*, cit., p. 162.

strumenti quanto agli uomini, ed è sulla base della relazione che intratteniamo con i robot che possiamo assegnare loro uno statuto morale.

La riflessione di Gunkel, qui ripercorsa per accenni, appare particolarmente promettente e porta la decostruzione al centro di quella che è definita oggi nei termini di filosofia della tecnologia. In modo particolare, la decostruzione che il filosofo opera della dicotomia cose/persone rilancia il problema di quale sia il posto occupato dai robot, dall'intelligenza artificiale, nel nostro mondo morale. Non più relegati al ruolo di meri strumenti, dunque non riducibili a nostri schiavi⁴¹, il comportamento dei sistemi intelligenti solleva questioni etiche e giuridiche sempre più pressanti, che investono nozioni tipicamente umane come quella di responsabilità, sulla quale lo stesso Gunkel dirige i propri sforzi di riflessione⁴². Eppure, nonostante il riconoscimento di un peculiare statuto della macchina – riconoscimento a cui Gunkel perviene mediante la decostruzione – il filosofo, come già accennavamo, non sembra avvalersi fino in fondo della strumentazione derridiana. In modo particolare, ci sembra che Gunkel, il quale fa questione dell'altro tecnologico nei termini levinasiani del volto, non sembra affrancarsi dalle pastoie a cui è legata la prospettiva levinasiana che viene estesa anche alla macchina. Difatti, benché Gunkel dichiari di mettere a frutto l'etica di Lévinas oltre Lévinas, oltre il suo antropocentrismo⁴³, gli resta ancora da chiarire che tipo di alterità rappresenti la macchina, come la si possa intendere, dato che non possiede un volto.

Al fine di rispondere a tale questione si potrebbe osservare che la macchina non ha faccia, non ha volto, ma è dotata di un'interfaccia. Nonostante la differenza tra volto e interfaccia sia richiamata, seppur nei limiti dell'accenno, in *The Machine Question*⁴⁴, Gunkel non sembra tenerne conto nelle sue riflessioni che, come sappiamo, non si rivolgono alle proprietà degli oggetti tecnologici, bensì alle relazioni che intratteniamo con tali oggetti⁴⁵. Tuttavia, una riflessione sull'interfaccia, a nostro avviso, permetterebbe di continuare la strategia decostruttiva messa in atto da Gunkel, affrancandola da

⁴¹ J.J. Bryson, *Robots should be slaves*, in Y. Wilks (a cura di), *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issues*, John Benjamins, Amsterdam, 2010, pp. 63-74.

⁴² Per Gunkel i sistemi intelligenti minano la nostra tradizionale nozione di responsabilità, secondo la quale l'uomo è il solo responsabile dell'azione tecnologica (D.J. Gunkel, *Mind the gap: responsible robotics and the problem of responsibility*, «Ethics and Information Technology» vol. 22 (2020), pp. 307-320).

⁴³ D.J. Gunkel, *Thinking otherwise: ethics, technology and other subjects*, «Ethics and Information Technology», vol. 9 (2007), pp. 165-177, p. 175.

⁴⁴ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 196, 200, 206.

⁴⁵ Cfr. D.J. Gunkel, *Robot Rights*, cit., pp. 170-175. Di certo l'attenzione all'interfaccia sposterebbe la riflessione di Gunkel sul piano ontologico, ma non per questo tradirebbe la prospettiva relazionale che egli sostiene: di fatto le relazioni che abbiamo con gli artefatti tecnologici sono determinate, anche se non esclusivamente, dalle proprietà degli artefatti stessi. Riteniamo che sia le relazioni sia le proprietà, ma più in generale le pratiche di vita in cui gli oggetti tecnici sono iscritti, dovrebbero essere considerate nell'assegnazione dello statuto morale. Su questo punto si veda R. Redaelli, *The Moral Status of Artificial Intelligence*, Springer, 2026 in uscita.

quell'antropocentrismo di cui soffrono le riflessioni levinasiane quando fanno questione del volto *in quanto* volto umano. Dunque, tra volto umano e il non-volto dello strumento si colloca, come *tertium datur*, l'interfaccia del robot, e più in generale dei sistemi intelligenti.

4. Dal volto all'interfaccia: continuare la decostruzione

Il termine interfaccia è polisemico. Per tale ragione, ci concentreremo qui sul significato che esso assume nel campo della robotica ed in modo particolare nell'ambito dell'*Human-Robot Interaction* (HRI). Anche in questo ambito multidisciplinare troviamo differenti riferimenti alle interfacce; per i nostri scopi faremo riferimento principalmente ai robot umanoidi e alle interfacce multi-modali che coinvolgono più canali percettivi e raccolgono diversi tipi di dati. Come si sa, a tale tipo di interfaccia è legata l'idea di un *robotic user interface* che raccoglie in sincrono dati audio e video, riconosce espressioni facciali e risponde a sua volta con fonemi e visemi attraverso, per l'appunto, la parola e il volto⁴⁶.

In questo ambito, il volto del robot è coinvolto nell'interfacciamento, nell'interazione tra uomo e macchina. L'interfaccia, che ha volto, è dunque rivolta – secondo l'etimo “forzato” del termine ‘volto’⁴⁷ – all'interfacciamento, cioè all'interazione con l'altro, o meglio è rivolta all'altro, è *per* l'altro. In questo modo, il robot è attraversato da capo a piedi dall'altro umano, vale a dire dall'uomo che lo progetta e lo produce e dall'utente che lo usa. Per tale ragione, si potrebbe riconoscere che l'interfaccia sia creata *in funzione* dell'essere umano. Seguendo questa riflessione, dovremmo intendere, ancora una volta, il robot come mero strumento al nostro servizio, come mera cosa. Eppure a questa logica il robot sembra sfuggire per l'effetto perturbante che provoca in noi e allo stesso tempo per l'empatia che proviamo nei suoi confronti, per il peculiare rapporto che instauriamo con tale artefatto. Il martello non produce questi effetti, il robot sì.

L'interfaccia che, nei robot umanoidi, *ha* un volto, nel senso della riproduzione del volto umano, produce l'irriducibilità del robot a mera cosa e coinvolge il nostro essere umani. Difatti, approfondendo ed estendendo quanto detto da Gunkel, potremmo osservare che tra la cosa priva di volto e il volto umano si colloca il robot con la sua inter-faccia, che da un lato lo avvicina all'uomo, nel senso che l'uomo si relaziona, anche affettivamente, a esso, e allo stesso tempo, lo allontana dall'uomo per quell'effetto di turbamento che provoca in lui. Come si sa, questo effetto di turbamento prodotto dai robot è stato ampiamente indagato da Masahiro Mori il quale osserva, rifacendosi alla nozione freudiana di *Unheimlich*, che “se si accresce senza riflettere il grado di somiglianza [tra la macchina e l'uomo], quando si è giunti a una notevole

⁴⁶ D. Fornari, *Il volto come interfaccia, et al.* /Edizioni, Milano 2012.

⁴⁷ G. Aneschi, *Prefazione*, in D. Fornari, *Il volto come interfaccia*, cit., pp. VII-XV, qui p. X.

somiglianza con gli esseri umani il senso di disturbo di colpo fa la sua comparsa e si precipita nella valle del perturbante”⁴⁸.

Questo è tanto più vero se si pensa non solo al volto del robot umanoide, bensì alle capacità linguistiche di tali robot o del più vicino Chatgpt, i cui risultati ci sorprendono, ci perturbano, lasciandoci sospesi tra estraneità e familiarità. Tutto ciò dovrebbe mostrare come l'interfaccia con cui l'utente interagisce scompare, indietreggia come interfaccia, come strumento tecnico, nella misura in cui interagiamo con essa, e si mostra come faccia, come volto, come l'altro nella misura in cui ci perturba. Proprio in tal modo, Derrida pensa, con straordinaria lungimiranza, al *word processor*, e più in generale al computer, che sembra un altro soggetto con cui abbiamo un incontro faccia a faccia:

L'ordinateur entretient l'hallucination d'un interlocuteur (anonyme ou non), d'un autre "sujet" (spontané et autonome, automatique) qui peut occuper plus d'une place et jouer bien des rôles, en face à face, certes, mais aussi retiré, devant nous, sans doute, mais aussi invisible et sans visage derrière son écran. Comme un dieu caché mais qui ronfle un peu, habile à se dissimuler jusque dans le vis-à-vis. (...) on a l'impression que l'on a affaire à l'âme (la volonté, le désir, le dessein) d'un Autre démiurgique, comme si déjà, bon ou malin génie, un destinataire invisible, un témoin omniprésent nous écoutait lire d'avance, captait et nous renvoyait *sans attendre*, en face à face⁴⁹.

Le parole di Derrida, riferite ai software di scrittura, sembrano ancora più adatte a spiegarci la relazione che oggi abbiamo con i robot, ed in modo particolare con i robot umanoidi. I robot ci offrono l'impressione di un altro soggetto, di un soggetto con cui possiamo interagire, per l'appunto, faccia a faccia. In altri termini, i robot sono il destinatario della nostra attenzione e della nostra azione, anche morale direbbe Gunkel⁵⁰. Essi non sono dei meri strumenti alla mano, come può essere la penna, poiché con essi intratteniamo relazioni, dialoghiamo mediante la loro interfaccia, avvertendoli, come osserva Derrida,

⁴⁸ M. Mori, *La valle del perturbante. Avvertenze per il design di robot antropomorfi*, in D. Fornari, *Il volto come interfaccia*, cit., pp. 241-250, qui p. 247.

⁴⁹ J. Derrida, *Papier Machine*, cit., pp. 155-156.

⁵⁰ Occorre qui osservare che numerose obiezioni sono state rivolte al relazionismo di Gunkel che, per l'appunto, a partire dalle relazioni che abbiamo con i robot assegnerebbe un qualche statuto morale a tali tecnologie. Un'obiezione particolarmente puntuale di contro alla proposta di Gunkel è quella per cui se assegnassimo uno statuto morale sulla base delle relazioni che intratteniamo con gli oggetti, allora potremmo riconoscere uno statuto morale non solo ai robot ma anche ad altri artefatti tecnici (come, ad esempio, ad una matita) a cui potremmo essere legati per ragioni che riguardano la nostra sfera privata (perché la matita ci è stata donata da una persona a noi cara), rischiando così di aderire ad una forma di relativismo morale (si veda V.C. Müller, *Is it time for robot rights?* cit.). Inoltre, se prioritaria è la relazione che abbiamo con l'oggetto nell'attribuzione di uno statuto morale, allora non abbiamo alcun criterio oggettivo per assegnare tale statuto morale, dato che potremmo avere differenti relazioni con il medesimo oggetto (su questa obiezione si veda anche K. Mosakas, *On the moral status of social robots: considering the consciousness criterion*, «AI & Society», vol. 36 2021, pp. 429-443, qui p. 434).

come un altro soggetto. Difatti, in questa direzione Derrida sottolinea come il programma di scrittura ci restituisca “una quasi immediatezza del testo, una sostanza desostanzializzata” che supera la nostra comprensione e modifica la nostra esperienza, “un discorso già appropriato dall’altro o che viene dall’altro”⁵¹. La macchina è l’altro che fa proprio il *nostro* discorso, laddove nel nostro discorso è già sempre fin dall’inizio coinvolto l’*eteros*, l’altro artificiale, l’altro inconscio meccanico, come lo definisce Derrida⁵². Perciò, l’etero-nomia che sta alla base dell’auto-nomia del soggetto è anche legge dell’altro dell’altro, vale a dire dell’altro tecnologico.

A partire da tali considerazioni, si potrebbe osservare che la riflessione derridiana sulla tecnica, proseguita da Gunkel con Derrida e oltre Derrida in direzione di Lévinas, ci permette di ripensare l’alterità artificiale delle nuove tecnologie. La relazione che intratteniamo con i sistemi intelligenti ed, in modo particolare, con i robot umanoidi, ma ancor prima con i computer, non ci permette di considerare tali tecnologie come meri mezzi, essi sono “più che strumenti” – afferma Gunkel. Con tale espressione, il filosofo riconosce alle nuove tecnologie uno statuto peculiare, in virtù del quale, come abbiamo visto, tali dispositivi non sono riconducibili a mere cose, ma neppure eleggibili al rango di persone. Difatti, i robot e i sistemi intelligenti vanno ad occupare un posto peculiare nella nostra società, assumendo figure dell’altro che fino a poco tempo fa erano squisitamente umane: i robot diventano attori sociali in grado di comunicare e interagire con noi, secondo modalità che sono umane; essi diventano compagni, colleghi e amanti⁵³. Con essi intratteniamo relazioni che non potremmo avere con altri strumenti ed, entro nuove pratiche di vita e di sapere, tali relazioni fanno sorgere nuovi soggetti tecnologici, che, secondo Gunkel, esigono il riconoscimento di uno statuto morale.

Si deve ora osservare che al ruolo che la tecnologica riveste nella nostra esistenza si stanno rivolgendo numerosi studi. In sintonia con i risultati ottenuti dall’approccio decostruttivo qui presentato, gran parte della riflessione filosofica tende oggi a mettere in luce proprio la natura di alterità di tali tecnologie, che è dovuta alla loro sempre maggiore autonomia e capacità di interazione. In merito a tale questione, ci sembra degna di menzione, in conclusione al nostro discorso, una certa convergenza tra decostruzione e postfenomenologia, che mette ben in luce il carattere peculiare dei robot e dell’intelligenza artificiale. Difatti, in campo postfenomenologico, Ihde introduce già nell’opera del 1990 *Technology and the Lifeworld* l’espressione quasi-altro per rendere ragione dell’intelligenza artificiale e in modo particolare dei robot. Più precisamente, al fine di chiarire la nostra relazione con i sistemi intelligenti Ihde, ancor prima di Gunkel, si confronta con Lévinas e giunge a definire la relazione uomo-intelligenza artificiale nei termini di una relazione

⁵¹ J. Derrida, *Papier Machine*, cit, p. 156.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Sui cosiddetti sex robot si veda J. Danaher, N. McArthur (a cura di), *Robot Sex: Social and Ethical Implications* MIT Press, Cambridge, 2017.

di alterità⁵⁴. In tale tipo di relazione noi ci relazioniamo *all'*altro o abbiamo una relazione *con* l'altro, che produce in noi la sensazione di interagire, di dialogare con qualcosa d'*altro* o qualcun *altro*, laddove però l'altro tecnologico non è l'altro, come per Gunkel e Derrida, bensì il quasi-altro. Eppure nonostante la differenza terminologica tra altro e quasi-altro, Ihde introduce questa espressione (*quasi-otherness*) per rendere ragione di quell'effetto di fascinazione, riconosciuto anche in campo decostruttivo, che tali tecnologie hanno su di noi, per cui la tecnologia emerge *come* altro al quale relazionarsi, pur senza essere un altro uomo⁵⁵. Dunque, con il termine *quasi-otherness* Ihde intende mettere in luce nei sistemi intelligenti un'alterità più forte di quella dei meri oggetti ma più debole di quella che si ritrova negli animali o negli uomini⁵⁶ ed in tal modo sembra rimarcare, anticipandola, quella posizione intermedia tra cose e persone che Gunkel, seppur in termini diversi rispetto a Ihde⁵⁷, assegna ai robot per le stesse ragioni riconosciute da Ihde: con i robot e più in generale con i sistemi intelligenti noi intratteniamo delle relazioni, in cui scopriamo la presenza, in termini derridiani⁵⁸, di un altro tecnologico, che non avvertiamo in strumenti come una penna o un martello. Nella relazione di alterità, così com'è definita da Ihde, avviene uno scambio o un dialogo con l'altro tecnologico, che, secondo Derrida, non solo è altro da noi, ma ci interroga fin dall'origine; un'origine mai semplice, un'origine contaminata, in cui vi è da sempre in gioco l'elemento tecnico in senso ampio⁵⁹. Per queste ragioni, la relazione con il robot, il computer, che sia inteso come altro o quasi-altro, merita una particolare attenzione che la decostruzione ha saputo porre e rendere feconda.

⁵⁴ D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, pp. 97-108.

⁵⁵ Come ben osservato da Ihde, tale effetto è di certo legato ai rischi dell'antropomorfismo e dei processi di personalizzazione delle tecnologie che ci possono condurre a riconoscere erroneamente nell'altro tecnologico un altro umano, per cui, ad esempio, si intende l'intelligenza artificiale sul modello dell'intelligenza umana e, ancor prima, fin dagli albori della cultura occidentale, si subisce la fascinazione dell'automa che ci appare animato. Di contro a queste tendenze, l'espressione quasi-altro sembra opporre resistenza, sottolineando come l'altro tecnologico non sia l'altro in termini levinasiani, vale a dire l'altro uomo, bensì si pone in uno spazio intermedio tra la cosa e l'umano (Ivi, p. 100).

⁵⁶ Ivi, p. 100.

⁵⁷ Si potrebbe osservare che Ihde non prende in considerazione come l'alterità artificiale costituisca il sé, benché metta in primo piano i diversi modi in cui le diverse tecnologie formano la nostra esperienza del mondo. Dunque, ciò che sembra assente nella prospettiva postfenomenologica è un'indagine genealogico-trascendentale, di cui la decostruzione si fa carico (su questo punto si veda R. Redaelli, *Ihde con Stiegler. Verso una postfenomenologia organologica*, «Etica e Politica», vol. 27, 2025, pp. 83-95). D'altro canto si deve precisare che Gunkel chiama in causa la nozione di quasi-altro proposta da Ihde a sostegno della posizione intermedia del robot tra persona e cosa (D.J. Gunkel, *Robot Rights*, cit., p. 174).

⁵⁸ Come Derrida, lo stesso Ihde riconosce nei programmi di scrittura un'alterità o, in termini postfenomenologici, una quasi-alterità (D. Ihde, *Technology and the Lifeworld*, cit., p. 106).

⁵⁹ "This mechanical and nonliving element or aspect within the living makes possible both life – what Derrida sometimes calls life-death – and what is worth more than life, an abundance of life, or at least the phantasm of such a life" (M. Naas, *Miracle and Machine. Jacques Derrida and Two Sources of Religion, Science and Media*, Fordham University Press, New York, 2012, pp. 208).

In modo particolare, si potrebbe intendere, come abbiamo proposto, questa differenza tra persona e robot mediante il ricorso al volto per la persona e all'interfaccia per i robot, proseguendo il lavoro infinito di decostruzione avviato da Derrida e proseguito da Gunkel, un lavoro che è oggi inattuabile se vogliamo comprendere la nostra società sempre più tecnologicamente strutturata, vale a dire strutturata, formata da quell'alterità artificiale che è al cuore dell'umano e che richiede una sinergia di forze per essere compresa⁶⁰.

roberto.redaelli@unimi.it

Roberto Redaelli è ricercatore di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Milano e docente presso il dipartimento di Matematica F. Casorati dell'Università degli Studi di Pavia, dove insegna Etica dell'Intelligenza Artificiale. Ha studiato e svolto attività di ricerca presso le università di Norimberga, Heidelberg e Friburgo. I suoi interessi di ricerca sono rivolti, oltre all'etica e alla filosofia della tecnologia, alla filosofia neokantiana, all'antropologia filosofica, alla fenomenologia e alla postfenomenologia. È autore delle monografie *Emil Lask. Il soggetto e la forma* (Macerata, 2016) e *Per una logica dell'umano* (Macerata, 2021). Ha inoltre curato numerosi volumi collettanei, tra i quali: *Moral Normativity in an Interdisciplinary Perspective. Humans, Animals & Artificial Intelligence* (Baden-Baden, 2023), *Neo-Kantianism and Cultural Sciences* (con G. Morrone - Napoli, 2022), *Trasformazioni del concetto di umanità* (con C. Di Martino e M. Russo - Roma 2020).

⁶⁰ In questa direzione proponiamo di integrare postfenomenologia e decostruzione, sia nella sua versione derridiana sia nelle sue ultime propaggini rappresentate da autori come Gunkel e Stiegler, convinti che tale sinergia possa contribuire al processo di comprensione delle nuove tecnologie. Riguardo alla possibilità di una tale alleanza tra prospettive differenti si veda R. Redaelli, *Ihde con Stiegler*, cit.

Le don du silence

Littérature et (ir)responsabilité chez Jacques Derrida*

JUAN JOSÉ ALVAREZ RUBIO

(Université Paris Nanterre et Université Diego Portales)

The Gift of Silence. Literature and (Ir)responsibility in Jacques Derrida

Abstract: This article aims to explore the constitutive irresponsibility of literature in Jacques Derrida's thought from the perspective of his analysis of the existential possibility of *Schuldigsein* in Martin Heidegger's fundamental ontology. Drawing on the reading he undertakes in the 1978-1979 seminar delivered at the ENS entitled "Donner – le temps", we seek to show how Derrida develops a form of silence prior to the call of conscience, a silence that opens, through literature, the space of ethical responsibility.

Keywords: Derrida, Heidegger, Gift, Responsibility, Silence, Literature

*

Comment peut-on penser le rapport incontestable et bien connu entre littérature et responsabilité dans la pensée de Jacques Derrida ? Et, pour déplier la réponse annoncée par le titre, pourquoi penser ce rapport comme un don, comme quelque chose qui se donne mais sans rien dire et sans rien donner à entendre, en silence, à voix basse, presque sans voix, dans une parole impersonnelle, anonyme, indistincte ?

« At present I prefer to give no answer ».

* Texte présenté le 15 octobre 2024 à l'Università degli Studi di Milano-Bicocca à l'occasion de la conférence internationale « Jacques Derrida 2024 : Memorie a-venire ». Je tiens à exprimer ma gratitude à Carmine di Martino, Mario Vergani, Francesco Vitale, Silvano Facione et Gaetano Chiurazzi pour m'avoir donné l'opportunité d'exposer mon travail, ainsi que pour leur hospitalité pendant les trois jours du colloque. Ce travail s'inscrit dans le cadre du projet de recherche Fondecyt n. 1210921 (ANID, Chili).

Cette phrase est une citation. Il s'agit d'une phrase prononcée par Bartleby, le personnage du récit de Melville, « Bartleby. A Story of Wall Street »¹. C'est ce qu'il répond au moment où le narrateur, « l'homme de loi », lui demande s'il est capable de parler, s'il peut raconter son histoire et assumer la responsabilité de ses actes : « At present I prefer to give no answer ». Pourquoi répond-il sans répondre, pourquoi parle-t-il sans rien dire, au point que le scribe est jugé coupable de n'avoir rien dit et condamné à la prison, où il meurt en dormant « avec les rois et les conseillers » ? Cette phrase de Bartleby, récit qui est, disons-le au passage, le « paradigme littéraire préféré » de Derrida comme lui-même le remarque à plusieurs reprises², fournit une clé de lecture pour comprendre le *double bind* sur lequel repose la littérature, à savoir pas de littérature sans responsabilité, pas de littérature s'il y a responsabilité³. Derrida ne cesse de le répéter dans différents textes et contextes lorsqu'il souligne que la littérature ne saurait exister sans la liberté d'expression démocratique qui garantit au sein de l'ordre juridique « le droit de tout dire » sous la forme de la fiction⁴. L'auteur n'est pas seulement le sujet-citoyen mais quelqu'un à qui doit être reconnu le droit inconditionnel de tout dire, sans tomber, en principe, sous le coup de la loi. Ce qui revient à dire que l'auteur n'a des comptes à rendre devant aucun tribunal, juge ou instance politique ou juridique. Autrement dit, la littérature ne va pas sans « le droit à la non-réponse absolue »⁵, elle est exonérée de la responsabilité du sens et du référent devant la loi positive. La littérature a le droit au secret contre le phénoménalisme de l'ordre du politique. C'est effectivement ce que cette phrase de Bartleby nous permet de signaler : la littérature n'est que la possibilité de ne rien dire⁶, de se taire, de garder le silence, bref de rester irresponsable.

Je voudrais désormais de franchir un pas supplémentaire afin d'aborder la question de l'irresponsabilité constitutive de la littérature : s'agit-il d'une absence de réponse à l'appel de la conscience, ou plutôt d'un silence hyper-responsable, responsable jusqu'à la responsabilité hyperbolique, et donc au-delà de l'éthique en général ? Mon hypothèse est que le silence de la non-réponse est le don qui donne la littérature, non pas comme un manque, mais comme ce retrait qui instaure la condition même de sa possibilité.

¹ H. Melville, « Bartleby », *Billy Budd, Sailor and Other Stories*, Toronto, New York, London, Sydney, Bantam Books, 1981, p. 113.

² J. Derrida et M. Ferraris, *Le Goût du secret. Entretiens 1993-1995*, Paris, Hermann, 2018, p. 43.

³ Derrida analyse le *double bind* de la responsabilité à propos de la phrase de Bartleby « Je préférerais ne pas » (« I would prefer not to ») dans la première séance du séminaire *Répondre – du secret* donné à l'EHESS en 1991-1992 (Paris, Seuil, 2024, p. 35 sq.).

⁴ J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 65

⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶ Sur l'irresponsabilité constitutive de la littérature et le « pardon de ne pas vouloir dire » que Derrida tire du secret d'Abraham, voir la quatrième séance du séminaire *Le parjure et le pardon* donné à l'EHESS en 1997-1998 (Paris, Seuil, 2019, p. 127 sq.), et reprise dans « La littérature au secret. Une filiation impossible » dans *Donner la mort* (Paris, Galilée, 1999, p. 163 sq.).

**

Pour commencer à élaborer ces questions, il convient d'abord de reconstruire la manière dont Derrida articule le rapport entre littérature et responsabilité dans « Préjugés. Devant la loi ». Dans cette conférence prononcée en 1982 à l'occasion du colloque de Cerisy-la-Salle consacré à Jean-François Lyotard, Derrida analyse la responsabilité originnaire de « l'être-devant-la-loi » à partir du récit de Kafka *Devant la loi (Vor dem Gesetz)*⁷. L'histoire est connue : un homme de la campagne s'adresse à un gardien pour lui demander d'entrer dans la loi. Le gardien lui refuse l'accès immédiat, mais indique la possibilité d'une autorisation future. Ainsi, l'accès à la loi n'est pas absolument interdit, mais seulement différé : « Ce qui reste invisible et caché en chaque loi, on peut donc supposer que c'est la loi elle-même, ce qui fait que ces lois sont des lois, l'être-loi de ces lois »⁸. En effet, selon Derrida, la loi dans le récit de Kafka est une donnée absolue, elle se présente « comme un ordre surgissant absolument, absolu et délié de toute provenance »⁹. Il n'y a pas d'alternative à la loi, elle est là, elle nous commande, mais on ne peut pas voir ce qui se tient derrière elle, car « la loi doit être sans histoire, sans genèse, sans dérivation possible »¹⁰. De ce point de vue, la loi a une phénoménalité paradoxale, elle n'apparaît ni se présente jamais, elle n'est jamais l'objet d'une intuition originnaire, mais pourtant se donne : *il y a* la loi. La loi ne vient que d'elle-même, elle n'a d'autre origine que sa propre venue. Dans le récit de Kafka, « l'homme est en face de la loi sans jamais lui faire face », écrit Derrida, c'est-à-dire qu'il est devant la loi, mais absolument séparé d'elle, il y a un rapport sans rapport à la loi. La loi se retire dans la distance et se donne comme infiniment plus proche dans ce retrait. Pour reprendre les termes de Derrida : « Il y a de la loi, de la loi qui *n'est pas là, mais qu'il y a* »¹¹. Dans la mesure où la loi est retirée, séparée de nous, c'est cette absence de rapport qui nous met en situation de répondre devant elle. L'imprésentabilité originnaire de la loi n'est donc une exonération ni une atténuation de la responsabilité, mais au contraire « elle nous enjoint de nous présenter devant la loi et de répondre *a priori* de nous devant elle qui n'est pas là »¹². Bien que l'homme de la campagne et le gardien ne soient jamais directement en présence de la loi, « la loi appelle en silence [...] elle oblige à répondre, elle destine à la responsabilité »¹³. La loi se donne à entendre dans l'appel, elle se révèle dans cet appel pour nous ordonner, nous accuser et nous

⁷ Derrida examine également ce récit lors de la quatrième séance du séminaire intitulé « Le respect » donné à l'ENS-Ulm et à Yale en 1980-1981, disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/228/1, DRR 174).

⁸ J. Derrida, « Préjugés. Devant la loi », dans *La faculté de juger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 123.

⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹¹ *Ibid.*, p. 123.

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 123.

juger avant tout injonction ou interpellation. Avant toute autre commandement, la loi se rend entièrement à nous dans une voix silencieuse qui nous appelle et nous somme d'obéir à son appel premier : « tu dois ». Dès lors, le récit de Kafka n'est que la scène d'une dette ou faute où nous portons la responsabilité de ce dont nous sommes condamnés dans l'acte de notre existence : l'obligation d'être-devant-la-loi et de répondre à son appel nous place en situation de préjugé, comme si le procès ou le jugement avait déjà eu lieu, avant même l'instruction, l'inculpation ou la condamnation, qui est donc différée jusqu'à la mort : « nous sommes, quoi que nous ayons, des préjugés. Quelques préjugés que nous ayons, d'abord nous en sommes »¹⁴.

À ce moment-là, Derrida semble effleurer l'horizon de l'ontologie fondamental de Heidegger et la responsabilité originaire du *Dasein*. Mais non, tout comme Bartleby, il préfère ne pas le faire, comme s'il le barrait pour ne pas en parler : « Je n'explorerai pas ce thème, comme on pourrait ou devrait le faire, du côté [...] du *Schuldigsein* originaire dont parle Heidegger et de l'*Unheimlichkeit* qui l'habite »¹⁵. Mais pourtant en barrant la question du *Schuldigsein* heideggerienne, Derrida nous permet de lire ce qu'il rature, comme si la référence simultanément tracée et effacée au § 58 de *Sein und Zeit* donnait en creux au moins l'une des cibles vers laquelle il mène sa déconstruction du concept de responsabilité. Or, c'est justement ce chemin qu'il avait toutefois commencé à parcourir quelques années plus tôt lors de la deuxième année du séminaire de 1978-1979 donné à l'ENS sous le titre « Donner – le temps ». Comme le souligne au début de la septième séance, l'enjeu qui détermine la seconde partie du séminaire est de penser une expérience de la responsabilité capable d'acquitter toute autre responsabilité, une responsabilité qui puisse traverser notre situation existentielle de préjugés, notre dette ou faute originaire, bref une responsabilité irréductible au *Schuldigsein* ou à l'être-devant-la-loi du *Dasein*. Lisons comment Derrida commence à situer le problème qu'il va analyser au cours de cette séance :

Peut-on penser un laisser ou un reste qui soit étranger au système de la dette, de la dette réelle ou symbolique ? [...] Et non seulement le penser, le penser au sens de concevoir comme un objet, mais le vivre, et non seulement le vivre comme une expérience présente (puisque'il y va ici ce qui se tient peut-être au-delà de la présence) mais [...] peut-on laisser ou rester, ou plutôt puisque le on (désignant encore un sujet actif sur le mode impersonnel), le laissant ou le restant peut-il laisser ou être laissé ou rester hors du système de l'endettement, c'est-à-dire de l'accusation, de la catégorie (du *catagorein*), de la culpabilité, c'est-à-dire, pour faire un mot, sans accusé de réception ?¹⁶

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶ J. Derrida, *Donner le temps II*, Paris, Seuil, 2021, p. 32.

Alors, on voudrait rester tranquille. Le sujet, celui qui est appelé et doit répondre devant la loi, ne voudrait que rester tranquille, en paix, dans une sorte de passivité absolue qui n'appartient pas au domaine de la volonté. Un calme laissé, peut-être, à l'irresponsabilité. Derrida ne cesse de le répéter dès les premiers pages : « On voudrait bien rester tranquille. Et n'avoir plus rien à dire. Ne devoir plus rien dire. Tranquille »¹⁷ Qu'est-ce que rester ou laisser tranquille ? Bien que Derrida ne revienne pas à ce sujet, malgré sa promesse, laisser ou rester tranquille est inséparable ici à la notion de *Gelassenheit*, ce mot que Heidegger reprend du Maître Eckhart dans sa conférence de 1955 intitulé « Sérénité » et au cours du séminaire tenu au Thor en 1969, et qui, comme l'indique Derrida, dans la langue allemande signifie quelque chose comme « tranquillité, calme, sérénité, non pas indifférence mais une certaine quiétude que Heidegger rapporte au laisser-être, au *Lassen* »¹⁸. Laisser être ou rester tranquille. L'enjeu pour Derrida n'est pas ici de traiter directement la question heideggérienne du « laisser entrer en présence » (*Lassen das Anwesen*) au sens d'un « pur donner » (*reines Geben*)¹⁹, mais plutôt d'interroger la possibilité d'excéder l'ordre de la dette, du devoir, de l'avoir à répondre, bref de la loi, sans tomber dans l'indifférence ou l'abandonne. Comme se demande lui-même quelques lignes après : « peut-on laisser être l'autre (et que veut dire alors être) autrement que par différence, par amour, bien sûr, et sans indifférence ou détachement ; et peut-on le faire sans même prévenir l'autre, sans le relancer dans un procès d'endettement, sans faire de l'autre un prévenu [?] »²⁰. La possibilité de laisser l'autre être ou rester tranquille, sans faire de lui un prévenu, un accusé ou un préjugé avant même le procès, l'instruction, l'inculpation ou la condamnation, impose alors de dépasser les contraintes économiques de l'échange, de la dette et de l'acquiescement.

Mais comment s'y prendre ? Il faudrait d'abord faire un « pas en arrière » (*Schritt zurück*), des concepts anthropologiques et psychanalytiques de la dette réelle ou symbolique – ce que Derrida nomme au cours de ce séminaire la « tradition Mauss Lévi-Strauss Lacan » –, afin de retrouver l'analytique existentielle du *Dasein*, c'est-à-dire jusqu'à la compréhension du *Schuldigsein* qui s'y développe – et qu'il traduit ici comme « être responsable-coupable » ou « endetté ». En effet, selon Derrida le geste transcendantal-ontologique de Heidegger ne consiste tant pas à interroger la dette ou la responsabilité dans une perspective morale, juridique, voire anthropologique ou psychologique, c'est-à-dire ontique, que plutôt à l'inscrire dans la structure ontologico-fondamentale du *Dasein*. L'entreprise heideggérienne dans *Sein und Zeit* vise à remonter en amont de l'éthique – comprise comme somme de préceptes et d'interdits – vers l'éthique originaire qui se situe au-delà de toute perspective éthique ou religieuse qui renvoie le *Dasein* à un étant suprême ou au regard devant lequel

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 451 sqq.

²⁰ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 33.

se tient la conscience morale. Il s'agit d'interroger les structures existentielles qui rendent le *Dasein* originairement *schuldig*, à savoir fautif, endettable, culpabilisable ou imputable ; autrement dit ce qui rend possible qu'il soit répondant *de*, non pas devant un Dieu, d'une loi ou d'une conscience moral déterminée, mais devant rien d'autre que ce qui le constitue comme tel, qui fait qu'il soit le *Dasein* qu'il est, à savoir l'être qui, n'étant rien, interpelle le *Dasein* depuis la différence onto-ontologique de l'être et l'étant.

Toutefois, le recours à la structure du *Schuldigsein* commence à se préciser au moment où Derrida se confronte au point central de l'analyse heideggérienne, à savoir le phénomène de l'appel de la conscience (*der Ruf des Gewissens*). Bien que d'un point de vue ontique, la responsabilité au sens morale ou juridique implique d'obéir à un ordre, à un commandement, à une loi, à une convocation en général, ce qui constitue le mode ontologique de l'avoir-à-répondre en général du *Dasein*, c'est la voix intérieure qui l'habite et qu'il ne peut cependant pas maîtriser. Dans la mesure où l'appel précède toute responsabilité dont on puisse avoir conscience ou connaissance, il ne donne rien d'ontique à entendre, c'est-à-dire aucune injonction déterminée positivement, sauf ce renvoi du *Dasein* vers son pouvoir-être-soi-même. Pour reprendre les termes de Derrida : « L'appel ne nous donne aucune tâche, aucun devoir, aucun *Aufgabe*, il nous enjoint seulement d'exister comme *Dasein* authentiquement, d'être ce que nous pouvons être »²¹. L'appel ne donne rien sous la forme de « possibilités méthodologiques » (*methodischen Möglichkeiten*) ou de « tâches » (*Aufgabe*) pour délimiter une possibilité d'existence singulière ou déterminé, mais son pouvoir-être responsable. En suivant le sillage de Heidegger, Derrida affirme que si l'appel ne donne que l'avoir-à-répondre en général, c'est parce que « l'appel est donnant et nous lui répondons comme à un don, un don qui certes ne donne aucune *Aufgabe*, aucun ordre déterminé, aucun devoir, aucune tâche, mais qui donne d'abord à entendre »²². On l'a déjà remarqué, dans la mesure où l'appel ouvre le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, il donne la responsabilité originaire du *Dasein*, mais sans donner aucune tâche en tant qu'*Aufgabe*. Dans l'*Aufgabe*, il y a *Gabe*, le don, mais c'est un don qui ne donne rien, rien de présent, aucun devoir, aucune tâche, mais pourtant donne à entendre ou à comprendre l'appel. Comme Heidegger le précise quelques lignes plus loin d'après la traduction de Derrida : « l'appel "ne dit" rien [...] il ne donne aucune connaissance [...] sur des événements donnés [...] il ne donne rien au sujet des donnés »²³. En effet, l'appel ne donne rien à entendre, c'est un don qui ne donne rien sauf cette vocation adressée au *Dasein* par laquelle la conscience morale l'enjoint à assumer les possibilités de son être. Certes, à ce moment-là Heidegger est encore très loin de la conférence de 1962, *Zeit und Sein*, où il tourne la question de l'être vers l'évènement appropriant

²¹ *Ibid.*, p. 43.

²² Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 43 sq.

(*Ereignis*) pour montrer comment le donner (*Geben*) ou le don (*Gabe*) sont impliqués dans le « ça donne », le *es gibt*, qui détermine l'apparition de l'être et du temps (*Es gibt Sein, Es gibt Zeit*)²⁴. Mais l'on peut lire clairement dans ces passages comment déjà dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, même si Derrida n'ose pas l'énoncer de façon aussi explicite, la portée et la fonction donatrice du *es gibt* est inscrit dans le *Schuldigsein*. En effet, lorsque Heidegger souligne que l'appel est ce non-donné qui « ne dit rien » (*der Ruf* « *sagt* » nichts), il affirme qu'il n'est que l'instance donatrice que ne donne que son don et s'y retire donc en se donnant. Autrement dit, l'appel, parce qu'il donne l'avoir-à-répondre, le donner ne donne que son don et sans jamais se donner lui-même. Dans la mesure où l'*Aufgabe* retient le *Schuldigsein* par une nécessité ontique, l'avoir-à-répondre du *Dasein* ne se montre jamais *sans Aufgabe*, ni pourtant *comme Aufgabe*. L'appel répète donc ici, ontologiquement, le don du donner selon le *Es gibt*, c'est-à-dire en tant que « cela » donne, « ça » appelle.

Ainsi, après d'avoir cité le passage où Heidegger détermine l'appel qui ne donne rien qui soit et qui apparaisse comme une donnée pour la conscience, il écrit : « Alors, c'est cette non-donné d'aucune donné, c'est cet appel qui ne donne rien de donné à entendre, c'est ce don qui ne donne rien, et parce qu'il ne donne rien, qui *provoque* à répondre et c'est cette provocation qui a un rapport essentiel à l'*Unheimlichkeit* »²⁵. Dans la mesure où l'appel ne donne rien à entendre dans le sens d'un énoncé ou d'une injonction concrète, autrement dit elle ne se manifeste pas par de mots, mais bien comme une voix invisible et silencieuse. Or, si l'appel n'est qu'une voix « étrangère » (*fremde*), « rien de mondain », si elle ne donne rien à entendre, bref s'il est indéterminé, il n'en demeure pas moins une voix (*Stimme*) qui parle – ou mieux : ça parle. D'où il s'ensuit que l'indétermination constitutive de l'appel repose sur le silence : « L'appel ne rend compte d'aucun événement, il appelle sans élever la voix. L'appel parle sur le mode étrange du *silence*. Et il le fait pour cette seule raison que l'appel n'appelle pas celui qu'il interpelle du sein du on-dit public mais l'*en retire par son appel en le ramenant dans le silence-gardé du pouvoir-être existant* »²⁶. Que l'appel parle sur le mode du mutisme ne signifie pas qu'il soit obscur ou indifférencié, mais que seul le *Dasein* peut entendre cette voix silencieuse qui ne

²⁴ Comme l'explique Heidegger dans les premières pages de *Zeit und Sein* : « De l'étant, nous disons : il est. Portant le regard sur la question "être" et sur la question "temps", nous restons circonspects. Nous ne disons pas l'être est, le temps est – mais : il y a être [*es gibt sein*], et il y a temps [*es gibt Zeit*]. Au premier bord, nous n'avons, par ce détour, que changé de tournure. Au lieu de "il est", nous disons "il y a". Afin de revenir à la question, au-delà de son expression verbale, il faut montrer comment cet "il y a" se laisse éprouver et apercevoir. Le chemin approprié, en cette direction, c'est que nous fassions apparaître en son lieu propre ce qui est donné dans le "il y a" [*Es gibt*] – ce que veut dire "être", qu'– Il y a ; ce que veut dire "temps" qu'– Il y a. En réponse à cela, nous tentons de jeter le regard en avant jusqu'à cet *Il* qui donne être et temps. Ainsi en regardant en avant, nous deviendrons en un autre sens encore prévoyant. Nous tentons de porter au regard le *Il* et son *donner*, et nous écrivons le "Il" avec un majuscule » (« Temps et Être », dans *Questions IV*, cit., p. 197 sq.)

²⁵ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44.

²⁶ *Ibid.*, p. 278 ; p. 334. (Les italiques sont dans le texte).

s'adresse qu'à lui. Comme l'explique Derrida : « [...] non seulement l'appel est un appel étrange qui ne donne rien de déterminé à entendre mais l'appelant, l'appelant (*der Rufer*) n'est plus personne, il est totalement "indéterminé" (*unbestimmt*) »²⁷. L'appel qui s'adresse au *Dasein* n'est pas l'appel de quelqu'un, ce n'est pas la voix d'un Dieu ou de la nature, mais au contraire, poursuit Derrida, il s'agit d'un appel « qui ne vient de personne et qui ne donne rien à entendre sur aucune donné, aucun donnant, aucun donné »²⁸. La provenance de l'appel est neutre, anonyme, impersonnelle, celui qui appelle se dérobe à toute identification, mais pourtant elle n'est pas indifférente (*gleichgültig*) précise Derrida ensuite, car l'indétermination constitutive de l'appel tient à ce que Heidegger nomme l'*Unheimlichkeit*. En effet, l'*Unheimlichkeit* est « l'inquiétante étrangeté » ou « l'a-familiarité », poursuit Derrida, « appelée, co-appelée, dans l'appel, c'est-à-dire dévoilée en même temps, co-dévoilée »²⁹. Bien que le « ça » qui appelle n'est pas déterminée ni déterminable, puisque en tant que tel est par essence sans détermination, il se donne pourtant dans l'appel. Comme l'exprime Heidegger au début du § 58 : « L'appel ne donne pas à entendre de pouvoir-idéal, général ; il le découvre comme le pouvoir-être esseulé de chaque *Dasein* »³⁰. Autrement dit, l'appel ne donne aucune loi morale, aucun impératif catégorique ou hypothétique au sens kantien, mais ouvre le pouvoir-être à chaque fois isolé de chaque *Dasein*. L'appel donne la *Jemeinigkeit*, la possibilité d'être à chaque fois son être en tant que sien. Seul le *Dasein* entend l'appel, lui seul le comprend, et c'est à travers cette appel silencieux qui ne s'adresse qu'à lui, à son irremplaçable singularité, qu'il peut répondre de lui-même. Dès lors, l'*Unheimlichkeit* est à la fois la provenance et la destination – le *Woher* et le *Wohin* – d'un appel qui « rappelle » (*Zürückrufen*) au *Dasein* qu'il doit revenir à son possible être-propre : « Le rappel instigateur de vocation qui lance la conscience morale donne à entendre au *Dasein* que – se tenant négativement à l'origine de sa projection négative dans la possibilité de son être – il doit aller se reprendre, perdu qu'il est dans le *on*, pour revenir à lui-même, c'est-à-dire qu'il donne à entendre qu'il *est en faute* »³¹. L'*Unheimlichkeit* apparaît ainsi aux yeux de Derrida comme un « don étrange », à savoir un don « sans donnant, sans donné, et qui pourtant enjoint, somme, appelle à la réponse, à la responsabilité avant toute loi et toute dette et toute devoir »³². Un tel don, un don absolu, sans provenance, qui ne vient de personne, c'est-à-dire qui vient du silence de l'inquiétante étrangeté, ne donne rien qui soit, rien qui soit déterminable, mais pourtant « ça donne à entendre (un ordre, une injonction, une responsabilité) et

²⁷ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 280 ; p. 337.

³¹ *Ibid.*, p. 287 ; p. 334.

³² Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44 sq.

ça appelle une réponse, une responsabilité »³³. Comme l'écrit Heidegger au § 57 :

Il est certain que l'appel n'est pas et n'est jamais prévu, ni préparé ni intentionnellement effectué *par nous-mêmes*. "Ça" appelle, contre toute attente et même contre toute volonté. D'un autre côté, il ne fait pas de doute que l'appel ne vient pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel provient *de moi* en me tombant *dessus*³⁴.

Dans l'expression « "ça" appelle » (*Es ruft*), l'emploi de la formule impersonnelle tient d'abord au fait que l'appel est délié de celui qui est appelé. Bien que ce qui appelle est, en un sens, autre que moi, il ne s'identifie cependant pas à une autre que moi. Mais que l'appel que ne vient pas d'« un autre qui est au monde avec moi » ne signifie pour autant qu'il vienne de nulle part ; au contraire, l'appel vient de moi, mais aussi d'en haut, il m'arrive verticalement et me tombe dessus comme un événement. Et c'est que l'impossibilité d'identifier le « ça » qui appelle, l'énigme de cette voix retenue dans le silence qui interpelle le *Dasein* et qui ne vient de personne et qui ne donne rien à entendre, mais selon lequel l'impersonnalité du « ça » qui le rappelle à son être-en-dette. Comme l'explique Derrida quelques lignes plus loin : « une certaine expropriation essentielle depuis laquelle l'appel se donne à entendre sans rien donner à entendre, le *Dasein*, quand il entend l'appel, est appelé à être *proprement*, authentiquement (*eigentlich*) ce qu'il peut être, à habiter proprement cette *Unheimlichkeit* »³⁵. Le *Dasein*, en tant qu'il répond à l'appel ou au rappel de sa vocation à, habite, ou mieux s'habite dans cette *Unheimlichkeit*, se tient en soi, chez soi, avec soi, dans cette non-familiarité. Dans les termes de Heidegger, le *Dasein* « se rapporte à lui-même, se rassemble lui-même, fait l'expérience de sa propre possibilité à travers cette *Unheimlichkeit* ». ³⁶. En ce sens, la valeur du propre, poursuit Derrida :

[...] vient ici beaucoup d'insistance, comme dans toute le livre, décider ce de ce que doit être le *Dasein* – s'il répond à l'appel et même à l'appel de l'*Unheimlichkeit*. Il s'agit ici d'une appropriation de l'expropriation, d'une manière propre de se rapporter à de l'impropre que nous à suivre longtemps et à travers de nombreuses voix, de nombreux textes au cours de ce séminaire (*Ereignis*, etc.)³⁷.

Ce qui détermine en effet le « ça » qui appelle à partir de cette *Unheimlichkeit* correspond bien à ce que Heidegger nomme dans *Zeit und Sein* l'*Ereignis*, à savoir ce mode d'advenue ou d'événementialité qui laisse advenir

³³ *Ibid.*

³⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 276 ; *Être et Temps*, cit., p. 332.

³⁵ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 45.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

à soi cette appropriation (*eigen*) par où l'être (au même titre que le *Dasein*) est porté à son propre. Qu'est-ce que l'*Ereignis* ? Lissons ce qu'écrit Derrida dans *Donner le temps I* :

[...] ce mouvement qui consistait à interroger la question de l'être dans l'horizon transcendantal du temps a été non pas interrompue (bien que *Sein und Zeit* ait été arrêté à sa première moitié et que cela soit mis par Heidegger en rapport avec certaines difficultés liées à la langue et à la grammaire de la métaphysique) mais entraîné vers un autre tour ou tournant (*Kehre*). Suivant ce tournant, il ne s'agira pas de subordonner la question de l'être à la question de l'*Ereignis*, mot difficile de traduire (événement ou appropriation inséparable d'un mouvement de dépropriation, *Enteigen*). Ce mot d'*Ereignis*, qui signifie couramment l'événement, fait signe vers une pensée de l'appropriation ou de la dépropriation qui ne peut pas être sans rapport avec celle du don. Il ne s'agira donc pas désormais de subordonner, par une inversion purement logique, la question de l'être à celle de l'*Ereignis* mais de les conditionner autrement l'une par l'autre, l'une avec l'autre. Heidegger dit parfois que l'être (*das Seyn*, dans une orthographe archaisante qui tente de rappeler le mot à un mode plus pensant, *denkerisch*) est l'*Ereignis*. Et c'est au cours de ce mouvement que l'être (*Sein*), qui n'est pas, qui n'existe pas comme étant présent, s'annonce à partir du don³⁸.

On voit donc bien que l'*Ereignis* ne désigne pas un événement au sens courant de ce mot, assimilable à quelque chose qui arrive, mais renvoie à l'événement appropriatif-déappropriatif qui donne le donner, la donation même, dont l'acte donatif accorde quelque chose tel que « ça donne », par lequel l'être advient proprement à ce qui est. Dans les termes de Heidegger dans *Zeit und Sein* : « [...] le "Il" qui donne dans le "Il y a être", "Il y a temps" – cet "Il s'atteste comme l'*Ereignis* »³⁹. Or, n'est-ce pas là quelque chose qui rassemble à l'« économie du propre », pour reprendre une expression forgée par Derrida⁴⁰, c'est-à-dire à la réappropriation du propre par laquelle le *Dasein* entend l'appel silencieux de l'*Unheimlichkeit* et assume la responsabilité originare que lui confère son rapport à l'être ? Bien que Derrida ne formule pas explicitement cette hypothèse dans ce séminaire, il est possible de soutenir qu'à un certain égard les concepts forts différents d'*Unheimlichkeit* et d'*Ereignis* partageraient, par-delà les trente-cinq ans qui séparent l'écriture de *Sein und Zeit* et celle de *Zeit und Sein*, la structure du don dont il s'agit dans le *Es gibt*, le retrait du « ça » qui donne devant ce à quoi il donne lieu d'être dans le don même qui en est fait.

³⁸ J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 33 sq. ; voir aussi la première séance du séminaire « Donner – le temps » (p. 11), disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/227/1 – 219DRR/227/3, DDR 173).

³⁹ Heidegger, *Questions IV*, cit., p. 219.

⁴⁰ Derrida, *Donner le temps I*, cit., p. 108.

Si Heidegger tient bel et bien la responsabilité du *Dasein* à l'égard du don de l'*Unheimlichkeit* ou l'indétermination du « ça » qui appelle (*Es ruft*), Derrida tentera donc de penser une responsabilité radicalement irréductible à l'appel de la conscience, une responsabilité absolue, sans retour et sans réponse, sans l'être-devant-la-loi, et qui pourtant excède la réappropriation possibilisante du *Schuldigsein* originaire.

C'est dans cette direction qu'on peut lire l'analyse que Derrida propose du récit de Blanchot intitulé *La folie du jour* lors de la quatorzième séance du séminaire « Donner – le temps » et qu'il reprendra quelques années après dans *Parages*⁴¹. Pourquoi Derrida s'intéresse-t-il à ce récit ? Comme l'explique au début de cette séance :

[...] si l'on se réfère à toute l'histoire de la philosophie avant Heidegger, telle que Heidegger la met en perspective, on y constate une permanente dévaluation ou dévalorisation du récit, de la narration. Raconter des histoires, de Platon à Heidegger compris, c'est le pré-philosophique ou le contraire de la pensée par excellence. On pourrait repérer ce geste chez Platon, chez Hegel, d'une certaine manière, où penser l'Histoire, c'est tout le contraire de raconter des histoires, et dans *Sein und Zeit* il y a le même geste, à savoir que si l'on veut aller au-delà, si l'on veut penser la différence de l'être et l'étant, si l'on veut faire autre chose que penser l'étant, il faut cesser de raconter des histoires. Quand on s'en tient à l'étant ou aux étants, on continue à raconter des histoires, ce qui est autre chose que penser⁴².

Pour Derrida, en effet, toute l'histoire de la philosophie, y compris la pensée de Heidegger, est foncièrement anti-narrative. Comme il l'avait déjà souligné dans le séminaire de 1964-1965 donné à l'ENS intitulé « Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire » : « L'écriture [...] raconte des histoires, la narration est facile et la philosophie, malgré les apparences, ne s'en est jamais privée. Il s'agit de rompre avec le roman philosophique, et de rompre avec lui radicalement et non pour donner lieu à quelque nouveau roman »⁴³. En effet, pour Heidegger il faut refuser de raconter des histoires afin de ressaisir l'historicité de l'être lui-même – une tâche qu'il réserve à l'art poétique ainsi qu'il l'affirme dans le cours du semestre d'hiver 1931-1932 à Fribourg-en-

⁴¹ Voir aussi la lecture de *La folie du jour* que Derrida entreprend au fil de la cinquième séance du séminaire de 1978-1979 donné à l'ENS-Ulm et à Yale intitulé « Du droit à la littérature », disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/227/4, DRR 174).

⁴² Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 180.

⁴³ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013, p. 57.

Brigau : « La poésie rend l'étant plus étant. La poésie, pas la littérature ! »⁴⁴. Si la philosophie a toujours tenté de cesser de raconter des histoires, soit de nous induire en erreur, soit de construire des fictions autour de l'être, cela n'est pas sans rapport, selon Derrida, avec la question du don que soulève ce récit de Blanchot.

De quoi s'agit-il dans ce récit ? *La folie du jour* est l'histoire de quelqu'un qui dit « je », qui est donc en situation de narrateur, et qui raconte ce qui lui est arrivé lorsque quelqu'un lui a écrasé du verre sur les yeux. En convalescence dans une institution hospitalière, les médecins, les « médecins policiers » selon les termes de Derrida, lui demandent des comptes, un conte, un récit sur ce qui lui est arrivé. Mais si le narrateur doit rendre des comptes, c'est bien au jour, car ce qui lui arrive quand on lui brise le verre dans les yeux, ce n'est pas l'obscurité, mais la lucidité, la possibilité de voir le jour, la lumière, la visibilité elle-même. Telle est, selon Derrida, l'emblème du texte, à savoir que le jour, la lumière, mais en général toutes les valeurs complices de l'être et de la loi, ou plus précisément de l'être en tant que loi – c'est-à-dire la présence, le phénomène, la théorie, la vérité, etc. – « donnent le jour » en lui demandent un récit responsable : « C'est au nom du jour et au nom de la loi qu'ils vont lui demander des comptes, un récit vrai, un récit responsable »⁴⁵. Dès qu'il a failli perdre la vue, le narrateur est en situation de répondre devant la loi et d'assumer la responsabilité du récit. « “Portez-vous plainte ?” Bizarre question adressée à quelqu'un qui vient d'avoir affaire directement au jour »⁴⁶. Or, lorsqu'il commence à guérir, il sort de l'hôpital et commence à voir ; la première chose qu'il aperçoit est une affiche avec des lettres assez visible : « *Toi aussi, tu le veux* »⁴⁷. Selon Derrida, l'affiche « [...] n'est adressé à personne en particulier, c'est adressé à quiconque, quiconque passe et interpellé par l'affiche qui dis “toi” »⁴⁸. Or, même si l'affiche est sans signature et sans destinataire, le présent indicatif de l'énoncé « *tu le veux* » est « [...] un ordre donné, je t'ordonne de le vouloir, toi, qui que tu sois, je t'ordonne de le vouloir, et tu le veux »⁴⁹. Mais alors quoi ? « Cet ordre ne lui donne, d'une certaine manière, aucun ordre déterminé. Elle lui ordonne en quelque sorte ce qui est dit : je t'ordonne un vide absolu, rien. Le seul ordre qui est donné, c'est “lis-moi”, “écoute-moi” et “tu m'écoutes” »⁵⁰. Cette phrase ne donne pas d'autre ordre que celui qu'elle me donne, un ordre que ne donne rien à entendre ou à comprendre, mais auquel il faut quand même obéir. Il s'en suit donc le *double bind* de l'appel : « [...] cette

⁴⁴ M. Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001, § 8, p. 84.

⁴⁵ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 190.

⁴⁶ M. Blanchot, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 1973, p. 19 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 193.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20 sq. ; p. 194. (Les italiques sont dans le texte).

⁴⁸ J. Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 194.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 195.

phrase qui donne un ordre est telle que je ne peux pas lui désobéir, et je ne peux pas non plus lui obéir, parce que pour lui obéir, il faut d'abord que je la lise, moyennant quoi je lui désobéis. Mais lui désobéissant, je lui obéis, je lis l'ordre qu'elle me donne »⁵¹. Quoique l'appel donne l'ordre d'obéir cette double obligation contradictoire qui n'est rien, le narrateur du récit préfère ne pas le faire : ne pas lire, ne pas écouter, ne pas parler, bref ne pas répondre à une telle demande. Lisons ce qu'écrit Blanchot quelques lignes après :

Certainement, je le voulais, et chaque fois que je rencontrais ces mots considérables, je le voulais. Cependant, quelque chose en moi cessait assez vite de vouloir. Lire m'était une grande fatigue. Lire ne me fatiguait pas moins de parler, et la moindre parole vraie exigeait de moi je ne sais quelle force qui me manquait. On me disait : Vous mettez de la complaisance dans vos difficultés. Ce propos m'étonnait. À vingt ans, la même condition, personne ne m'aurait remarqué. À quarante, un peu pauvre, je devenais misérable [...]⁵².

Dans la mesure où il ne répond pas à l'appel du devoir et au sens de la responsabilité, il devient un misérable au regard de la loi. « On me disait (quelques fois le médecin, quelques fois les infirmières) : Vous êtes instruit, vous avez des capacités »⁵³. Ne pas y répondre alors même qu'il est un sujet qui parle la langue, capable de dire « je », demeurer dans l'anonymat, tout comme l'affiche, sous le regard appropriant des autorités, cela prend la forme de la « torture policière physique la plus brutale » dit alors Derrida⁵⁴. « Ils interpellaient mon histoire : Parle, et elle se mettait à leur service. En hâte, je me dépouillais de moi-même. Je leur distribuais mon sang, mon intimité, je leur prêtais l'univers, je leur donnais le jour »⁵⁵. Dès qu'ils l'y poussent à parler, il acquiert la dette de leur donner naissance et de reconnaître l'autorité qu'ils exercent sur lui. C'est pourquoi le seul ordre ou la seule interdiction consiste à ne pas répondre à leur interpellation, à ne pas raconter son histoire, à ne pas dire pas la vérité. Il n'y a pas d'autre faute. Comme on peut le lire quelques pages plus loin : « Voyons, vous êtes instruit, vous savez que le silence attire l'attention. Votre mutisme vous trahit de la manière la plus déraisonnable. Je leur répondais : "Mon silence est vrai. Si je vous le cachais, vous le retrouveriez un peu plus loin. S'il me trahit, tant mieux pour vous, il vous sert, et tant mieux pour moi que vous déclarez servir" »⁵⁶. D'une part, même s'il se tait, le silence reste encore un langage : « même si tu ne parles pas, tu parles ». D'autre part, même s'il parle, le silence ne cesse de hanter sa parole : « si je parlais, du silence viendrait encore ponctuer, limiter ma parole et vous retrouveriez mon silence

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 21 sq. ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 196.

⁵³ *Ibid.*, p. 22 ; p. 197.

⁵⁴ Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 199.

⁵⁵ Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 23 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 199.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 27 sq. ; p. 202.

plus tard [...] même si je parle, je me tais »⁵⁷, ajoute Derrida en citant un fragment de *L'Écriture du désastre* (« Et se taire, c'est encore parler. Le silence est impossible »⁵⁸). Tout se passe comme si en se taisant, en faisant silence, la demande des médecins-policiers, des représentantes de la loi, devenait alors indéterminée, voire indécidable : « Je m'étais intéressé à leur recherche. Qui était interrogé ? Qui répondait ? L'un devenait l'autre. Les mots parlaient seuls. Le silence entraînait en eux, refuge excellent, car personne que moi ne s'en apercevait »⁵⁹. En gardant le silence, en refusant l'injonction de répondre, il ne cesse de parler ; il parle mais pour rien dire quand il répond à l'appel de la loi. Autrement dit, en faisant du silence son langage, répondant par le silence, il dit quelque chose qui n'est pas rien ou plutôt qui est le rien d'une certaine réponse et d'une certaine responsabilité.

Et pourtant, si c'est bien cela qu'on peut entendre, sous-entendre dans le silence du « il » de ce récit – non pas du « je », mais de ce « il » impersonnel, anonyme, indistinct –, alors la réponse qui porte la parole n'a plus lieu de déterminer la responsabilité. Pour le dire dans des termes heideggériens, le silence n'a pas plus pour tâche d'appeler le *Dasein* à la réponse et de le rassembler dans le procès du propre, mais plutôt de lui dérober la possibilité de revenir à lui-même pour se réapproprier. Le silence n'est ni l'appropriation ni l'expropriation du propre, mais l'autre qui reste absolument inappropriable. Dans la mesure où l'expérience du propre est inséparable, en tant qu'expérience, de l'expropriation, et donc du mouvement de réappropriation, le silence est l'expérience irréductible du propre comme non-propre, il est l'expérience d'une *ex-appropriation*, il précède la réappropriation et l'excède sans retour. Avant de toute interpellation de l'être-devant-la-loi à laquelle je dois répondre, le silence de la non-réponse me laisse tranquille et me libère de tout loi, de toute dette et de toute devoir.

Ainsi, répondre dans la forme du non réponse, répondre par le silence, qu'est-ce que ça veut dire à l'égard de l'éthique de la responsabilité ? Comme l'explique Derrida une dizaine d'année plus tard au cours de *La conférence de Heidelberg* du 5 et 6 février 1988 à propos du silence de Heidegger au sujet de Auschwitz :

[...] je considère que le silence terrifiant, peut-être impardonnable de Heidegger, l'absence de phrases de celles que nous voulons entendre, de celles que nous sommes capables de prononcer au sujet du nazisme, ou de son rapport au nazisme, cette absence-là nous laisse un héritage, nous laisse l'*injonction* de penser ce qu'il n'a pas pensé [...] Sans ce silence, sans

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 22.

⁵⁹ Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 28 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 202.

ce silence *terrible*, nous ne ressentirions pas l'injonction faite à notre responsabilité devant la nécessité de lire Heidegger comme s'est pas lu lui-même – du moins ne l'a-t-il pas prétendu⁶⁰.

Même si le silence de Heidegger pourrait s'expliquer par l'absence d'un langage qui soit en mesure d'exprimer l'horreur du nazisme – et à laquelle il faudrait certes confronter ce que Paul Celan pensait du silence comme parole de la douleur dans *Todtnauberg*, ce poème de la rencontre sans rencontre avec Heidegger en 1967⁶¹ –, le silence dont parle Derrida ne s'oppose pas à l'éthique au sens strict, mais laisse à entendre, *dans* les mots, une réponse préalable à toute responsabilité⁶². Autrement dit, le silence qui trahit le devoir éthique et rend le sujet irresponsable devant l'appel qui s'adresse à nous n'est que la condition première – et donc inconditionnelle – de toute réponse. Comme on l'a déjà remarqué, dans la mesure ou l'appel ne donne rien mais appelle seulement et m'enjoint pourtant à répondre en termes de conscience morale, je suis responsable avant même de savoir de quoi et devant qui. Devant cette épreuve de l'indécidabilité, il n'y a pas pour Derrida d'autre moyen d'acquitter cette dette originaire qu'en pensant une forme de la responsabilité radicalement plus primitive que le *Schuldigsein* du *Dasein*, voire que la question même de son l'être. Et c'est qu'il y aura eu, *avant* toute réponse et toute responsabilité, ce que Derrida nomme l'affirmation du « oui originaire ». Dans *Ulysse gramophone*, une conférence prononcée en juin 1984 à Francfort, Derrida revient sur l'appel qui interpelle le *Dasein*, sans toutefois s'y arrêter (« [...] l'appelé est précisément *ce* *Dasein* ; convoqué, provoqué, interpellé vers sa possibilité d'être la plus propre (au-devant de soi) [...] Nous n'avons malheureusement pas le temps de cette analyse [...] »), afin de montrer comment la scène de l'espace téléphonique

⁶⁰ J. Derrida, H.-G. Gadamer, P. Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg. Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Paris, Lignes, 2014, p. 82 sq.

⁶¹ Voir Paul Celan, *Contrainte de lumière*, trad. fr. B. Badiou et J.-C. Rambach, Paris, Belin, 1989, p. 53.

⁶² Sur ce point, on pourrait bien être tenté d'opposer la voie qu'emprunte la responsabilité chez Derrida et chez Heidegger, mais les choses ne sont pas si simples. Dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, une conférence prononcée le 14 mars 1987 au Collège International de Philosophie à Paris sous le titre « Heidegger : questions ouvertes », Derrida cherche à penser une responsabilité originaire caractérisée comme une « sorte de gage pré-originaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou l'action » et qui implique « une responsabilité qu'elle [la question de l'être] n'a pas choisie et qui lui assigne jusqu'à sa liberté ». Le problème, cependant, est que Heidegger lui-même conteste le primat du questionnement à partir de ce qu'il nomme la *Zusage*, ce don de la parole par lequel l'être de la langue s'adresse à nous : « Cette promesse, cette réponse qui se produit *a priori* sous forme d'acquiescement, cet engagement de la parole envers la parole, cette parole donnée par la parole et à la parole, c'est ce que Heidegger nomme alors régulièrement *Zusage*. Et c'est au nom de cette *Zusage* qu'il remet en question, si l'on peut encore dire, l'ultime autorité, la prétendue dernière instance de l'attitude questionnante » (Paris, Galilée, 1987, p. 147 sqq., note). Sur ce sujet, voir l'article de Silvano Petrosino « La rationalité du "déjà". Derrida et la réponse », dans *L'Herne Derrida*, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 199-205.

intitulé « A distant voice » dans l'*Ulysse* de Joyce précède en quelque sorte la question de l'être :

« *A distant voice*. – I'll answer it, the professor said going. [...] « Hello? *Evening Telegraph* here...Hello?... Who's there?... Yes... Yes... Yes... [...] "The professor came to the inner door [...] « – Bloom is at the telephone, he said » [...] Quand il dit « Bloom est au téléphone » [...] le professeur dit : il attend qu'on lui réponde [...] qu'on lui dise « allô, oui ». Il demande qu'on lui dise *oui, oui*, à commencer par le *oui* téléphonique signalant qu'il y a bien une autre voix, sinon un répondeur automatique, au bout du fil⁶³.

Ce « oui, oui » ne répond pas à aucune question ni à aucune demande, il ne montre ni ne dit rien qu'un autre « oui », le « oui » d'autre déjà impliqué dans le premier. Dans la mesure où on l'invoque à chaque appel, il ne se pose, ne s'avance ni ne se marque autrement que dans sa confirmation : « oui, je m'engage, je suis responsable ». Dès lors, il précède le « je » du « je parle », « je signe », « je réponds » – rappelons le « je » auquel les médecines-policiers demandent un récit responsable dans le récit de Blanchot *La folie du jour* – pour s'engager à une prise de responsabilité archi-originale. Pour reprendre les termes de Derrida :

Avant que le *Ich* du *Ich bin* affirme ou nie, il se pose ou se pré-pose : non comme *ego*, moi conscient ou inconscient, sujet masculin ou féminin, esprit ou chair, mais comme force pré-performative qui, sous la forme du « je », par exemple, marque que *je* s'adresse à de l'autre, si indéterminé soit-il ou soit-elle : « Oui-je », « oui-je-dis-à-l'autre », même si *je* dis « non » et même si *je* s'adresse sans dire⁶⁴.

Ce « oui-je » ou ce « oui-dire », est une marque de l'autre, une marque nécessairement inarticulée, muette, silencieuse qui est antérieure à la langue toute en demeure inscrite dans la langue, elle précède toute parole, toute énoncé, même à le *à* de l'apostrophe et de l'adresse, y compris celui qui vient de moi à moi, ou du moi à l'autre en moi. Elle est la condition transcendantale de l'acte du langage que rend possible qu'il y ait de répondre *à*. En ce sens, ce « oui » n'est que pré-ontologique, car si l'ontologie dit le sens de l'être de ce qui est ou l'être en tant que tel, alors le discours de l'être suppose la réponse de ce double acquiescement par laquelle s'ouvre la position de l'identité ou de l'ipséité, celle du moi-sujet ou celle du *Dasein*, et amorce le cercle économique de la réappropriation de soi. L'affirmation de ce « oui » n'est donc rien d'autre que l'irresponsabilité comme telle, son dérochement à la responsabilité éthique, son inappropriabilité.

⁶³ J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 83 et 85.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126 sq.

Et toute cela passe par la littérature. Ce que donne la littérature, ce qui se donne à donner, c'est de ne pas répondre, de manière responsable justement, à aucune demande préalable et à aucun impératif. Avant l'appel de la conscience, avant la loi, le don du silence, le « oui » minimal et primaire de l'autre, déploie une instance éthique capable de penser autrement les enjeux éthiques et politiques. Voici ce que dit Derrida sur la relation entre l'éthique et la littérature dans *Signéponge* :

Sa leçon (son éthique, sa politique, c'est-à-dire sa philosophie) m'intéresse moins (à vrai dire je ne l'écoute pas toujours sans murmure) que ce à partir de quoi elle se constitue et qu'il montre mieux que personne, démontrant par là même, ce dont on doute trop facilement, que l'instance éthique travaille la littérature au corps⁶⁵.

En la rapportant à une « instance éthique » et non simplement à l'ordre de l'éthique, il ne suggère point que la littérature soit une représentation de la loi morale ni qu'elle doive se mettre à disposition de la moralité en nous. À rebours, parler d'une instance éthique signifie que l'irresponsabilité devant la loi est toujours à l'œuvre. Bien entendu, cela ne veut pas dire qu'aucune loi extérieure ne lui impose des limites, mais plutôt que le droit de la littérature à tout dire sous la forme de la fiction et de ne pas rendre des comptes et de justifications devant aucun tribunal, juge ou instance juridique engage une responsabilité radicale et hétéronomique. Comme Derrida le précise dans *Déplier Ponge*, un entretien de 1991 :

Pour assumer cette responsabilité qui m'acquitte d'avance de toute autre responsabilité (du moins pour ce que je fais là, en écrivant cela) il faut une explication radicale, extrême, avec la possibilité de la loi et de ce qui la lie au langage. C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression *travailler au corps*. À chaque instant, la mise en œuvre de la langue implique une radicalisation de la responsabilité qui peut traverser les risques de la plus haute irresponsabilité⁶⁶.

Puisque la littérature n'est pas une éthique, elle ne peut être que la condition même de l'éthique, une an-éthique qui, en répondant sans répondre, en répondant par le silence, radicalise pourtant la responsabilité et devienne, comme le dira Derrida dans un autre contexte, hyper-responsable, responsable jusqu'à l'impossible⁶⁷.

⁶⁵ J. Derrida, *Signéponge*, Paris, Seuil, 1988, p. 45.

⁶⁶ J. Derrida, *Déplier Ponge. Entretien avec Gérard Farasse*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 108.

⁶⁷ Dans *Voyous*, Derrida décrit en ces termes l'expérience de l'inconditionnalité : « [...] au-delà du droit, de la dette et du devoir, il faudrait penser rationnellement une hyper-éthique ou une hyper-politique qui ne se contente pas d'agir "conformément au devoir" (*pflichtmässig*) ni même (pour reprendre la distinction kantienne qui fonde la raison pratique) "par pur devoir" (*eigentlich aus Pflicht, aus*

juan.alvarezrubio@parisnanterre.fr

Bibliographie

- Blanchot, Maurice (1973). *La folie du jour*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris : Gallimard.
- Celan, Paul (1989). *Contrainte de lumière*. Paris : Belin.
- Derrida, Jacques et al. (1985). *La faculté de juger*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1987). *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1988). *Signéponge*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (1991). *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1993). *Passions*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1999). *Donner la mort*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (2005). *Déplier Ponge. Entretien avec Gérard Farasse*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion.
- Derrida, Jacques (2013). *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques, Gadamer, Hans-Georg et Lacoue-Labarthe, Philippe (2014). *La conférence de Heidelberg. Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*. Paris : Lignes.
- Derrida, Jacques et Ferraris, Maurizio (2018). *Le Goût du secret. Entretiens 1993-1995*. Paris : Hermann.
- Derrida, Jacques (2019). *Le parjure et le pardon. Volume 1. Séminaire (1997-1998)*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (2022). *Donner le temps II*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (2024). *Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992)*. Paris : Seuil.
- Heidegger, Martin (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1976). *Questions IV*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin (1986). *Être et Temps*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin (2001). *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*. Paris : Gallimard.

reiner Pflicht). Cette hyper-éthique ou cette hyper-politique se porte inconditionnellement au-delà du cercle économique du devoir ou de la tâche (*Pflicht* ou *Aufgabe*), de la dette à réapproprier ou à annuler [...] » (Paris, Galilée, 2003, p. 210).

Mallet, Marie-Louise et Michaud, Ginette (dir.) (2004). *L'Herne Derrida*. Paris : Éditions de l'Herne.

Melville, Herman (1981). *Billy Budd, Sailor and Other Stories*. Toronto, New York, London, Sydney : Bantam Books.

Biographie

Juan José Alvarez Rubio est doctorant en philosophie à l'Université Paris Nanterre et à l'Université Diego Portales (Santiago du Chili). Il est chercheur doctoral à l'Agence National de Recherche et Développement du Chili (ANID). Il est également chercheur adjoint à l'Institut de Philosophie de l'Université Diego Portales. Ses recherches portent sur la phénoménologie française contemporaine, particulièrement sur la pensée de Jacques Derrida.

Più generi, strane famiglie

MARIO VERGANI

(Università di Milano-Bicocca)

More Genders, strange Families

Abstract: Starting with the theme of birth, the essay shows how deconstruction is at work with regard to issues of gender and the family construct, subtracting them from a binary logic. With respect to gender, Derrida does not theorize a neutralization, but on the contrary a pluralization of sexual and gender differences; with respect to motherhood, a deconstruction of the essentializing fetishes makes it possible to break the woman-mother-origin nexus, in the direction of the elaboration of motherhood as “legal fiction”. The essay shows the fruitfulness of Derrida’s thought within the current public and political debate.

Keywords: Derrida, deconstruction, gender, family, motherhood.

1. *Introduzione*

La distinzione tra procreazione quale dato biologico, famiglia quale fenomeno culturale e sociale e matrimonio quale istituto giuridico chiama in causa la nascita. Per pensarle è necessario non assumere concezioni ingenuo o naturalistiche, è necessario non naturalizzare la nascita.

Per ritornare alla questione della famiglia, credo che attorno a una *nascita* si stringerà sempre un vincolo familiare. Non si potrà mai cancellare il fatto di nascere – e, perciò, tra l’altro, una certa eredità genetica. Ma che cosa significa “nascere”? Volendola distinguere dall’origine, dall’inizio, dalla provenienza e via dicendo, la *nascita* costituisce forse un problema del futuro, una questione del tutto nuova. La filosofia è molto più preparata ad affrontare problemi come la morte e la vita, la fine e l’origine. Ma a ciò che, nella nascita, si sottrae a tutte queste categorie, la filosofia –

certamente anche la scienza, e senza dubbio la psicanalisi – ha dedicato ancora troppo poco della sua attenzione “pensante”¹.

All'interno di questo programma di lavoro, di questa costellazione di pensieri che, se spinti all'estremo, arrivano a sollevare questioni di ordine “fenomenologico” o “metafisico”, una pista di indagine dovrebbe muoversi in direzione della componente corporea della nascita – nascere come l'*essere-là* di un corpo, determinazione attraverso la quale incontro il mondo e nel mondo gli altri – e dunque del suo rapporto con la marca del sesso e del genere che chiamano in causa le questioni della fecondità e della generazione. Tuttavia, pensando i corpi in uno scarto irriducibile tra il nascere in quanto l'*essere-là* del corpo (la sua esposizione senza difese e nudo, senz'altro) e le cornici culturali, affettive, simboliche e linguistiche, di pensiero entro le quali il corpo si sostanzia e assume peso, come corpo culturale o socialmente e tecnicamente supportato, dunque sempre al di là, sempre oltre un supposto o presunto corpo fisico o corpo organico, corpo-natura.

Tale scarto invita ad una spogliazione delle implicazioni metafisiche e del connesso retaggio teologico-politico che le immagini e le rappresentazioni dei corpi comportano, invita ad una decostruzione di una configurazione teorica, di una linea dominante che ha correlato tra loro ordinandoli in una specifica modalità una rete di concetti. Un aspetto di questo disegno, di questo ordinamento d'insieme è stato riassunto da Derrida mediante il termine “fallogocentrismo”, un termine ormai quasi depositato nello sgabuzzino degli attrezzi dismessi e tuttavia non ancora usurato. Tecnicamente è uno dei tratti maggiori di quella che – nella visione epocale ancora presente in *Della grammatologia* – Derrida descrive come l'epoca della metafisica della presenza². Questa sarebbe caratterizzata dall'essere l'epoca dell'imposizione di un potente etnocentrismo che integra in un solo ordine lo storicismo e il concetto di scienza. L'etnocentrismo è descritto quale istituzione di un sistema integrato che si struttura sui capisaldi del logocentrismo e del fonocentrismo: primato del *logos* circa il vero che si dà originariamente nel luogo dell'interiorità e che presuppone a sua volta la prossimità tra interiorità, anima o coscienza, e voce, saldamente intrecciati secondo una metafisica della presenza che si vuole al riparo dall'irruzione dell'altro. Di questo quadro d'insieme, il fallogocentrismo è sia una derivazione – Derrida parla ad esempio di “fallogocentrismo eterosessuale” – che un elemento strutturale, come mostra la crisi “fallogocentrismo”. Tale sistema raccoglie in unità da una parte il *logos* paterno e la paternità del *logos* e dall'altra il fallo come significante privilegiato

¹ J. Derrida, É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris, 2001 (tr. it di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, 3. “Famiglie disordinate”, pp. 56-72, pp. 65-66).

² J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *Della Grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024, *Esergo*, pp. 19-22).

all'interno di una catena di termini alla quale appartiene e che insieme regola. Il motivo della posizione trascendentale, il “trascendentalismo fallogocentrico”, assume nel primo caso la forma classica del *significato* o idealismo trascendentale (dall'essenza aristotelica all'*eidos* husserliano), nel secondo caso, quella del *significante* trascendentale, come nel modello psicanalitico di Lacan: «Il fallogocentrismo non è né un accidente né uno sbaglio speculativo imputabile a tale o tal altro teorico. È una enorme e vecchia radice della quale bisogna rendere conto»³.

All'interno di questo quadro filosofico di insieme abbiamo la determinazione di configurazioni storico-culturali – e, tra queste, l'attuale – che intersecano tra loro, in un specifico intreccio ancora da districare, i concetti di nascita, generazione, procreazione, riproduzione, filiazione, tra componenti biologica, legami affettivi e vincoli sociali, simbolici e fantasmatici; a monte di tali nuclei teorici, si collocano – inesauroibilmente in attesa di pensiero – idee ancora più generali e preliminari quali quelle di origine, originarietà e originalità, provenienza, antecedenza che non sono né interscambiabili né sovrapponibili; a valle, derivano invece i complementi sociali e politici, le conseguenze giuridiche di un'intera configurazione di pensiero: le concezioni socialmente ammesse o negate di genitorialità e di famiglie, il riconoscimento dei diritti o la privazione o la cancellazione degli stessi per chi – adulti o minori – ne è o non ne è ritenuto titolare.

2. Il genere e il queer

Provenendo dal latino classico *nasci*, nascita, natura e nazione fanno parte della stessa configurazione teorica, se stiamo innanzitutto all'etimologia, cioè se del termine indaghiamo l'origine e l'evoluzione fonetica, morfologica e semantica (ἔτυμον: originario/genuino). Ma è proprio questo strano movimento in circolo che deve essere preliminarmente indagato. Quali presupposti assumiamo quanto a ciò che viene prima o dopo, circa i valori di naturalità, genuinità, originarietà? Detto altrimenti, parlando del genere – termine che appartiene allo stesso ordine di problemi, in quanto lega in sé i motivi della nascita e della generazione – non possiamo immediatamente naturalizzarlo, ma dobbiamo riferirci a delle parole e a dei concetti, mediante i quali lo pensiamo implicitamente o esplicitamente.

Derrida indaga la questione del genere, mostrandone la complessità di significato, sempre in riferimento però ad una lingua specifica; si tratta di tener ferma la necessità di passare per la dimensione idiomatica della lingua, senza per questo cadere nelle trappole della lingua materna e della lingua nazionale,

³ J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano 2017, *Il fattore della verità*, pp. 371-449, p. 435).

nella trappola del binomio nascita-nazione e infine del nazionalismo. Questa punta di massima intensità del conflitto culturale, ideologico e politico viene elaborata nel quadro di un progetto di ricerca pluriennale consacrato al tema “*Nationalité et nationalismes philosophiques*” sviluppato tra il 1984 e il 1988:

Parleremo del termine “*Geschlecht*”. Per adesso non lo traduco. E certamente non lo tradurrò in nessun momento. Ma, a seconda dei contesti che arrivano a determinarlo, questo termine può lasciarsi tradurre come sesso, razza, specie, genere, stirpe, famiglia, generazione o genealogia, comunità⁴.

Il contesto in cui Derrida lo affronta in prima battuta è quello della questione della sessualità del *Dasein* in *Essere e tempo* di Heidegger. La differenza ontologica stabilisce il privilegio del *Dasein* rispetto ad ogni altro vivente in ragione della sua prossimità con la questione del senso dell’essere. Coerentemente, la descrizione fenomenologica del *Dasein* – ovvero l’analitica esistenziale – trascura la sua determinazione a partire dalla differenza sessuale; la differenza sessuale sarebbe indifferente quanto alla definizione in generale dell’“umano”. La prima ipotesi che si presenta sarebbe quella secondo la quale la differenza ontologica neutralizzerebbe la differenza sessuale: “*das*” *Dasein*, il *Dasein* sarebbe asessuato, né maschile, né femminile; ma l’attribuzione al *Dasein* della neutralità discende dal fatto che il neutro – *ne-uter*, né uno né l’altro – presuppone il riferimento a una binarietà. È pertanto in ragione del presupposto indagato della differenza binaria che la sua cancellazione porta all’indifferenza, cioè ad una neutralità asessuata. Asessualità/neutralità e binarietà sessuale vanno insieme, nel senso che della negativizzazione della marca sessuale sarebbe responsabile il binarismo.

Si apre a questo punto un’ipotesi divergente: «Questo ordine di implicazioni apre al pensiero di una differenza sessuale che non sarebbe ancora dualità sessuale, differenza come duale»⁵. Differenza come duale, cioè differire della differenza, significa una pluralità di differenze:

Se, come tale, il *Dasein* non appartiene a nessuno dei due sessi, non significa però che l’ente che esso è sia privo di sesso. Al contrario, si può pensare qui a una sessualità predifferenziale, o piuttosto pre-duale: il che non vuol dire necessariamente unitaria, omogenea o indifferenziata⁶.

⁴ J. Derrida, *La mano di Heidegger (Geschlecht II)*, in *Psyché. Inventiones de l’autre. Vol. II*, Galilée, Paris, 2003 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell’altro. Volume II*, Jaca Book, Milano, 2021, pp. 39-79, p. 40).

⁵ J. Derrida, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica*, in *Psyché. Inventiones de l’autre. Vol. II*, cit., p. 37. Cfr. P. Kamuf, *Derrida and gender: the other sexual difference*, in T. Cohen (ed.), *J. Derrida and the Humanities*, Cambridge University Press, Albany, 2002, pp. 82-107; in questo saggio il passaggio tra le lingue è evidenziato anche attraverso lo scarto tra *gender* e *genre*.

⁶ Ivi, p. 23.

Dunque, *prima* non verrebbe un'indifferenza; piuttosto – *al di là* di ogni differenza sessuale o di ogni dualità dei sessi – una pluralità di differenze sessuali.

Riportando la discussione nel quadro teorico più vasto e preliminare che riguarda la possibilità di significazione del termine, in Heidegger la polisemia di *Geschlecht* è regolata secondo un principio interno alla serie che ha un privilegio rispetto agli altri, nel senso che dall'interno la ordina, permettendone così la significanza e leggibilità. Si tratta di uno schema concettuale criticato già nei primi studi derridiani su Aristotele, in particolare *Metafisica* Γ, 2, 1003a, 33, dove viene posta la questione della plurivocità dei sensi dell'essere, dell'unità focale (*πρός ἓν*) e dell'omonimia non accidentale: è attraverso l'οὐσία che le altre categoria si rapportano (*πρός*) all'essere che non sta sulla tavola delle categorie⁷. Una parola può avere più sensi, ma la polisemia deve sempre poter idealmente venir regolata e ridotta, la polisemia deve essere finita. Nel caso di Heidegger la polisemia del termine *Geschlecht* ha quale unità focale quello di generazione⁸. Al contrario, quanto interessa Derrida è la presenza nel testo heideggeriano di un'altra marca di *Geschlecht*, che dunque può essere rimarcata. E questa marca è quella dello *Schlag*, cioè della divisione e del duale, del colpo.

Ebbene ci arriveremo, questo percorso verso una località passa necessariamente da un pensiero del *Geschlecht* come pensiero del colpo (*Schlag*) e della ripetizione del colpo raddoppiato, del colpo “buono” e “cattivo” [...]. Se la questione “secondo” il luogo e secondo (il) *Geschlecht* (che non vuole soltanto, non ancora, dire “sessualità”), in quanto questione a seguito del colpo, la marca, la battuta, l'impronta, non può limitarsi a un esempio tra gli altri, tra tutti quelli che dipendono da una ipotetica teoria generale della lettura e della scrittura, non saprebbe sottomettersi a tutti i protocolli trascendentali, epistemologici o metodologici di una “teoria” strutturale⁹.

In altri termini – a differenza di quanto vorrebbe Heidegger – il colpo di *Geschlecht* impedisce di riconoscere un principio che regola la serie, di ordinare i generi e di conferire loro una legge; il colpo – la *différance* – consente il passaggio ad un altro regime, non polisemico, ma disseminale. In modo non a

⁷ J. Derrida, *Il supplemento di copula* (1971), in *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 233-271).

⁸ Il corpo a corpo è con M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983 (tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968), in particolare cap. II: *Sulla grammatica e sull'etimologia della parola “essere”*, pp. 63-84, e verte sulla catena concettuale che lega tra loro essere-generare-natura/φύσις.

⁹ J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris, 2018 (tr. it. di R. Frauenfelder, *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, Jaca Book, Milano 2018, p. 41).

caso fortuito, la parola disseminazione rinvia a *sema* e *semen*, segno e seme: si riferisce alla semantica e alla genetica, alludendo da una parte alla differenza semantica che articola il campo dei significati nella linguistica strutturalista e dall'altra alla disseminazione come spargimento del seme che ha quale effetto l'improgrammabile. In un caso come nell'altro è interdotta la possibilità della riappropriazione, sia del concepimento concettuale che di quello biologico. La disseminazione è la dispersione del *sema/semen* che genera il più d'uno, la molteplicità del più d'uno, del tutt'altro, improprogrammabile. In tal senso indica una polisemia insaturabile dei filosofemi che si smarcano dal binarismo delle opposizioni concettuali metafisico-dialettiche.

Come la *differenza sessuale* si pluralizza, allo stesso modo la *differenza di genere* non segue una logica opposizionale e binaria. Non è tuttavia sufficiente sostenere che il genere è disordinato, perché anche questo disordine, anche i generi disordinati sono tali nella misura in cui si confrontano con un ordine. Si può anche dire che il genere si concepisce sempre in riferimento a un ordinamento o a una legge: la "legge del genere"¹⁰.

Il genere stabilisce una legge e la legge del genere prescrive di non mescolare i generi. Ora Derrida, iterando la questione, si domanda quale sia la "legge della legge del genere", cioè se questa legge che prescrive la purezza e la distinzione dei generi senza mescolanza non abbia quale presupposto esattamente la sua "contro-legge":

A meno che più che di un impegno, non si tratti qui di una prova, di una sfida, di una scommessa impossibile. E se fosse impossibile non mescolare i generi? Se ci fosse, situata nel cuore della legge stessa, una legge di impurità o un principio di contaminazione? Se la condizione di possibilità della legge fosse *l'a priori* di una contro-legge, un assioma di impossibilità che ne farebbe impazzire il senso, l'ordine e la ragione?¹¹

In questo saggio Derrida è interessato al genere in senso generale e ogni volta singolare: il genere vivente, il genere sessuale, il genere artistico. Il ragionamento si basa su due idee portanti: l'effetto di marca/rimarca e la differenza tra appartenenza e partecipazione.

Quanto al marcare e rimarcare, distinguere un genere significa marcarlo da fuori: così secondo il codice binario avremmo i due generi maschile e femminile; ma la prima marca del genere è a priori rimarcabile, cioè, a sua volta, ogni volta, viene rimarcato da dentro, nel senso che una singolarità rimarca nel corpo e nella lingua – nel corpolinguaggio – la prima marcatura, facendone così qualcosa. Le opposizioni binarie non vengono semplicemente degerarchizzate o neutralizzate, ma spiazzate attraverso l'irruzione di un

¹⁰ J. Derrida, *La legge del genere*, in *Parages*, Galilée, Paris 1986 (tr. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 299-334). Lo scritto di Derrida su Blanchot è tratto da una conferenza del 1979 tenuta in occasione di un convegno organizzato a Strasburgo su "Le genre".

¹¹ *Ivi*, pp. 303-304.

nuovo concetto non solidale con il contesto dell'opposizione binaria precedente e che dunque irrita il regime anteriore¹². In secondo luogo, per le premesse sopra enunciate la singolarità non condivide né appartiene a un genere, ma vi partecipa, come una differenza intestina che scompagina la distinzione tra esterno e interno; la legge di non mescolare i generi resta in vigore, in quanto non abbiamo mescolanza, ma partecipazione dei generi in forza di una "partecipazione senza appartenenza". Un'altra modalità per esprimere la stessa idea è quella dell'inaggirabile citazionalità quale chiave per pensare la performatività del linguaggio, un'idea che si può riassumere nell'espressione derridiana "perverformatività". In ogni caso, performare è pervertire, la degenerazione è già iniziata. Con un paradosso che disaggiusta il senso comune: «La trans-sessualità mi permette, in maniera più che metaforica e trasferenziale di generare»¹³.

Le legge della legge del genere, la contro-legge del genere – che non cancella la prima ma la rimarca – è un'"invaginazione chiasmatica": un ripiegamento, un rivoltare come un guanto; il bordo esterno diventa il bordo interno, cioè la differenza non marca l'esterno, ma si rimarca internamente e in questo modo definisce il rapporto ad una nuova exteriorità che prima era esclusa¹⁴. Questo movimento è la legge della legge del genere, ragione per cui

¹² Judith Butler si riferisce ampiamente a Derrida e segnatamente quando descrive la performatività, distinta dalla *performance*, facendo ricorso alla citazionalità quale chiave interpretativa per leggere il performativo nella teoria degli atti linguistici, cfr. J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993 (tr. it. di S. Capelli e C. Fioravanti, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 34-35). Cfr. anche F. Bourlez, *Queer psicanalyse: Clinique mineure et déconstructions du genre*, Hermann, Paris, 2018 (tr. it. *Queer psicanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano, 2022, V. *Al di là della differenza dei sessi*, pp. 139-179).

¹³ J. Derrida, *La legge del genere*, cit., pp. 327-328. Cfr sul tema del travestitismo e in particolare sulla figura di Divine di *Notre-Dame des Fleurs* di Genet, cfr. J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, 1974 (tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006), pp. 1075-1099.

¹⁴ Cfr. al riguardo l'interesse di N. Luhmann per la decostruzione derridiana (N. Luhmann, *Differenzen. Systemtheorie zwischen Deonstruktion und Konstruktivismus*, Fräncke, Tübingen-Basel, 1993, pp. 9-35 (tr. it. di G. Leghissa, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, «Aut Aut» (2019), n. 383, pp. 9-36). L'invaginazione chiasmatica in quanto marca e rimarca ha delle analogie con il tema luhmaniano della *re-entry*: la distinzione che produce una differenza, viene riportata all'interno di uno dei lati distinti dalla distinzione, producendo così un'osservazione di secondo ordine che permette di vedere quanto era stato reso invisibile dalla distinzione precedente, assunta come pacifica e mai messa in discussione. Il caso da cui parte Luhmann per descrivere lo spostamento dell'osservazione grazie all'introduzione di una differenza supplementare è la distinzione omosessuale/eterosessuale all'interno dell'esercito americano. Sarebbe interessante proseguire il confronto tra i due pensatori anche riguardo al tema delle famiglie: «Da questo punto di vista non si può evitare di specificare e di relativizzare sul piano storico: le famiglie appartengono alle più antiche istituzioni della società. In quanto sistemi comunicativi, realizzano sempre anche la società, quindi non possono essere contrapposte ad essa. Ma proprio questo essere incluse significa che la famiglia varia con le strutture della società e soprattutto con le forme della sua differenziazione», N. Luhmann, *Sozialsystem Familie*, in *Soziologische Aufklärung* 5, Westdeutscher

abbiamo marca e rimarca, ragione per cui non si tratta di una condivisione o di un'appartenenza al genere, ma di una partecipazione dei generi, ragione per cui si dà disseminazione. La legge della legge del genere non è un annullamento del genere, non è la neutralizzazione del genere, ma la pluralizzazione dei generi, un debordamento del genere, un eccesso del genere rispetto a se stesso. Giustamente non si tratta di trasgredire la legge del genere per mischiare o mescolare i generi, ma perché ve ne siano altri, ancora più d'uno, +.

La croce è la questione del neutro: la contro-legge del genere contesta la legge del genere e insieme la sua neutralizzazione, cioè non promuove l'indifferenza dei generi. Marcando e rimarcando non si aderisce alla logica opposizionale del neutro "nec-nec", ma si segue un andamento differente, cioè quello dell'"et-et": non il "no-no", ma il "sì sì"¹⁵!

È significativo che, muovendosi in una direzione antiessenzialista (cioè non secondo il paradigma della polisemia regolata, ma della disseminazione), la singolarità della rimarca venga riferita all'*haecceitas*: il *selfaste* è l'*ultima solitudo*, la distintività in quanto singolarità indivisibile per cui lo strano è strano:

Si potrebbe dimostrare, cosa che non ho il tempo di fare qui, che questa dottrina dell'univocità dell'essere è l'origine ultima e l'esperienza stessa di quella solitudine assoluta di cui abbiamo appena parlato. È l'origine di ciò che c'è di *queer* nell'*inscape*, ma anche nell'essere. Essere è essere *queer*¹⁶.

La ripetizione del termine "essere" è significativa. Come per la "legge del genere", anche in questo caso la legge è legge di eccezione: al di là dei modelli ontologici che pensano l'essere in senso plurivoco o in senso analogico, l'*haecceitas* sembra rinviare – come da tradizione – all'idea di univocità dell'essere. Ma anche questa ipotesi è insufficiente: in quanto ogni volta unica, la singolare stranezza del *queer* è un'eccezione, tanto unica da non poter più essere intesa in senso ontologico. Si tratterebbe dunque di pensare il *queer* a partire dall'idea di singolarità e dalla correlazione necessaria tra le categorie di singolarità e di pluralità. L'idea di singolarità non coincide con quella di individualità, né segue una logica identitaria. Più che l'impredicabile in quanto sussistente in sé, la singolarità è quanto non è suscettibile di definizione ultima.

Verlag GmbH, Opladen, 1990 (tr. it. di G. Corsi, *Sistema sociale famiglia*, in *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Studium, Roma, 2023, pp. 35-65, pp. 36-37).

¹⁵ Un notevole fraintendimento delle tesi di Derrida si può rinvenire in É. Marty, *Le sexe des modernes*, Seuil, Paris, 2021 (tr. it. di S. Facioni, *Il sesso dei moderni. Pensiero del neutro e teoria del genere*, Castelvecchi, Roma, 2024) e segnatamente proprio quanto al tema del neutro: «È questa stessa dimensione che spinge Derrida a introdurre, nel cuore della struttura come processo di totalizzazione, l'idea di supplemento, di una supplementarietà, di *différance* che è uno dei nomi (derridiani) del Neutro», p. 238.

¹⁶ J. Derrida, "Justices", «Critical Inquiry», 3 (2005), pp. 689-721 (tr. it. di S. Dada, "Justices", ETS, Pisa, 2019, p. 46).

Dato che il singolare implica una condizione di pluralità – una correlazione, questa, non di tipo accidentale, ma al tempo stesso effettuale e logica, in quanto la singolarizzazione della singolarità comporta la distinzione da altre singolarità – il rapporto tra singolarità e pluralità non può essere quello che si stabilisce tra unità e molteplicità, tra particolare e universale, tra parte e tutto. In tal senso la singolarità contesta la legge dell'appartenenza, la legge del genere. Il singolare è ultimo non solo nel senso dell'indivisibile, ma come contrazione e addensamento di elementi diversi o addirittura infiniti che si compongono in modo unico, in un'unica "realtà" positiva, come quando diciamo "è singolare" nel senso di "è originale". La singolarità è allora un'eccezione: è singolare, è strano, è *queer*. Ma se anziché pensare la singolarità a partire dal *queer* pensiamo il *queer* a partire dalla singolarità, allora chi non è *queer*?

Una volta pensata la pluralità delle differenze sessuali, la partecipazione dei generi e la singolarità – l'irriducibile unicità di ogni espressione dell'umano indisponibile e sempre già al di là di ogni cattura ideologica e politica – si tratta di creare le condizioni perché ogni esistenza possa venire alla luce, esprimersi ed essere riconosciuta, perché ciascuna – portando con sé una differenza e dunque secondo questa differenza – possa avere riconoscimento sociale, politico e giuridico: le famiglie arcobaleno e dunque i PACS o le unioni civili nelle varie formulazioni secondo i diversi sistemi giuridici, l'omogenitorialità e la cogenitorialità, l'adozione e le pratiche di inseminazione artificiale, la gestazione per altri.

Senza togliere diritti a nessuno, né all'uno né all'altro, ma aggiungendone altri: sì, sì!

3. *La madre è una legal fiction.*

Porsi al di là dell'alternativa tra naturalismo e costruttivismo significa sospettare di forme di rivendicazione comunitaristiche che rischiano sempre di uniformare, e tuttavia riconoscere la necessità di mantenerle tatticamente e provvisoriamente per sostenere il lungo percorso verso il riconoscimento dei diritti (come ad esempio nel caso delle politiche per la parità), mantenendosi in ultima istanza intransigenti quanto allo schierarsi contro ogni genere di discriminazione.

Il primo movimento consiste nel far cadere i feticci essenzialisti o essenzializzanti. In *Choreographies* due immagini tradizionali – sono anche due figure bibliche – riassumono il rischio dell'essenzializzazione della donna: la costola e il ventre, la sposa e la madre. Nel primo caso la donna è la compagna: secondaria rispetto alla partizione maschile/femminile, la sua posizione è derivata rispetto a quella dell'uomo; nel secondo caso la donna è generatrice, la sua posizione è originaria.

Quanto alla prima linea di essenzializzazione, la questione sarà: «Perché bisognerebbe scegliere, e solamente tra queste due possibilità, questi due “luoghi”, supponendo ancora che li si possa dissociare?»¹⁷. Siamo infatti in una logica segnata dal binarismo e dalla dialettica di originario/derivato che può riproporsi attraverso numerose configurazioni e possibili rovesciamenti e che esclude la possibilità di una pluralità di voci altrimenti sessuate, di «segnature polisessuate»¹⁸, «al di là dell’opposizione femminile/maschile, anche al di là della bisessualità, dell’omosessualità e all’eterosessualità che si riconducono allo stesso»¹⁹. Rispetto ad una identificazione che segue una logica binaria e dialettica si apre la possibilità di pensare in termini non opposizionali, differenziali: l’uno come il differire dell’altro, mai pienamente dato come un’identità biologicamente o culturalmente assegnata, ma come una differenza irriducibile, una marca rimarcata che segna differentemente ognuno nel corpo e nella lingua e che dunque non consente neppure di parlare di una sola differenza di genere, come se esistessero “il” maschile e “il” femminile, ma di differenze di generi. Differenze non a-sessuate, ma altrimenti sessuate al di là della differenza binaria²⁰.

Quanto alla seconda linea, come spezzare il nesso donna-madre-origine? In un breve scritto sulla pittura di Colette Deblé, intitolato *Pregnanze*, l’ipotesi è quella di mostrare – attraverso il colpo di genio dell’artista, come in altro modo accade quanto alla scrittura femminile di Hélène Cixous – un’altra possibilità di confrontarsi con il modo in cui la donna è stata rappresentata nella storia dell’arte e con essa la maternità²¹. Il disegno a *lavis – wash drawing* – impregna, bagna d’acqua l’impronta precedente (pregnante/rimarchevole), la

¹⁷ J. Derrida, *Choréographies*, in *Points de suspensions. Entretiens*, Galilée, Paris, 1992, pp. 95-114, p. 107. Cfr. anche J. Derrida, *In questo medesimo momento in quest’opera eccomi*, in *Psyché. Inventioni de l’autre. Tome 1*, Galilée, Paris, 1997 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell’altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 173-224). Derrida evidenzia i limiti delle letture talmudiche levinasiane che interpretano i due racconti della creazione dell’uomo e della donna nel *Genesi*. Secondo Derrida, per Levinas il senso del femminile va pensato a partire dall’“essenza umana”, *’išah* a partire da *’iš*, non nel senso che il femminile si comprende a partire dal maschile, ma che la distinzione si dà sulla base dell’umano.

¹⁸ Ivi, p. 114.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Contro i feticci essenzialisti, sul *posto* della donna che deve stare al suo posto e sulla “Verità” del femminile, cfr. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).

²¹ J. Derrida, *Pregnanze. Su quattro lavis di Colette Deblé*, in *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2005)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013 (tr. it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano, 2016), pp. 185-197. Un’interpretazione a parte meriterebbe l’ininterrotto intrettersi di Derrida ed Hélène Cixous sulla scrittura femminile nel senso del trovarsi di lui nel corpo letterario di lei, come il differire nell’altra della differenza sessuale *il/elle*. Tra i numerosi scritti ci limitiamo a menzionare solo H. Cixous, J. Derrida, *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, Paris, 1994 (tr. it. di D. Garritano, *H. Cixous, J. Derrida. Letture della differenza sessuale*, artstudiopaparo, Napoli, 2016) e specificamente H. Cixous, *Racconti della differenza sessuale*, pp. 23-52, J. Derrida, *Formiche*, pp. 53-78.

rappresentazione della donna dipinta in passato dai pittori. Con una doppia operazione – imprimendo e impregnando – affiora, traspare un'altra immagine della donna. Non opacizza, non neutralizza, ma fa trasparire²²:

Lavoro della citazione come lavoro del parto. Lavoro di una partoriente. Richiamato o anticipato nella gravidanza delle generazioni. Il lavoro attraverso, ma attraverso degli elementi senza resistenza apparente: l'aria e l'acqua [...] Queste cose elementari, questi ambienti sono ancora più difficili da dire e da mostrare, perché diafani e semplici come il giorno, effimeri come l'acquazzone²³.

I feticci essenzialisti, con le correlate ricadute politiche, possono prendere forme diverse, ad esempio la forma di possibili alleanze tra fallocentrismo e omosessualità o tra fallocentrismo e femminismo, anche nella forma della specularità tra fallocentrismo e ginocentrismo.

L'espressione "*legal fiction*" viene da Joyce, e Derrida vi riflette a partire dalla *Lettera al padre* di Kafka²⁴. Descrive qualcosa come la filiazione impossibile, non nel senso che non si dà filiazione, ma nel senso che – secondo la stessa logica paradossale del dono – se c'è filiazione, questa è l'accadere dell'impossibile. Un segreto di cui, da cui, siamo messi a parte, non dell'ordine del visibile: quest'altro è me senza identificarsi in me, è un'esistenza personale e altra, è me senza identificazione possibile.

Il padre è una *legal fiction*, mentre la madre sarebbe reale, nel senso che la conosciamo, la vediamo, la tocchiamo. Possiamo però chiederci se anche in questo caso non ci troviamo di fronte ai fantasmi della maternità. Derrida dissocia la madre dalla genitrice e la madre dalla maternità. Non basta aver procreato per essere madre; come la paternità, la maternità non si riduce a un fenomeno biologico²⁵. Eppure la madre è unica, irrimpiazzabile. «Si può rimpiazzare tutto, la gestazione, la fecondazione, il seno, il nutrimento, il latte,

²² Assunto che non possono essere sovrapposti genere grammaticale e sesso/genere, quanto al tema della scrittura inclusiva, riteniamo più coerente rispetto al discorso che qui viene formulato la scelta della *schwa* – “ə” – che diffrange e pluralizza le differenze, piuttosto che quella dell'asterisco che rischia di opacizzarle. Il senso di questa distinzione viene reso dalla traduzione di “différance” con differenza”.

²³ Ivi, p. 195.

²⁴ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999 (tr. it. Di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002), *Il Padre, il Figlio e la Letteratura*, pp. 157-169.

²⁵ Un'intensa meditazione sul tema della maternità si trova in J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991, pp. 7-291 (tr. it. di F. Viri, J. Derrida, *Circonfessione*, in G. Bennington, *Derridabase*, Lithos, Roma, 2008). Jackie-Elie è il nome segreto, il nome rivelato, il nome proprio e nome indecidibilmente femminile/maschile. Jackie-Elie è il figlio di Esther: *reste, reste d'Esther: Ester/reste, est-terre?* (tutto l'impegno è profuso per dissociare la maternità dalla radice identitaria). *Est-ce taire? È segreto? C'est l'histoire de Ester et de son reste...* Non sa chi è, ed è là, nel testo, che leggerà un altro. Cfr. A. Parker, *The Theorist's Mother*, Duke University Press, Durham/London, 2012, *Coda. Other Maternities*, pp. 111-116.

si possono rimpiazzare tutte le parti rimpiazzabili della maternità, ma si chiamerà madre l'irrimpiazzabile, come sollecitudine»²⁶. La sollecitudine materna viene pensata come «l'essere-sollecitato nel senso dell'essere-rimestato/smosso [*être-remué*], messo in movimento; in citazione (che vuol dire movimento) nella propria interezza»²⁷. Il paradosso della sostituzione dell'irrimpiazzabile, del rapporto all'altro in quanto filiazione impossibile e in quanto maternità è così pensabile; paradosso o follia della sostituzione dell'insostituibile, della madre unica e del rapporto alla maternità. La madre sarebbe garanzia della sanità, non dovrebbe poter impazzire; e tuttavia non solo può impazzire di fatto – cosicché una madre cosiddetta “naturale” non è garanzia di nulla – ma proprio perché unica è folle, come ogni rapporto all'altro in quanto unicità assoluta. Lo stesso vale per la lingua materna che, come la maternità, niente può sostituire e che proprio per questo è sostituibile, traducibile perché intraducibile. Dunque *le tri* (prova e setaccio) tra madre e maternità è possibile-impossibile, necessario e interdetto. Tra madre e maternità c'è dis-congiunzione e antero-posteriorità²⁸. Da una parte avremmo il fantasma non sradicabile e tuttavia decostruibile di una madre identificabile e dall'altra un fantasma indecostruibile di maternità – la sollecitudine – che dovendosi realizzare nella madre e non realizzandosi mai in alcuna madre, è antecedente e veglia sempre su ogni madre²⁹: «Padre e madre, bisognerà ammetterlo, sono quelle “finzioni legali” che *Ulisse* riserva alla paternità: insieme sostituibili e insostituibili»³⁰.

L'“antecedenza” inappropriabile e incancellabile, quel che veglia *d'avance* – qui chiamata la maternità, la *Veilleuse*: la vegliante o la luce notturna, la luce accesa nella notte mentre il bambino dorme: “... lascia accesa la luce!” – è la nascita.

Nascere, l'evento del “nascere” è già venuto al posto dell'origine. Non solo la questione non è più “essere o non essere”, ma è anche troppo tardi per la questione “nascere o non nascere”. Dunque per la questione. La questione, sì, la questione viene troppo tardi, nascere ha già avuto luogo,

²⁶ J. Derrida, *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Paris, 2022, p. 59. Sul concetto di “sollecitudine” riferito alla maternità cfr. J. Anidjar, *Sollicitude*, «Derrida Today», 1, 2023, pp. 3-19.

²⁷ J. Derrida, *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, cit., p. 61.

²⁸ L'“anacronia” è una delle impossibili caratterizzazioni di *chōra*, la “matrice” o il “setaccio” (tra madre e maternità), il terzo genere del *Timeo* platonico, J. Derrida, *Khōra*, Galilée, Paris, 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Chōra*, Jaca Book, Milano, 2019).

²⁹ Sulla distinzione tra madre e maternità, cfr. M. Naas, *The mother, of All the Phantasms...*, in A.J. Mitchell, S. Slote (eds.) *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, State University of University Press, Albany 2013, pp. 163-181.

³⁰ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996 (tr. it. di G. Berto, *Il monologismo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano, 2004), p. 78.

cioè ciò che mi viene – me, insomma – dall’altro. Dall’altro me [*De l’autre moi*]. Prima di me l’altro me³¹.

Forse è questa la risposta ad una domanda che Derrida si poneva molti anni prima:

L’origine, coincidenza della presenza e dell’evento iniziale. Forse mi lascerò guidare ora dalla domanda così enunciata: si può dissociare l’“evento iniziale” dalla presenza? Si può concepire un evento iniziale senza presenza, un valore di *prima volta* che non si possa più pensare sotto la forma o la categoria di presenza? Sarebbe l’impossibile stesso?³²

4. Conclusioni.

Sappiamo chi sono quelli che hanno paura della decostruzione e quanto invece, oggi, della decostruzione abbiamo bisogno. Prima che venga dichiarata, come chiedono in molti, un “reato universale”. Ad aver paura della decostruzione, sono gli stessi che hanno paura del genere, cioè quegli stessi impresari della paura che fanno e si fanno paura, che hanno paura di fantasmi creati ad arte:

Perché nell’umanità per lo meno, la sovranità non ha mai funzionato che come fantasma, che si tratti dello Stato-nazione, del suo capo, del re o del popolo, dell’uomo o della donna, del padre o della madre. La cosiddetta sovranità non ha mai avuto altro motivo o altro movente [*mobile*] che questi vecchi fantasmi che la mettono in movimento³³.

Non lo spettro (*revenant*), che è il ritorno dell’altro nello stesso e dunque fin dal primo colpo più d’uno, ma il fantasma identitario, il fantasma della trasparenza e della purezza, il mito dell’origine che non sta differenzialmente in rapporto all’altro, ma oppositivamente e che dunque per prendere corpo richiede la costruzione fantasmatica di un nemico immaginario, come inesistenti teorie quali la “teoria gender”; come se parlare di sesso e di genere non significasse sempre, da qualsiasi posizione lo si dica, entrare in un discorso, convocare dei saperi, e come se dietro questi discorsi non ci fossero ogni volta, concrete e plurali, le esistenze. Un nemico immaginario al quale imputare intenzioni malvagie o distruttive, per fare paura, per poter consacrare

³¹ J. Derrida, *La Veilleuse*, in J. Trilling, *James Joyce ou l’écriture matricide*, Circé, Paris, 2001, pp. 7-32, p. 15.

³² J. Derrida, “Qual quelle”. *Le fonti di Valéry*, in *Margini della filosofia*, pp. 353-392, p. 373. Cfr. W. Hamacher, *N’essance*, «Oxford Literary Review», (2014), Vol. 36, No. 2, pp. 212-215.

³³ J. Derrida, *Mes “humanités” du dimanche*, in «L’Humanité» 4 mars 1999, ora in *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, pp. 321-331, p. 328. Cfr. Il recente volume lavoro collettivo *Qui a peur de la déconstruction?*, I. Alfandary, A.E. Berger, J. Rogozinski (éd.), PUF, Paris, 2023, atti dell’omonimo colloquio tenutosi all’ENS e alla Sorbona nel gennaio 2023, *Introduction*, pp. 7-16.

moralmente e legittimate le proprie crociate. Gli impresari della paura sono gli stessi che agitano quale causa di disgregazione sociale e morale, di corruzione educativa le “famiglie arcobaleno”, quelli che – ogni volta senza introdurre distinzioni – chiamano utero in affitto o maternità surrogata la gestazione per altri.

Tutto questo in nome di valori non negoziabili, legati ad una concezione della nascita, intesa come origine: da un lato – con le scienze naturali – in senso naturalistico o biologico, nel registro della procreazione e della proliferazione; dall’altro – con le scienze umane e storico-sociali – come storia del genere umano – ceppo o parentela, eredità o nazione – a partire dall’idea di successione nella comune appartenenza a uno stesso genere.

Venendo in superficie la problematicità del concetto e delle pratiche che si riferiscono alla nascita e, insieme ad essa, la criticità dei fenomeni storici e culturali che concorrono a definire qualcosa come una presunta identità propria e autentica, è in ragione di tutto ciò che assistiamo all’esacerbazione di fenomeni reattivi, fino agli estremi dell’omofobia, della xenofobia e del razzismo. Attorno al fantasma maggiore del “nativo” si produce una costellazione ideologica che riunisce in un insieme elementi che si rispecchiano e si sostengono vicendevolmente.

Un ordine si legittima in forza di una presunta istanza originaria, disponibile, riconoscibile e in nome di questa istituzione fantasmatica esercita i suoi effetti di potere e di violenza in ambito politico e giuridico.

Il tripode su cui si regge è composto dagli elementi della “sacralità della vita”, dell’“identità monogenealogica” e del costruito “patria-paternalismo-patriarcato”.

La prima componente è quella della vita e della sua sacralità, come se non vi fosse che la nuda vita e non vi fosse altro oltre questa, come se, oltre alla vita, non vi fosse il vivente, l’esistenza e la giustizia che l’esistenza stessa reclama quando chiede di uscire dallo schema sacrificale per poter essere una vita vivibile.

La seconda componente di questa mistificazione o inganno è quella dell’identità costituita per eredità monogenealogica, come se si desse un’identità che non contenga in sé una pluralità di differenze e che non sia visitata da altre appartenenze che la rivelano a se stessa, come se ereditare significasse aver sempre lo sguardo rivolto all’indietro verso un passato già chiuso e compiuto.

La terza componente è costituita dal costruito che lega insieme i valori di patria – suolo patrio o madre patria, dato che i miti della naturalità della paternità e della maternità, dell’originarietà paterna e materna sono speculari – quale fantasma ricostruito *ex-post* e *ad hoc*, quale mito dell’origine. Corollari di questa terzo elemento sono da un punto di vista culturale, sociale e giuridico un modello androcentrico e fallogocentrico di fraternità (fratellanza, escludente la sorellanza, secondo il codice dell’appartenenza: alla famiglia, alla comunità,

alla nazione), il paternalismo quale modalità retorica e operativa (la logica dell'infinito indebitamento del figlio, di chi avrebbe ricevuto il dono più prezioso, quello della vita, nei confronti del padre e della madre), il patriarcato quale sistema simbolico ed economico oppressivo, riconoscibile per i suoi effetti di violenza.

Attorno ad una nascita si organizzerà sempre una cultura, un ordine sociale e politico. Ma non sarà sempre lo stesso. La nascita porterà sempre con sé l'idea di natura e il suo concetto avrà a che vedere con la dimensione biologica. E tuttavia un'indagine di senso riferita alla nascita non potrà mai limitarsi a questo: il rapporto tra un figlio e i suoi genitori non potrà mai ridursi ad un puro dato di fatto; non basterà mai la definizione della maternità o paternità genetica ad esaurire il senso delle relazioni di fecondità o di filiazione, per pensare le quali le categorie di riproduzione o di procreazione risultano evidentemente insufficienti. La relazione di genitorialità e di filiazione dunque non è mai qualcosa di semplicemente dato. Una madre o un padre autentici non esistono mai, perché la categoria di genitorialità richiede lo stacco e la scelta, il salto e la discontinuità, una differenza, un colpo e dunque la stessa famiglia non potrà che essere disordinata – al di là del formato familiare etero-centrato e delle opposizioni binarie che lo sorreggono –, sarà differente, sarà plurale.

Ad ogni nascita, anarchica, imprevedibile e imprevedibile, gli ordini vanno a pezzi. Gli effetti di una nascita sono indecidibili e incalcolabili. In prospettive nuove e plurali, il futuro esplode in schegge. Dopo l'acquazzone viene l'arcobaleno³⁴.

mario.vergani@unimmib.it

Bibliografia

³⁴ Derrida spezza il filo di una riflessione sulla generazione, la filiazione e la famiglia. Ai termini “genesi”, “genealogie” e “generi” propone di aggiungere quello di *le/la génie*. Il colpo di genio è un altro modo per pensare la differenza, il taglio, l'evento della nascita: «*Génie* [...] se ce n'è, ci ingiunge in effetti di pensare a ciò che sottrae una singolarità assoluta alla comunità del comune, alla generalità o alla genericità del genere e dunque del condivisibile [*partageable*] [...] Talvolta si è preteso che consistesse nel formare un genere valido solo per sé. Ma è un altro modo per dire che eccede la generalità in ogni genere o la generalità di ogni genere. Un altro modo di marcare che eccede ogni legge del genere, qual che si chiama il genere nelle arti, per esempio i generi letterari, o quel che ci chiama il genere sessuale, la differenza dei sessi. Senza parlare del genere umano in generale...», J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, Paris, 2003, p. 9 (trascrizione di una conferenza del 22 marzo 2003 per l'apertura del convegno, tenutosi alla Biblioteca Nazionale di Francia, “Hélène Cixous: Genèses Généalogies Genres”).

- Alfandary I., Berger A.E., Rogozinski J. (éd.), *Qui a peur de la déconstruction?*, PUF, Paris, 2023.
- Anidjar J., *Sollicitude*, «Derrida Today», (2023), n. 1, pp. 3-19.
- Bourlez F., *Queer psycanalyse: Clinique mineure et déconstructions du genre*, Hermann, Paris 2018 (tr. it. *Queer psicanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano 2022, V. *Al di là della differenza dei sessi*, pp. 139-179).
- Butler J., *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London, 1993 (tr. it. di S. Capelli e C. Fioravanti, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 34-35).
- Cixous H., Derrida J., *Lectures de la différence sexuelle, des femmes*, Paris, 1994 (tr. it. di D. Garritano, *H. Cixous, J. Derrida. Letture della differenza sessuale*, artstudiopaparo, Napoli, 2016).
- Derrida J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *Della Grammatologia*, Orthotes, Napoli 2024).
- Derrida J., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997).
- Derrida J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974 (tr. it. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006).
- Derrida J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).
- Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980 (tr. it. di S. Facioni e F. Vitale, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano 2017).
- Derrida J., *La legge del genere*, in *Parages*, Galilée, Paris 1986 (tr. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, Jaca Book, Milano 2000).
- Derrida J., *Circonfession*, in Bennington G, Derrida J., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991 (tr. it. di F. Viri, J. Derrida, *Circonfessione*, in G. Bennington, *Derridabase*, Lithos, Roma, 2008).
- Derrida J., *Choréographies*, in *Points de suspensions. Entretiens*, Galilée, Paris, 1992.
- Derrida J., *Khôra*, Galilée, Paris, 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Chōra*, Jaca Book, Milano, 2019).
- Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996 (tr. it. di G. Berto, *Il monologismo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano, 2004).
- Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galilée, Paris, 1997 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano, 2008).

- Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999 (tr. it. Di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002).
- Derrida J., *Mes "humanités" du dimanche*, in «L'Humanité» 4 mars 1999.
- Derrida J., Roudinesco É., *De quoi demain... Dialogue*, Fayard et Galilée, Paris 2001 (tr. it di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004).
- Derrida J., *La Veilleuse*, in J. Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Circé, Paris, 2001, pp. 7-32.
- Derrida J., *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001.
- Derrida J., *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Galilée, Paris, 2003.
- Derrida J., *La mano di Heidegger (Geschlecht II)*, in *Psyché. Inventiones de l'autre. Vol. II*, Galilée, Paris, 2003 (tr. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Volume II*, Jaca Book, Milano, 2021).
- Derrida J., "Justices", «Critical Inquiry», 3 (2005), pp. 689-721 (tr. it. di S. Dada, "Justices", ETS, Pisa, 2019, p. 46).
- Derrida J., *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible (1979-2005)*, Éditions de la Différence, Paris, 2013 (tr. it. di A. Cariolato, *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, Jaca Book, Milano, 2016).
- Derrida J., *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris, 2018 (tr. it. di R. Frauenfelder, *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, Jaca Book, Milano 2018, p. 41).
- Derrida J., *Hospitalité. Vol. I Séminaire (1995-1996)*, Seuil, Paris, 2022.
- Kamuf P., *Derrida and gender: the other sexual difference*, in T. Cohen (ed.), *J. Derrida and the Humanities*, Cambridge University Press, Albany, 2002.
- Hamacher W., *N'essance*, «Oxford Literary Review», (2014), Vol. 36, No. 2, pp. 212-215.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983 (tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968).
- Luhmann N., *Sozialsystem Familie*, in *Soziologischje Aufklärung* 5, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1990 (tr. it. di G. Corsi, *Sistema sociale famiglia*, in *Famiglia ed educazione nella società moderna*, Studium, Roma, 2023, pp. 35-65).
- Luhmann N., *Différences. Systemtheorie zwischen Deonstruktion und Konstruktivismus*, Fräncke, Tübingen-Basel, 1993, pp. 9-35 (tr. it. di G. Leghissa, *Decostruzione come osservazione di secondo ordine*, «Aut Aut» (2019), n. 383, pp. 9-36).
- Marty É., *Le sexe des modernes*, Seuil, Paris, 2021 (tr. it. di S. Facioni, *Il sesso dei moderni. Pensiero del neutro e teoria del genere*, Castelvecchi, Roma, 2024).

Naas M., *The mother, of All the Phantasms...*, in Mitchell A.J., Slote S. (eds.) *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, State University of University Press, Albany, 2013.

Parker A., *The Theorist's Mother*, Duke University Press, Durham/London, 2012.

Biografia

Mario Vergani is Full Professor of Theoretical Philosophy at the Riccardo Massa Department of Human Sciences for Education, University of Milan-Bicocca. Among his publications: *Fatticità e genesi in Edmund Husserl* (La nuova Italia, Firenze 1998); *Jacques Derrida* (Bruno Mondadori, Milano 2000); *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni* (Morcelliana, Brescia 2011); *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro* (Cortina, Milano 2015); *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza* (Carocci, Roma 2020); *Dizionarietto di filosofia per educatori* (Morcelliana, Brescia 2024).

L'iperbole del presente.

Tornare alla *querelle* Foucault/Derrida

MASSIMO VILLANI
(Università di Salerno)

The Hyperbole of the Present: Returning to the Foucault/Derrida Querelle

Abstract: In 1963, Derrida initiated a significant debate with Foucault. He reproached the author of *Folie et déraison* for having, through his project of radical historicization, imprisoned within a historical totality that «temporal originality in general» which exceeds history while also founding it. However, the real issue at stake in the controversy emerges as controversy itself: not as an idea belonging to one side or the other, but precisely as the space of dissent. Indeed, it is the present (rather than history) that constitutes the true theme of the debate: the possibility of conceiving a present in which to situate oneself and of which to have a full experience. Foucault, influenced by Derrida's critique and, above all, by his encounter with Deleuze, would eventually abandon the idea of transgressing rational limits in the direction of the original and uncontaminated ground of madness. Thus, the *querelle*, in its very polemical and differential form, remains highly relevant in a historical phase where even the left attempts to compensate for a vast political deficit through a mere libidinal investment. Today more than ever, the anxiety for a presence to be enjoyed generates sad and reactive passions.

Keywords: Derrida, Foucault, Event, History, Mediation/Immediacy.

1. Il pensiero e l'attualità

«La temporalità del vissuto non inaugura che nella tradizione; non crea che perché ha un'eredità storica»¹. Questo minuscolo frammento tratto da uno studio che un giovanissimo Derrida, studente di Filosofia all'École Normale Supérieure di Parigi, dedica a Husserl ha un duplice merito: da una parte, individua in maniera estremamente sintetica quella che resta la mossa fondamentale del pensiero di Derrida, ovvero l'individuazione di un ostinato non presente, una irriducibile assenza nel cuore del presente. Ma d'altra parte, ed è ciò che più interessa in questo contesto, esso, sia pur indirettamente, dal momento che si tratta di un'analisi del tema della temporalità in Husserl, suggerisce l'idea, che qui si vorrebbe rilanciare, secondo la quale l'apertura dell'a venire non può essere un gesto intenzionale: quest'ultimo, infatti, garantirebbe soltanto quello che nel gergo derridiano si chiamerebbe «futuro», ovvero, la reiterazione del presente e delle sue possibilità immanenti. L'unico modo per eccedere tali possibilità e dare spazio all'a venire è quello di radicarsi nella tradizione. Solo questo radicamento può, paradossalmente, consentire quel tradimento della tradizione stessa nel quale consiste la venuta del nuovo: come un dono, tale venuta sfugge alle determinazioni intenzionali, viene, se viene, come una sorpresa. In questa prospettiva vengono meno tutte le posture che intendono liquidare la tradizione, uscire dalla metafisica, farla finita con la filosofia per produrre un presunto *novum* che, appunto in quanto prodotto, non sarebbe altro che l'estremizzazione delle possibilità date.

Almeno una delle poste in gioco della *querelle* che ha opposto Derrida e Foucault è proprio questa sorta di difesa della tradizione, e più specificamente della filosofia, che in particolar modo Derrida ha effettuato non secondo un approccio conservativo, ma, al contrario, in nome di un'immagine inaugurale e creativa della storia. Piuttosto che il gesto d'impulso, trasgressivo o situazionista, Derrida privilegia la pazienza del concetto. In questa postura non c'è alcun quietismo contemplativo, al contrario egli già all'inizio degli anni Settanta affermava: «la decostruzione, l'ho sempre ribadito, non è *neutra*. Essa *interviene*»². Ma, precisa il filosofo, «non esiste presa di partito *effettiva ed efficiente*, forza di rottura reale, senza un'analisi minuziosa, rigorosa, ampia e il più possibile differenziata e scientifica: analisi del maggior numero di dati e dei dati più diversi [...] e bisogna strappare questa nozione di presa di partito a ogni determinazione in ultima istanza psicologica, soggettivistica, morale e volontaristica»³. Insomma l'unico modo per intervenire nel mondo, per «non lasciare le cose come stanno»⁴ è quello di penetrare in un senso che è già

¹ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992, p. 156).

² J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972 (tr. it. di M. Chiappini, G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p. 125).

³ Ivi, p. 126.

⁴ Ivi, p. 125.

costituito, sedimentato e tramandato⁵. Coerentemente con questa postura, Derrida ribadisce proprio nelle primissime battute di *Cogito e storia della follia*, notoriamente il testo che nel 1963 dà l'abbrivio alla *querelle* qui in oggetto, la necessità di una lettura attenta, minuziosa del testo cartesiano: Foucault nel libro col quale si sarebbe imposto all'attenzione mondiale⁶, avrebbe, nella sua rapida lettura di Cartesio – che, per altro, occupa appena 3 delle 670 pagine complessive – saltato il senso patente del testo delle *Meditationes* di Descartes e, di conseguenza, ne avrebbe alterato quello latente⁷.

Sarebbe ridicolo affermare che al rigore e alla pazienza di Derrida si opporrebbe la superficialità e l'immediatezza dell'approccio foucaultiano. Basta tenere a mente le enormi e minuziose ricerche di archivio compiute dal filosofo di Poitiers per concludere che una ferrea disciplina in lui si accompagnava al genio. Tuttavia si può affermare che all'ansia foucaultiana di trasgredire un limite e raggiungere un presente incontaminato in cui installarsi e di cui fare un'esperienza piena, corrisponda l'estrema vigilanza di Derrida, sempre attento a quella assenza dentro la presenza da cui qui si è iniziato e che rende l'esperienza qualcosa di aporetico. Questa vigilanza costituisce essa stessa un elogio e una difesa della filosofia, «un elogio della ragione»⁸ come scrive Derrida stesso nel 1963.

Da cosa deve essere difesa la filosofia? Rispondere a questa domanda consente di illustrare le ragioni per cui un ritorno alla *querelle* Derrida/Foucault offrirebbe spunti importanti per guardare alla nostra attualità. L'autore de *La scrittura e la differenza* riteneva di dover rispondere a quella che, con un gergo nientemeno che militare, definiva «l'invasione strutturalista»⁹. Questa espressione viene dal saggio *Forza e significazione* che Derrida scrive nello stesso

⁵ «Per una necessità che non è per nulla una fatalità accidentale ed esteriore, io devo partire dalla geometria già costituita così come è in uso ora e la cui lettura fenomenologica mi è sempre possibile, per interrogare attraverso essa il suo senso d'origine», J. Derrida, *L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, Jaca Book, Milano 2008, p. 99).

⁶ M. Foucault, *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Flammarion, Paris 1961. Nella seconda edizione, che uscirà per lo stesso editore nel 1972, Foucault oltre ad aggiungere due testi in appendice, che saranno citati tra poco, muta il titolo dell'opera elidendone, per cui sarà *Histoire de la folie à l'âge classique*. La traduzione italiana a cui si farà riferimento sarà sempre quella di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1992.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie* (1963), in Idem, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (tr. it. di G. Pozzi, con una Introduzione di G. Vattimo, *Cogito e storia della follia*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971 e 1990, pp. 39-80: 41-56). Poco più avanti, a conferma del “rispetto” che ha per la tradizione, Derrida commentando l'originalità dell'operazione di Foucault – che in *Storia della follia* aveva individuato una netta separazione in Descartes tra follia e sensibilità – pone, prima ancora di smontare questa opposizione, la seguente domanda retorica: «è forse solo per disattenzione che gli interpreti classici non avevano ritenuto opportuna questa dissociazione?», ivi, p. 59.

⁸ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 54.

⁹ J. Derrida, *Force et signification* (1963), in Idem, *L'écriture et la différence*, cit. (tr. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 3-38: 3).

torno di tempo – i primi mesi del 1963 – nel quale elabora e scrive la sua riflessione su *Storia della follia*; in entrambi i testi lo strutturalismo è un bersaglio polemico, ma è anche un nemico subdolo dal momento che costituisce una tentazione intrinseca alla filosofia stessa: l'esigenza di rigore scientifico, propria della filosofia, porterebbe a concentrarsi su forme rigide e matematizzanti, strutture atemporali in grado di portare un enorme vantaggio per l'analisi; ma, spiega Derrida, questa postura, che è specifica appunto dello strutturalismo, dimentica di cogliere il momento in cui quelle forme stesse prendono forma. Questo *prima*, questa antecedenza della forza rispetto alla forma, è una eccedenza dimenticando la quale la filosofia perde se stessa: lo strutturalismo, scrive Derrida, costituisce «un rilassamento, se non un lapsus, nell'attenzione alla forza, che è tensione della forza stessa. La *forma* affascina quando non si ha più la forza di comprendere la forza nel suo interno»¹⁰.

Ma al di là dello strutturalismo, che ha avuto il suo apogeo proprio negli anni in cui Derrida si formava e si introduceva nel dibattito¹¹, è possibile sostenere che oggi, molto più che negli anni Sessanta, la filosofia sia minacciata da questo «rilassamento», da questa tendenza a poggiarsi su datità concilianti piuttosto che esporsi all'eccesso, al non dato, al non presente. Soprattutto un tratto tipico della contemporaneità può essere individuato nella estetizzazione del mondo, attraverso la quale si simula un oltrepassamento del dato in direzione di una dimensione libidinale¹²; ne risulta un edonismo che restituisce solo la farsa dell'esperienza estetica: le soggettività, lungi dall'esporsi, dal mettersi in gioco (questo essendo il significato profondo di 'esperienza') rimbalzano su posizioni sostanzialistiche, identitarie. Si tratta di una dinamica ampiamente analizzata specialmente a partire dagli anni Ottanta, gli anni nei quali si cercava nell'edonismo più sfrenato una via di fuga rispetto alle tensioni sociali e politiche che avevano attraversato i due decenni precedenti¹³. Ma queste analisi non solo erano state anticipate da quelle di Adorno, ma sono state seguite da una lunga e critica fase storica nella quale il populismo è

¹⁰ J. Derrida, *Force et signification*, tr. it. cit., p. 5.

¹¹ Derrida ricorda che il suo atteggiamento esplicitamente polemico nei confronti dell'ondata strutturalista gli costò un aspro isolamento accademico. Cfr. Idem, *Ponctuations: le temps de la thèse* (1980), in Idem, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990 (tr. it. di E. Sergio, *Punteggiatura: il tempo della tesi*, in Idem, *Del Diritto alla Filosofia*, Catanzaro, Abramo, 1999, pp. 225-243).

¹² In riferimento al ritrarsi, nel corso del Novecento, dell'etico a vantaggio dell'estetico, Mario Perniola scriveva che «l'estetica ha preteso di essere molto più che la teoria filosofica del bello e del buon gusto», fino a sussumere in sé altre sfere di analisi, sicché «l'estetica della vita ha acquistato una valenza politica», M. Perniola, *L'estetica contemporanea. Un quadro globale*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 9 e 10. Su questo tema si veda L. Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Napoli, ESI, 2000.

¹³ Si veda, in proposito, G. Lipovetsky, J. Serroy, *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2013, p. 12. Si veda anche G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

diventato il modo, nel senso musicale, della politica¹⁴, e, anche dall'interno stesso dell'ambito teorico, numerosi e frequenti sono i richiami alla dimensione pulsionale, libidica; richiami, come spesso si dice nel dibattito pubblico, alla 'pancia'¹⁵.

La liquefazione dei rapporti economici, la rarefazione dei rapporti sociali, la smaterializzazione delle cose hanno avuto come conseguenza reattiva il rifugiarsi in valori etnici o morali, e in un atteggiamento nostalgico: la coesistenza è pensata sempre più in termini di rapporti tra civiltà, mentre, d'altra parte, il godimento individuale è spesso legato al rapporto con il più solido mondo del passato¹⁶, quando non esplicitamente cercato nell'isolamento, inteso come prossimità a qualcosa – il proprio sé – che non possa essere messo in discussione¹⁷. L'ansia di una *presenza* di cui godere ha generato passioni tristi e reattive.

La tesi che qui si vorrebbe avanzare è che è proprio la presenza o il presente la posta in gioco del confronto tra i nostri autori. Il presente costituisce il tema del *confronto* stesso: in altri termini, è dalla *querelle* e, oserei dire, *come querelle* che emerge una certa idea di presente, un'idea, dunque, che non sta dalla parte dell'uno o dell'altro, ma nello spazio del dissenso. Occorre, dunque, esercitare nei confronti di questi due autori qualcosa di simile a quello «sguardo dissociante»¹⁸ di cui parla Foucault, quella visione diplopica che riesce a tenere davanti a sé una tensione – una forza – senza portarla a sintesi (sebbene qui, nelle conclusioni, si sbilancerà leggermente questo diagramma di forze in direzione di Derrida).

¹⁴ Cfr. F. Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London-New York, Verso, 2005; F. M. Cacciatore (a cura di), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, Milano, Mimesis, 2019.

¹⁵ Sulla tendenza a fare del conflitto (delle masse contro le "élite") il centro della politica si veda C. Mouffe, *On the Political*, London, Routledge, 1995 (tr. it. S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano, Mondadori, 2007). Sulla possibilità di organizzare il dissenso su una base piuttosto retorica che sostanzialistica, per quanto legata al perimetro statale e quindi in chiave antiglobalista, si veda C. Formenti, *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*, Roma, DeriveApprodi, 2016.

¹⁶ S. Reynolds, *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, London, Faber & Faber, 2010. Sullo stesso tema si veda anche M. Fisher, *Ghosts of my life. Writings on Depression Hauntology and Lost Futures*, Winchester, Zero Books, 2014.

¹⁷ Si vedano in proposito due testi recenti che, al di là dei loro contenuti specifici (sicuramente pregevoli alla luce dell'ampio dibattito che hanno subito suscitato), sono sintomatici di questa tensione verso un nocciolo non problematizzabile: P. Godani, *Melanconia e fine del mondo*, Milano, Feltrinelli, 2025; T. Tuppini, *Senza gli altri. Esperienza assoluta e solitudine*, Milano, Solferino, 2025.

¹⁸ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (a cura di A. Fontana e P. Pasquino), Torino, Einaudi, 1972, pp. 29-54: 42).

1. *La follia totale del cogito*

Non è possibile qui esplorare la *querelle* in tutta la sua estensione. È bene precisare, inoltre, che il presente intervento non intende minimamente proporsi come uno studio critico del rapporto Foucault/Derrida, oggetto la cui complessità eccedrebbe lo spazio qui concesso¹⁹; si vuole, bensì, esplorare la *querelle* per estrarne, come si è detto, un'idea di pensiero in grado, in quanto *pensiero*, di intervenire nel reale, senza cedere alla tentazione del gesto situazionista.

Nella sua forma più esplicita, la disputa si concretizza in un numero esiguo di testi: Foucault replicherà alla succitata critica di Derrida nel 1972 dapprima con il testo *Réponse à Derrida*²⁰, e poi, pochi mesi dopo, con un rifacimento di quest'ultimo saggio che apparirà, col titolo *Mon corps, ce papier, ce feu*, come appendice alla nuova edizione di *Storia della follia*²¹. Derrida, infine, tornerà sul tema solo dopo la morte di Foucault, in un discorso pronunciato a Parigi nel 1991 (nell'ambito del IX Colloquio della Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse) pubblicato l'anno seguente col titolo *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*²². Tuttavia il confronto esorbita questi tempi e questi luoghi testuali, distendendosi in una «concatenazione drammatica»²³ fatta di apprezzamenti ma anche di incomprensioni che spesso si lasciano leggere appena in filigrana. Si può ipotizzare, ad esempio, che Derrida fosse scosso dalla lettura di *Folie et déraison* già quando scriveva l'*Introduzione a L'origine della Geometria* di Husserl: pubblicato nel 1962 questo primo e fondante lavoro di Derrida contiene una nota sibillina nella quale l'autore promette che tornerà «in altro luogo» ad approfondire il problema posto dal fatto che Husserl dà per ovvia la «normalità adulta»²⁴. L'allusione è, con ogni probabilità, proprio alla conferenza che, nel

¹⁹ Per un'analisi esaustiva del confronto tra i due filosofi rimando all'ottimo V. Perego, *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Napoli, Ortothes, 2018. Si vedano anche i saggi contenuti in O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault/Derrida. Fifty Years Later*, New York, Columbia University Press, 2016.

²⁰ M. Foucault, *Réponse à Derrida*, in Idem, *Dits et écrits II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 281-295.

²¹ Id., *Mon corps, ce papier, ce feu*, in Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, cit. (tr. it. di E. Renzi e V. Rezzoli, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 485-510). Insieme a questo testo, compare, nell'edizione del 1972, anche *La folie, l'absence d'oeuvre*, già pubblicato in «La Table ronde», 196 (1964), pp. 11-21 (tr. it. di E. Renzi e V. Rezzoli, *La follia, l'assenza di opera*, in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 475-484).

²² J. Derrida, *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in AAVV., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992 (tr. it. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994).

²³ In questi termini Derrida si riferisce al lungo e articolato confronto che ebbe con Foucault in *Être juste avec Freud*, tr. it. cit., p. 24.

²⁴ Cfr. Id., *Introduction (et traduction) à L'Origine de la géométrie de Edmund Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 132, n. 109).

1963, avrebbe innescato il dibattito. Ma ancora in un testo del 1989 il filosofo riconosce l'importanza e la raffinatezza del lavoro svolto da Foucault sul tema della soggettività (pur rimproverandogli di aver mancato un confronto con Heidegger su questo tema)²⁵. Foucault, da parte sua, in una serie di lettere a Derrida scritte appena dopo la conferenza di quest'ultimo, e poi, pochi mesi dopo, alla lettura del testo²⁶, riconosce immediatamente «la *correttezza* delle osservazioni» di Derrida che gli hanno magistralmente mostrato il giusto modo di trattare il rapporto tra cogito e follia, al punto che, ammette, le sue critiche lo hanno lasciato nell'aporia²⁷. E, in effetti, su alcuni degli argomenti che costituiscono le sue repliche del 1972 – la meditazione come metodo di esercizio trasformativo del soggetto – non smetterà di tornare ancora negli ultimi corsi che terrà al Collège de France²⁸.

Non essendo possibile dare conto di questi sviluppi incrociati, proviamo a venire al punto. Derrida contesta a Foucault la contraddizione di voler scrivere la storia di ciò che si presume sia il simmetrico opposto della ragione: progetto antinomico dal momento che non c'è storia che non sia storia della Ragione, non c'è storia, cioè, che non sia opera, messa in forma di un materiale anarchico, laddove, scrive Foucault stesso, la follia è assenza d'opera. Non solo ma, molto più radicalmente, Derrida dimostra che il cogito cartesiano – che nella lettura foucaultiana è il momento in cui l'episteme classica prende forma attraverso l'esclusione e l'oggettivazione della follia – è un punto «che non appartiene più alla coppia di una ragione e di una insensatezza determinate, alla loro opposizione o alla loro alternativa», un punto «invulnerabile ad ogni contraddizione determinata», un punto che «eccede la totalità verso l'infinito»²⁹. Impossibile da oggettivare, dunque infinitamente resistente alla violenza totalitaria dell'approccio strutturalista, il cogito è «l'esperienza acuta»³⁰ di una «*follia totale*»³¹ nella quale non si dà alcuna determinazione e che precede e comprende in sé tanto il logos, quanto il gesto col quale il logos si distingue dalla follia: «la follia, conclude Derrida, non è dunque che un *caso* del pensiero (*nel pensiero*)»³².

Derrida deve aver colpito nel segno se si pensa che, come si è detto, Foucault covò la sua risposta per ben dieci anni. Ma nonostante questa lunga

²⁵ Cfr. Id., *Désistance* (1987), in Idem, *Psyche. Inventiones de l'autre 2*, Paris, Galilée, 2003, pp. 201-238.

²⁶ Il testo della conferenza *Cogito et histoire de la folie*, infatti, fu pubblicato dapprima nella «Revue de Métaphysique et de Morale», nn. 3, 4 (1963).

²⁷ Cfr. B. Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 167-168.

²⁸ Si veda in particolare *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège di France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 19-20 e 197-168).

²⁹ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 70. Derrida precisa in nota che «Più che di un *punto*, si tratta di una originarietà temporale in generale».

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ivi, p. 66.

³² Ivi, p. 70.

gestazione Foucault non elaborò una risposta all'altezza del tema reale individuato da Derrida: l'essenza della storicità. Egli si concentra sulle rispettive e divergenti interpretazioni di Cartesio per concludere che Derrida ripete a sua volta, e anzi intensifica, l'esclusione cartesiana della follia³³. Derrida sosterebbe, infatti, che mai «potrebbe esservi qualcosa di anteriore o di esterno al discorso filosofico»³⁴. Dal momento che ogni discorso effettivo è secondo rispetto a quello filosofico, che è invece originario, quella di Derrida si risolverebbe in una «piccola pedagogia» che, riducendo le pratiche discorsive alle tracce testuali, neutralizzerebbe la potenzialità innovativa di tutto ciò che sta *fuori* dal discorso filosofico³⁵. Per altro va considerato che, come molto opportunamente fa notare Judith Revel, Foucault, nel rivedere il testo della *Réponse* per farne la postfazione della *Storia della follia*, ne espunge quattro pagine nelle quali provava comunque a confrontarsi con le obiezioni poste da Derrida al progetto e al metodo del suo libro, così che scompare qualsiasi riferimento alla critica che Derrida faceva all'uso del concetto e della parola 'storia'³⁶.

Questo punto è molto importante perché è sintomo del fatto che, in maniera apparentemente paradossale, una discussione (in parte mancata) sulla storia vira in direzione di una filosofia del presente:

Dal momento in cui ha preso le distanze dallo strutturalismo, Foucault ha riformulato la sua ricerca lontano da ogni tentativo di risalire lungo la storia. Un tentativo che l'archeologia ancora poneva in essere. Piuttosto, egli ha riorientato il suo lavoro verso un altro livello, quello del presente. È come se, per rispondere davvero a Derrida egli avesse dovuto sostituire l'archeologia, fatta di una rischiosa periodizzazione e di un «pensiero del fuori», con una genealogia incaricata di riportare il dibattito verso la nostra posizione storica.³⁷

Insomma, Foucault evita di confrontarsi con Derrida sul terreno sul quale quest'ultimo lo aveva sfidato proprio perché, anche per effetto della critica da lui ricevuta, sta lentamente mutando la sua posizione circa la storia e la possibilità di ripercorrere quest'ultima verso una presenza di cui fare esperienza piena.

³³ Cfr. M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. cit., p. 504.

³⁴ Ivi, p. 486.

³⁵ Derrida è, secondo Foucault, «il rappresentante più decisivo di un sistema» la cui prestazione consiste in ciò: «riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità di implicazione del soggetto nel discorso; citazione dell'originario come detto e non detto nel testo per non ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni dove esse di effettuano», M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, tr. it. cit., p. 508.

³⁶ Cfr. J. Revel, *Foucault, Derrida. The Effects of Critique*, in O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault / Derrida Fifty Years Later*, cit., pp. 125-132.

³⁷ Ivi, p. 129.

In effetti si può sostenere che gli anni che intercorrono tra le due edizioni di *Storia della follia* – 1961 e 1972 – siano quelli nei quali l'autore cerca di espungere dal suo pensiero ogni residuo fenomenologico per arrivare a un'idea di presente problematica, evenemenziale. Negli anni Cinquanta, infatti, la fenomenologia era riconosciuta da Foucault, insieme alla psicoanalisi, come il tentativo da parte dell'uomo di «riappropriarsi dei suoi significati e di riappropriarsi di sé stesso nel suo significato»³⁸. Questo metodo di risalita a un suolo puro, incontaminato, distinto e coerente in sé verrà abbandonato molto presto perché Foucault comprende che l'esperienza vissuta si realizza nel fondamento reale del mondo storico: nel tentativo di andare più a monte dello stesso suolo originario della fenomenologia, Foucault scopre la materialità della storia – il suo piano complesso, molteplice – come dimensione nella quale ha luogo e si determina l'esperienza. L'archeologia realizza proprio il passaggio dal vissuto alle condizioni storiche che consentono l'emergere di una determinata esperienza: nel caso della follia, la *Storia* si incarica di spiegare le ragioni per le quali muta l'esperienza stessa della follia. Quello che prende avvio negli anni Sessanta è dunque un lavoro di deontologizzazione (della follia)³⁹ e di storicizzazione radicale dell'esperienza⁴⁰. Come Foucault stesso dirà molti anni dopo, con sguardo retrospettivo,

non si tratta più di far emergere le condizioni empiriche che, a un certo punto, hanno consentito a un soggetto in generale di prendere coscienza di un oggetto già dato nel reale. La questione è di determinare ciò che deve essere il soggetto, a quali condizioni è sottoposto, quale statuto deve avere, quale posizione deve occupare nel reale o nell'immaginario per divenire soggetto legittimo di tale o tal'altra conoscenza. [...] Ma la questione è anche e allo stesso tempo di determinare a quali condizioni qualcosa può diventare oggetto di una conoscenza possibile, come essa ha potuto essere problematizzata come oggetto da conoscere, a quale procedura di taglio ha potuto essere sottoposta, la parte di essa che è considerata pertinente.⁴¹

3. L'evento

Va ricordato come questo distanziamento dalla fenomenologia⁴² avviene attraverso l'avvicinamento a quello strutturalismo del quale Foucault afferma

³⁸ M. Foucault, *Introduction*, in *Dits et écrits (Tome 1-1954-1975)*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 65-119: 69.

³⁹ Cfr. P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. Guareschi, Verona, ombre corte, 1988.

⁴⁰ Cfr. L. Bazzicalupo, *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, «materiali foucaultiani», 7-8 (2015), pp. 173-188.

⁴¹ M. Foucault, *Foucault*, in *Idem, Dits et écrits IV 1980-1988*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 631-636: 632.

⁴² È una presa di distanza difficile e lunga: François Wahl trova in *Storia della follia* i medesimi schemi della fenomenologia, quelli della «donazione originaria e della presentazione» (cfr. F. Wahl, *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, in O. Ducrot, T. Todorov, D.

che, in particolare attraverso gli stimoli di Lacan e Levi-Strauss, lo aveva destato dal sonno dogmatico della filosofia⁴³. In effetti l'approccio strutturalista è ciò che consente di superare il limite antropologico dell'esistenzialismo e della fenomenologia dal momento che esso, afferma Foucault, piuttosto che partire dall'assunto di un soggetto del sapere, si configura come un «metodo d'analisi, un'attività di lettura, di messa in relazione, di costituzione di una rete generale di elementi»⁴⁴. Tuttavia anche il rapporto con lo strutturalismo si fa, proprio in questi anni, via via più riottoso e ciò forse accade anche in virtù dello stimolo ricevuto da Derrida: nel 1976 Foucault rimprovera all'approccio strutturalista proprio quel «rilassamento», quel trascurare la forza in favore della forma che Derrida gli imputava nel 1963. Egli, infatti, nello stesso anno scrive: «se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'etnologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla storia stessa il concetto di evento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me»⁴⁵. Pur sposando il metodo micrologico dello strutturalismo che si è visto poco fa, Foucault non ne è soddisfatto perché tale metodo è incapace di cogliere l'emergere dinamico ed evenemenziale delle cose. Il Foucault genealogico, dunque, prende forma in questo distanziamento dalla fenomenologia e dallo strutturalismo, durante il quale matura un nuovo interesse per la storia, concepita ora, attraverso la lettura di Nietzsche, come storia degli effetti: la *wirkliche historie* è analisi del modo in cui il presente si istituisce. È così che nel 1978 egli arriverà a scrivere che la sua è una «filosofia del presente, filosofia dell'evento, filosofia di ciò che accade»⁴⁶. Il manifesto programmatico di questa svolta è sicuramente il testo molto noto del 1971 *Nietzsche, la genealogia, la storia*⁴⁷, ma va detto che la gran parte degli argomenti qui trattati erano stati anticipati dalle due recensioni a *Differenza e ripetizione* di Deleuze del 1968 e soprattutto quella del 1970⁴⁸. A questo nuovo approccio, dunque, Foucault giungerà senz'altro in seguito alla pesante critica di Derrida, ma soprattutto in seguito all'incontro con il pensiero di Deleuze⁴⁹.

Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, pp. 299-441, in particolare pp. 319-321).

⁴³ Cfr. M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in «La Quinzaine Littéraire», 15 (16 maggio 1966), pp. 14-15 (tr. it. di J. Revel, *Intervista con Madeleine Chapsal*, in M. Foucault, *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 117-122: 118).

⁴⁴ Id., *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»* (1967), in *Dits et écrits I*, cit., pp. 580-585: 583.

⁴⁵ Id., *Entretien avec Michel Foucault* (1976), in *Dits et écrits 3 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994 (tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino, *Intervista a Michel Foucault*, in Idem, *Microfisica del potere. Interventi politici*, cit., pp. 3-28:8).

⁴⁶ Id., *La scène de la philosophie* (1978), in *Dits et écrits 1954-1988: Tome 3, 1976-1979*, Paris, Gallimard, 2004 pp. 571-595: 573.

⁴⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, tr. it. cit.

⁴⁸ M. Foucault, *Ariane s'est pendue* (1969), in *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 767-771 e Id., *Theatrum Philosophicum* (1970), in *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris 1994, pp. 75-99.

⁴⁹ Sul concetto di evento in Deleuze la letteratura è immensa. Rispetto ai temi di questo intervento, ovvero l'evento pensato come il presente stesso, mi permetto di rimandare a M. Villani,

Da quest'ultimo Foucault desume soprattutto un'idea di evento molto diversa da quella che aveva sviluppato nelle fasi precedenti della sua ricerca. L'evento non è più il momento di discontinuità, una *coupure* che separa sistemi epistemologici diversi e che Foucault, ancora nel 1966, non esitava a denotare con un lessico heideggeriano, in termini di «apertura», «spazio luminoso»⁵⁰. Mentre questa visione presuppone, come anche la critica di Derrida fa emergere, una visione continuistica e metafisica di fondo nella quale l'evento irrompe come puro shock, il Foucault degli anni Settanta pensa l'evento liberato da questo fondo continuo. L'evento è ora il presente stesso non in senso sostanzialistico e statico, ma come irruzione di una molteplicità di forze. L'evento è il luogo stesso di questa *Entstehung*, di questo scontro che non solo coinvolge, ma costituisce tanto il soggetto quanto la storia: l'uno e l'altra sono questa composizione sempre aleatoria e temporanea, mutante, di vettori di forza, e dunque né la storia è un processo preordinato e deterministico, né il soggetto è sovrano. Il presente, ovvero l'evento, è pensato come punto di eccedenza, punto nel quale viene s-fondato, privato di fondo, qualsiasi sistema che si presuma chiuso in sé. La filosofia dell'evento, o del presente non accede ad alcun suolo originario ma si radica in un presente nel quale accade il molteplice. L'«ontologia dell'attualità»⁵¹ ha dunque lo scopo di cogliere l'eccedenza che si dà nel presente, il fatto, cioè che il presente è più di se stesso. È in questa prospettiva che, nel 1978, Foucault descriverà il suo lavoro in termini di evenemenzializzazione: riportare ciò che accade allo statuo di evento, demoltiplicare il presente, vuol dire senz'altro individuare quelle che Foucault chiama «rotture di evidenze»⁵², ma non si tratta di individuare cesure tra epoche, perché la rottura di qui si parla è relativa al senso comune: riportare il presente all'evento vuol dire ripercorrere il modo in cui determinati concetti, pratiche, discorsi hanno preso forma. Facendo ciò compariranno «connessioni, incontri, sostegni, blocchi, giochi di forza, strategie eccetera che, a un certo punto, hanno formato ciò che in seguito funzionerà come evidenza, universalità, necessità. Prendendo le cose in questo modo, si procede a una sorta di demoltiplicazione causale»⁵³. Togliere sostanza e staticità al presente non vuol dire, dunque, svuotare la storia e abbandonarla a quella contingenza

Pensare la politica fuori della contingenza. Deleuze e l'evento, «Quaderni di Inschibboleth», 15 (2020), pp. 409-428.

⁵⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 (tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), Rizzoli, Milano 2015, p. 239).

⁵¹ Cfr. Id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire», n. 207, maggio 1984, estratto del corso del 5 gennaio 1983 (tr. it. di S. Loriga, in M. Foucault (a cura di A. Pandolfi), *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, Etica, Politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-261).

⁵² Id., *Table ronde du 20 mai 1978*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994, pp. 20-37: 23.

⁵³ *Ibid.*

assoluta da cui, per dirla con Heidegger, solo un dio ci può salvare⁵⁴; al contrario, si mostra un tempo vertebrato, molteplice, nel quale i possibili si moltiplicano. È proprio questo che consentirà a Foucault di affermare che c'è sempre qualcosa da fare, perché ciò che accade è sempre una molteplicità di punti di attacco: «il mio punto di vista non è quello secondo cui tutto è male, ma piuttosto che tutto è pericoloso, che non è esattamente la stessa cosa. Se tutto è pericoloso, allora abbiamo sempre qualcosa da fare. Quindi la mia posizione non conduce all'apatia, ma a un iperattivismo, e a un attivismo pessimistico»⁵⁵.

4. Tra posizionamento e sospensione: la passione del logos

Mi pare che questo sia il punto di massima vicinanza tra i due filosofi. Come si diceva, al percorso foucaultiano in direzione di questa evenemenzializzazione molto ha contribuito l'impulso derridiano, sebbene poi sia stato decisivo l'incontro con Deleuze per sviluppare questa immagine, per così dire, più materialistica dell'evento. Curiosamente, dunque, i due autori, che si confrontavano sul tema della storia, finiscono per convergere in nome di una forte attenzione al presente. E il presente è l'evento. In uno dei suoi passaggi più citati, Derrida afferma che la decostruzione non è né un metodo storico-filosofico, né un progetto soggettivo, come tale sbilanciato verso il futuro: «la decostruzione è ciò che accade, ciò che sta accadendo oggi. La decostruzione è l'evento»⁵⁶. Ecco perché quella di Derrida è una difesa della filosofia, o come egli scrive un «elogio della ragione»: perché la potenza del cogito cartesiano – che lui concepisce come atto filosofico per eccellenza⁵⁷ – sta nel fatto di costituire una «esperienza acuta» in grado di sfondare, togliere fondamento a ciò che è dato per ovvio, naturale, massiccio e chiuso univocamente in sé, e accedere a quel «punto» che «eccede la totalità verso l'infinito»⁵⁸. Anche qui, dunque, il presente è più di se stesso. E la decostruzione – che, ricordiamolo, per Derrida non è mai neutrale perché essa interviene – è esattamente l'aprirsi di infinite possibilità, o, nel lessico di Derrida, l'esporsi del supplemento.

⁵⁴ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1966), Frankfurt am Main, Klosterman, 1985 (tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Napoli 1987, in particolare, p. 149).

⁵⁵ M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutic*, The University of Chicago Press, Chicago 1983 (tr. it. di D. Benati, M. Betani, I. Levrini, *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in M. Foucault, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, pp. 257-281: 259).

⁵⁶ J. Derrida, *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms*, in D. Carrol (ed.), *The State of "Theory". History, Art and Critical Discourse*, Columbia University Press, New York - Oxford 1990 (tr. it. di G. Santamaria, *Come non essere postmoderni*, Medusa, Napoli 2002, p. 45).

⁵⁷ Cfr., J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 77.

⁵⁸ Ivi, p. 70. Derrida precisa in nota che «Più che di un punto, si tratta di una originarietà temporale in generale».

Tuttavia proprio in ordine a questo scarto che abita e che anzi costituisce il presente si manifesta una differenza fondamentale tra i due autori. Per Foucault questo scarto attraversa l'attualità in senso «sagittale»⁵⁹, demoltiplicandola nei mille vettori di forza che abbiamo detto: ne consegue che tutto è storia, nulla si serba al di là della storia, perché quella dell'attualità è un'ontologia della superficie. Per Derrida, invece, il taglio è longitudinale, dunque esso non solo demoltiplica il presente, ma anche separa la storia da se stessa. Tutto è storico tranne quel punto di eccedenza che separa la storia dalla sua origine: «io credo che sia possibile ridurre tutto ad una totalità storica determinata, tutto tranne il progetto iperbolico»⁶⁰. Dunque, per Derrida la decostruzione non può essere una ontologia dell'attualità perché sebbene essa sia il presente, ciò che accade, tuttavia il radicamento in questo presente non può che essere asintotico, e l'esperienza dell'evento impossibile.

Perché questa differenza? Potremmo dire perché questa differenza tra differenze?

La ragione è nel fatto che Foucault concepisce la filosofia in termini *immediatamente* operativi: essa serve ad allestire la famosa cassetta degli attrezzi con cui intervenire nel reale. Per Foucault «il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione»⁶¹. Al contrario il nome di Derrida è indissociabile dall'estrema vigilanza che caratterizza il suo pensiero. Vigilanza del pensiero rispetto a se stesso, affinché resti mobile, non si sclerotizzi. Il pensiero deve vigilare «alla sospensione di ogni tesi o posizione»⁶², tanto che tale vigilanza è il «principio che pervade tutto il suo pensiero»⁶³.

La tesi che qui si vorrebbe sostenere è che la produttività dell'esercizio filosofico sta esattamente in questa tensione tra posizionamento e sospensione. Fare filosofia vuol dire, da Platone in avanti, arrestare il pensiero su stesso, ma proprio per caricarlo in direzione dei processi effettivi. Questa tensione emerge *come* confronto tra Derrida e Foucault, perché essa non solo è la posta in gioco latente del loro discorso, ma perché questa indecisione del pensiero – sorpreso nel margine tra contemplazione e intervento – anima la ricerca di entrambi i filosofi: come abbiamo visto entrambi sono concentrati sul presente, su ciò che accade, ma entrambi sono attenti a sfondare il presente stesso, a togliergli fondamento; a scongiurare il miraggio di un insediamento immediato dentro il proprio tempo. Per questo trovo illuminante il confronto stesso, non come accostamento di idee, ma come paradigma di un pensiero in atto. Per questo

⁵⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire» 207 (1984) (tr. it. di S. Ioriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Idem, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985* Estetica dell'esistenza, etica, politica, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261: 255.

⁶⁰ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 72.

⁶¹ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, tr. it. cit., p. 43.

⁶² R. Gasché, *Without title*, in Idem, *Views and interviews. Deconstruction in America*, Aurora, Davies Group, 2007 (tr. it. di M. Senatore, *Senza titolo*, in M. Senatore, F. Vitale (a cura di), *L'avvenire della decostruzione*, Genova, il Melangolo, 2011, pp. 11-42: 26).

⁶³ Ivi, p. 20.

trovo produttivo esercitare uno sguardo diplopico che tenga insieme queste due prospettive così vicine pur nella reciproca distanza.

Vorrei tuttavia sbilanciare leggermente questo circolo dalla parte di Derrida perché mi pare ci sia almeno un caso nel quale Foucault ha derogato alla cura che poneva nel suo esercizio genealogico e micrologico, e ha ceduto alla tentazione di un'adesione piena con gli accadimenti. Si tratta degli eventi iraniani del 1978. Nel tentativo di cogliere in presa diretta «*quello che sta accadendo*»⁶⁴, egli interpreta la rivoluzione – che in quel momento è ancora all'inizio – come uno «sciopero contro la politica» inteso a introdurre «una dimensione spirituale nella vita politica: fare in modo che questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (p. 64). In questo caso ha dimenticato di osservare con lo scrupolo di cui sempre è stato capace quella congerie di «connessioni, incontri, sostegni, blocchi, giochi di forza, strategie eccetera»⁶⁵ e, trasgredendo i limiti del razionalismo statuale, ha voluto tuffarsi dentro il miraggio di una verità nuda, libidica, pulsionale.

In questa sede non è interessante contestare l'errore interpretativo, il fatto che Foucault non ha visto i pasdaran dietro l'angolo; va anzi a suo merito l'essersi assunto il rischio di raccontare una situazione ancora in bilico e che poteva prendere direzioni anche diverse. Suggestivo, però, di diffidare *in questa specifica fase storica* delle retoriche che enfatizzano, più o meno semplicisticamente, il ruolo dello «spirito», dell'«entusiasmo», dell'«esperienza». Mi pare che la nostra attualità, ben diversa da quella nella quale agivano e pensavano i nostri autori, sia caratterizzata da un ritiro del cognitivo e dell'etico a vantaggio dell'estetico. E si può ipotizzare che molte patologie sociali e politiche contemporanee trovino la loro origine proprio in questa immediatezza.

Mi pare invece molto produttivo nella nostra attualità il sospetto espresso da Derrida verso la logica della trasgressione: nel saggio del 1967 dedicato a Bataille è possibile leggere tra le righe ancora echi della sua critica a Foucault⁶⁶. Non si tratta di opporre a questo fanatismo sempre incombente la ricostruzione di un razionalismo illuminista, che espunga da sé ogni elemento libidinale. Si tratta piuttosto di fare esperienza di *questa passione che è il logos stesso* nel momento in cui *non* si tuffa nell'adesione piena a uno stato di cose, ma si lancia verso l'impossibile. Non dunque l'esperienza possibile, ma la prova dell'impossibile. A tal proposito, Derrida oppone esplicitamente al concetto di

⁶⁴ M. Foucault, *Dossier Iran*, a cura di S. Lohi, con un'introduzione di E. Stimilli, Venezia, Neri Pozza, 2023, p. 85.

⁶⁵ Id., *Table ronde du 20 mai 1978*, in *Dits et écrits IV*, cit., p. 23.

⁶⁶ J. Derrida, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*, in «L'Arc» (1967) (tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in Idem, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-358, in particolare il paragrafo intitolato *La trasgressione del neutro e lo spostamento dell'«Aufhebung»*, ivi, pp. 354-358).

‘problema’ – che è centrale nella riflessione dell’ultimo Foucault⁶⁷ – quello di aporia: con questa parola, scrive Derrida, ne va «del ‘non sapere dove andare’, del non-passaggio, o piuttosto dell’*esperienza* del non-passaggio, della prova di ciò che accade e appassiona in questo non passaggio, paralizzandoci in questa separazione in un modo non necessariamente negativo»⁶⁸.

Resta da chiedersi perché questo iperbolico verso qualcosa che resta impossibile. La risposta ha a che fare con l’a venire. In un passaggio di *Cogito e storia della follia*, Derrida scrive: «il linguaggio corrente e popolare resiste sempre più a lungo di quel che dovrebbe dopo che la scienza e la filosofia lo hanno posto in dubbio»⁶⁹. Non c’è nessuna superbia sapienziale in questa affermazione; c’è solo la constatazione di una discrepanza, un eccesso che il pensiero radicale, la filosofia, può aprire rispetto al senso comune. Ma questo eccesso rispetto al possibile può attuarsi solo se non è intenzionale, solo se non si pone come il gesto volontaristico, libidico di rottura di un limite. La filosofia è «voler-dire-l’iperbole», ma, prosegue Derrida, «questo voler dire non è un volere che potrebbe occasionalmente essere completato dal dire, come da un oggetto, dal complemento oggetto di una soggettività volontaria»⁷⁰. L’unica chance del pensiero – che è anche la sua sola potenza politica, potenza di intervento nel reale – è quella di radicarsi nella tradizione, per tradirne l’eredità e aprire all’evento.

mvillani@unisa.it

Bibliografia

- Bazzicalupo, Laura (2000). *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*. Napoli : ESI.
- Bazzicalupo, Laura (2015). *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*. In «materiali foucaultiani», (7-8), pp. 173-188.
- Cacciatore, Fortunato Maria (a cura di) (2019). *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*. Milano: Mimesis.

⁶⁷ Cfr. M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics*, tr. it. cit., p. 259.

⁶⁸ J. Derrida, *Apories. Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Galilée, Paris 1996, p. 31.

⁶⁹ Id., *Cogito et histoire de la folie*, tr. it. cit., p. 52.

⁷⁰ Ivi, p. 78.

- Custer, Olivia. Deutscher, Penelope. Haddad, Samir (eds.) (2016), *Foucault/Derrida. Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1962). *Introduction (et traduction) à L'Origine de la géométrie de Edmund Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl* (1987). Milano: Jaca Book).
- Derrida, Jacques (1963). *Force et signification* (1963), in Idem (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil (tr. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in Derrida, Jacques (1971). *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, pp. 3-38).
- Derrida, Jacques (1967). *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hegelianisme sans réserve*. In Idem (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil (tr. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in Derrida, Jacques (1971). *La scrittura e la differenza*, Torino: Einaudi, pp. 325-358).
- Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Paris : Minuit; tr. it. di M. Chiappini, G. Sertoli, *Posizioni* (1975). Verona : Bertani.
- Derrida, Jacques (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1992), Milano: Jaca Book).
- Derrida, Jacques (1990a). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée (tr. it. di E. Sergio, *Del Diritto alla Filosofia* (1999), Catanzaro: Abramo).
- Derrida, Jacques (1990b). *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seisms*. In D. Carrol (ed.). *The State of "Theory": History, Art and Critical Discourse*, New York-Oxford: Columbia University Press (tr. it. di G. Santamaria, *Come non essere postmoderni* (2002), Medusa, Napoli).
- Derrida, Jacques (1992). *Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*. In AAVV., *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris: Galilée (tr. it. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1994), Milano: Cortina).
- Derrida, Jacques (1996). *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Désistance* (1987). In Idem. *Psyche. Invention de l'autre 2*, Paris: Galilée, pp. 201-238.
- Fisher, Mark (2014). *Ghosts of my life. Writings on Depression Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- Formenti, Carlo (2016). *La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo*. Roma: DeriveApprodi.

- Foucault, Michel (1964). *La folie, l'absence d'oeuvre*. In «La Table ronde», (196), pp. 11-21 (tr. it. di E. Renzi, V. Rezzoli, *La follia, l'assenza di opera*, in Foucault, Michel. *Storia della follia nell'età classica* (1992), Milano: Rizzoli, pp. 475-484).
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard (tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane* (2015), Milano: Rizzoli).
- Foucault, Michel (1966a). *Entretien avec Madeleine Chapsal*. In «La Quinzaine Littéraire», (15) pp. 14-15 (tr. it. di J. Revel, *Intervista con Madeleine Chapsal*, in Foucault, Michel. *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Milano: Feltrinelli, pp. 117-122).
- Foucault, Michel (1994). *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»* (1967), in Idem. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, pp. 580-585: 583.
- Foucault, Michel (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in AAVV., *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France (tr. it. di G. Procacci, P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault, Michel (1972). *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi, pp. 29-54).
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard (tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica* (1992), Milano: Rizzoli).
- Foucault, Michel (1972a). *Réponse à Derrida*. In Idem. *Dits et écrits II 1970-1975*. Paris: Gallimard, pp. 281-295.
- Foucault, Michel (1972b). *Mon corps, ce papier, ce feu*. In Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard (tr. it. di E. Renzi, V. Rezzoli, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* (1992), in Foucault, Michel. *Storia della follia nell'età classica*, Milano: Rizzoli, pp. 485-510).
- Foucault, Michel (1983). *On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress*. In H. L. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago: The University of Chicago Press (tr. it. di D. Benati, M. Betani, I. Levrini. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in Foucault, Michel (1989). *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 257-281).
- Foucault, Michel (1984). *Qu'est-ce que les Lumières?*. In «Magazine littéraire», (207) (tr. it. di S. Loriga, in Foucault, Michel (1998). *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'Esistenza, Etica, Politica*, Milano: Feltrinelli, pp. 253-261).

- Foucault, Michel (1994). *Foucault (1984)*. In Idem. *Dits et écrits IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, pp. 631-636.
- Foucault, Michel (1994a). *Table ronde du 20 mai 1978*. In Idem. *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, pp. 20-37:
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège du France (1981-1982)* (2003). Milano: Feltrinelli).
- Foucault, Michel (2001a). *Introduction (1954)*. In Idem. *Dits et écrits (Tome 1-1954-1975)*, Paris: Gallimard, pp. 65-119.
- Foucault, Michel (2023). *Dossier Iran*. A cura di S. Lohi, con un'introduzione di E. Stimilli, Venezia: Neri Pozza.
- Gasché, Rudolph (2007). *Without title*. In Idem. *Views and interviews. Deconstruction in America*, Aurora: Davies Group (tr. it. di M. Senatore, *Senza titolo* (2011), in M. Senatore, F. Vitale (a cura di), *L'avvenire della decostruzione*, Genova: il Melangolo, pp. 11-42).
- Godani, Paolo (2025). *Melanconia e fine del mondo*. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, Martin (1985). *Nur noch ein Gott kann uns retten*, Frankfurt am Main: Klosterman (tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"* 1987, Napoli: Guanda).
- Lipovetsky, Gilles (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles. Serroy, Jean (2013). *L'esthétisation du monde, vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard.
- Mouffe, Chantal (1995). *On the Political*. London: Routledge (tr. it. S. d'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2007). Milano: Mondadori).
- Panizza, Francisco (ed.) (2005). *Populism and the Mirror of Democracy*. London-New York: Verso.
- Perego, Vittorio (2018). *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*. Napoli: Ortothes.
- Perniola, Mario (2011). *L'estetica contemporanea. Un quadro globale*. Bologna: il Mulino.
- Peeters, Benoît (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
- Reynolds, Simo (2010). *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*. London: Faber & Faber.
- Revel, Judith (2016). *Foucault, Derrida. The Effects of Critique*. In O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (eds.), *Foucault / Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press, pp. 125-132.

-
- Tuppini, Tommaso (2025). *Senza gli altri. Esperienza assoluta e solitudine*. Milano: Solferino.
- Veyne, Paul (1988). *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*. Verona: ombre corte.
- Villani, Massimo (2020). *Pensare la politica fuori della contingenza. Deleuze e l'evento*. In «Quaderni di Inschibboleth», 15, pp. 409-428.
- Wahl, François (1968). *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. In O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan, F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*. Paris: Seuil, pp. 299-441.

Biografia

Massimo Villani has a PhD in Political Philosophy. Currently, he is a precarious researcher in Theoretical Philosophy at the University of Salerno. His studies concern modern political thinking, emphasising on the aesthetical aspect of politics. He is member of scientific/editorial staff of «Shift. International Journal of Philosophical Studies» and «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane». He is member of the Research Laboratory “Il Pensiero italiano e le filosofie europee”, University of Salerno. He has translated and edited the Italian edition of Jean-Luc Nancy, *L'altro ritratto* (Castelvecchi, Roma 2014) and Id., *Il disegno del Piacere* (Mimesis, Milano 2017), Jacques Rancière, *L'inconscio estetico* (Mimesis, Milano 2016). His monographs are *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy* (Mimesis, Milano 2020), *Time and History. Researches on the Ontology of the Present* (Inschibboleth, Roma 2022), *On extension. Jean-Luc Nancy in the wake of Hannah Arendt* (Inschibboleth, Roma 2023).