



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE PUBBLICA**

49

ANNO XIX, DICEMBRE 2006

*Luci e ombre di una rivoluzione permanente:
il voto alle donne sessant'anni dopo*

Elena Pulcini

Gianni Vattimo. La filosofia come ontologia dell'attualità
**Intervista biografico-teorica a cura di Luca Savarino
e Federico Vercellone**

Critical Race Theory

**Thomas Casadei, Gianfrancesco Zanetti, Étienne Balibar,
Stefano Petrucciani, Brunella Casalini**

Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo

Silvia Vegetti Finzi

il Mulino

SOMMARIO

PRIMA PAGINA

Elena Pulcini, *Luci e ombre di una rivoluzione permanente: il voto alle donne sessant'anni dopo*

ITINERARI

Gianni Vattimo, *La filosofia come ontologia dell'attualità*. Intervista biografico-teorica a cura di Luca Savarino e Federico Vercellone

SAGGI

Yamandú Acosta, *I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia*
Silvia Capodivacca, *Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio in alcuni luoghi di Jacques Derrida*
Leonardo Marchettoni, *Ockham, i canonisti e l'atomismo dei diritti soggettivi*

NODI

CRITICAL RACE THEORY

Thomas Casadei, *«Razza»: il ritorno di una categoria controversa?*
Gianfrancesco Zanetti, *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*
Étienne Balibar, *Capovolgimenti performativi del nome «razza» e dilemma delle vittime*
Stefano Petrucciani, *Razza, razzismo e teorie critiche*
Brunella Casalini, *Costruzione della nazione e «riproduzione della razza» negli Stati Uniti d'America*

FINESTRE

Giovanni Mari, *Il mondo-racconto di Sergio Givone*
Silvia Vegetti Finzi, *Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo*
Riccardo Del Punta, *Terrorismo e modernità*
Silvia Caianiello, *Energetica e tempo in Freud*
Matteo Falomi, *Perfezionismo morale e democrazia radicale*

€ 22,00

ISBN 978-88-15-11210-1



9 788815 112101

ISSN 1122-7893

Grafica: A. Berrini

Riviste
web



www.mulino.it/rivisteweb

Rivisteweb è l'archivio elettronico delle riviste del Mulino, per le quali:

- *gli enti* (istituzioni, società o biblioteche) possono sottoscrivere un **abbonamento integrato carta + on line**, che consente di avere accesso anche in rete all'annata per la quale si è sottoscritto un abbonamento cartaceo e – come *bonus* – all'archivio di quella precedente;
- *tutti* possono **acquistare on line i singoli articoli delle annate arretrate dal 1997**.

Le riviste comprese in **Rivisteweb** sono segnalate nei cataloghi e nel sito con il simbolo 

«IRIDE» esce tre volte l'anno.
I prezzi per il 2006 sono i seguenti:

- un fascicolo costa € 22,00
- abbonamento annuo solo carta:
per l'Italia, € 66,00 (€ 48,00 privati)
per l'estero, € 119,00 (€ 88,00 privati)
- abbonamento annuo  carta + on line
(solo per enti e società):
per l'Italia, € 81,00
per l'estero, € 134,00
- i fascicoli delle annate arretrate
costano € 25,50

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi alla Società editrice il Mulino
Strada Maggiore 37
40125 Bologna
tel. 051 256011 - fax 051 256041
diffusione@mulino.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

- versamento su conto corrente postale n. 15932403
- assegno bancario non trasferibile intestato alla Società editrice il Mulino
- carta di credito (Visa/Mastercard o American Express)

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. I fascicoli non pervenuti devono essere reclamati esclusivamente entro 30 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo. Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Gli abbonati a «IRIDE» godono di uno sconto del 10% su tutti i volumi pubblicati dal Mulino, indirizzando l'ordine direttamente all'editore e precisando la situazione di abbonato. La rivista è in vendita nelle principali librerie italiane.

Poste italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Bologna.



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE
PUBBLICA**

Rivista promossa dall'Istituto Gramsci Toscano e dall'Istituto Italiano per gli Studi filosofici di Napoli

Comitato scientifico

Giovanni Mari (direttore), Francesco Adorno, Remo Bodei, Marcello Buiatti, Ettore Casari, Furio Cerutti, Umberto Curi, Sergio Givone, Eugenio Lecaldano, Tomás Maldonado, Diego Marconi, Giacomo Marramao, Sergio Moravia, Alessandro Pagnini (vice direttore), Massimo Piattelli-Palmarini, Paolo Rossi, Marzio Vacatello, Salvatore Veca, Mario Vegetti, Silvia Vegetti Finzi, Franco Volpi, Danilo Zolo.

Comitato di redazione

Andrea Borsari e Ubaldo Fadini (coordinatori di redazione).
Luca Baccelli, Marina Calloni, Dimitri D'Andrea, Piergiorgio Donatelli, Luca Farulli, Andrea Iacona, Patrizia Pedrini, Mario Pezzella, Gaspare Polizzi, Mario Ricciardi, Santiago Zabala.
Adriano Bugliani, Barbara Carnevali (segretari di redazione).

Comitato di consulenza

Enrico Berti, Michelangelo Bovero, Paolo Casalegno, Adriana Cavarero, Robert Cohen, Roberto Esposito, Adriano Fabris, Alessandro Ferrara, Maurizio Ferraris, Mariapaola Fimiani, Vittoria Franco, Carlo Galli, Adolf Grünbaum, Rudolf Haller, Dietrich Harth, Francisco Jarauta, François Jullien, Steven Lukes, Sebastiano Maffettone, Eugenio Mazzarella, Maurizio Mori, Sandro Nannini, Paolo Parrini, Mario Perniola, Eva Picardi, Elena Pulcini, Francesca Rigotti, Richard Rorty, Marco Santambrogio, Alfred Schmidt, Loredana Sciolla, Carlo Sini, Charles Taylor, Nicla Vassallo, Federico Vercellone, Carlo Augusto Viano, Vincenzo Vitiello.

Direzione: Giovanni Mari, Via Bolognese, 34 – 50139 Firenze – Tel. (055) 470667, e-mail: marignls@unifi.it.

Comitato scientifico e redazione: c/o Istituto Gramsci Toscano, Via Gian Paolo Orsini, 44 – 50126 Firenze – Tel.: (055) 6580636. Fax: (055) 6580641, e-mail: istituto.gramsci@comune.firenze.it; e-mail Mulino: riviste@mulino.it.

I contributi vengono approvati mediante referees. I dattiloscritti devono essere conformi alle norme editoriali fornite dalla redazione e vanno inviati in allegato elettronico a Giovanni Mari (e-mail: marignls@unifi.it).



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE
PUBBLICA**

anno XIX n. 49 settembre-dicembre 2006

SOMMARIO

PRIMA PAGINA

- 455 **Elena Pulcini**
*Luci e ombre di una rivoluzione permanente:
il voto alle donne sessant'anni dopo*

ITINERARI

- 467 *Gianni Vattimo*
La filosofia come ontologia dell'attualità
Intervista biografico-teorica a cura di Luca Savarino e Federico Vercellone

SAGGI

- 499 **Yamandú Acosta**
I diritti umani e le diverse dimensioni della democrazia
509 **Silvia Capodivacca**
Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio in alcuni luoghi di Jacques Derrida
527 **Leonardo Marchettoni**
Ockham, i canonisti e l'atomismo dei diritti soggettivi

NODI

CRITICAL RACE THEORY

- 547 **Thomas Casadei**
«Razza»: il ritorno di una categoria controversa?
551 **Gianfrancesco Zanetti**
Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale
561 **Étienne Balibar**
Capovolgimenti performativi del nome «razza» e dilemma delle vittime
577 **Stefano Petrucciani**
Razza, razzismo e teorie critiche

- 589 **Brunella Casalini**
*Costruzione della nazione e «riproduzione della razza»
negli Stati Uniti d'America*

FINESTRE

- 601 **Giovanni Mari**
Il mondo-racconto di Sergio Givone
607 **Silvia Vegetti Finzi**
Memoria e rimozione: il buon uso del ricordo
617 **Riccardo Del Punta**
Terrorismo e modernità
627 **Silvia Caianiello**
Energetica e tempo in Freud
635 **Matteo Falomi**
Perfezionismo morale e democrazia radicale

FILM IN DISCUSSIONE

- 647 **Mario Pezzella e Thea Rimini**
discutono
Moloch e Taurus di Aleksandr Sokurov

LIBRI IN DISCUSSIONE

- 657 **Sergio Caruso, Sandro Chignola e Ubaldo Fadini**
discutono
Filosofia economica di Adelino Zanini

RECENSIONI

- 673 Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (G. Briguglia); Donald Davidson, *Sulla Verità* (M.C. Amoretti); Raffaella Giovagnoli, *Razionalità espressiva. Scorekeeping: inferenzialismo, pratiche sociali e autonomia* (I. Testa); Amy Guttmann, Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy* (M. Boninu); Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (B. Carnevali); Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società* (A. Vaccari); Peter Ludlow, Yujin Nagasawa, Daniel Stoljar (a cura di), *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument* (C. Gabbani); Massimiliano Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil* (F. Veltri); Stefano Moroni, *L'ordine sociale spontaneo. Conoscenza, mercato e libertà dopo Hayek* (F. Zuolo); Antonio Negri, *Spinoza* (N. Marcucci); Carlo Augusto Viano, *Laici in ginocchio* (P. Donatelli)

antidemocratico, una prospettiva di affermazione democratica senza potere diventa impossibile.

Si tratta di fare emergere l'*a priori* antropologico⁹, ovvero dell'affermazione della dignità umana da parte dell'essere umano in quanto soggetto, in una dialettica piena di tensioni nelle inevitabili mediazioni tra l'individuale e il collettivo in quanto espressioni storiche, empiriche e concrete dell'universale generico, che in questa maniera viene liberato sia dal so-stanzialismo prekantiano sia dall'astrazionismo kantiano e postkantiano. Si tratta, in conclusione, di dischiudere in modo analitico, critico e costruttivo la prospettiva di un universalismo concreto, che passa attraverso l'orizzonte di una risoluzione delle tensioni tra le diverse dimensioni della democrazia – civile, politica, economica, sociale, culturale ed ecologica – basata sul riferimento all'essere umano come soggetto, come fondamento e senso, e come condizione per la realizzazione di un ordine democratico integrale.

(Traduzione di Angela Accorsi)

Yamandú Acosta
Universidad de la República – Montevideo, Uruguay
yamacoro@adinet.com.uy

⁹ A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México D.F., FCE, 1981.

*Un altro nome dell'impossibile. Alterità e linguaggio
in alcuni luoghi di Jacques Derrida*

Silvia Capodivacca

Tutti i nomi dell'impossibile

Nel pensiero di Jacques Derrida l'impossibile non si riduce in maniera sbrigativa a «ciò che non è possibile», anzi, irrompendo nell'universo del *non-ancora*, esso lo rende immediatamente effettivo. In altri termini, tutto ciò che *può* succedere, ma *ancora-non* è accaduto, necessariamente serba al suo interno un nocciolo di irrealizzabilità. La possibilità in quanto tale non è mai reale e ciò che massimamente denota questa sua peculiarità è proprio l'impossibile: la non-possibilità perennemente la vincola. In questo senso, la comunicazione, il linguaggio, la traduzione e l'ospitalità sono tutti nomi dell'impossibile: essi solo *possibilmente* avvengono, il loro realizzarsi non è certo, tanto che nel momento in cui si concretizzano si crea il miracolo, accade l'evento. Se l'eccezionalità della loro venuta conferisce a tali possibilità il carattere di unicità, l'importanza delle medesime è mostrata nella fatica e nelle difficoltà che l'individuo deve sopportare, allorquando egli decida di assumersene la responsabilità. Nondimeno, dire che questi nomi *possibilmente* avvengono significa anche che è *sempre* auspicabile che essi diventino attuali. In questo senso, la necessità che escludono con il loro essere pure possibilità si ripresenta nel dovere, nel *sollen* a cui incessantemente sottopongono il soggetto.

1. *L'eccedenza del testo, nel testo*

Stando a quanto afferma in uno dei suoi primi testi, per Derrida nello scritto è presente il mondo, sul foglio si scrive tutto, «non c'è niente fuori del testo»¹. Nel quadro tracciato dal filosofo francese, sostenere che tutto

Si riporta la versione italiana di tutti gli estratti di opere di letteratura primaria e secondaria presi in esame. Dei contributi disponibili solo in lingua originale, si fornisce la traduzione propria.

¹ J. Derrida, *De la grammatologie* (1967), trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 2006, 3a ed. aggiornata, pp. 219-220. In *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida* (1977), trad. it.

si collega all'interno del testo acquisisce una valenza affatto particolare: se in prima battuta con ciò si afferma che in ogni scritto è conservata una determinata organicità, proprio quest'ultima, pur non gerarchicamente, connette ogni parte alle altre e ognuna di queste al linguaggio, inteso nel suo senso più generale.

La tradizione *comunica* nel testo e, attraverso la traccia che questo inevitabilmente porta con sé, *si comunica* al mondo. In questo modo il testo diviene il luogo per antonomasia deputato alla conservazione nonché alla disseminazione degli impianti culturali. Tuttavia, se ogni aspetto del reale riceve nella scrittura una specifica collocazione, ovvero se tutte le cose stanno nell'opera, allora «al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vergine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente [...]»; il testo *scritto* della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere²: Risulta quindi evidente che la specificità di ciascuna opera consiste proprio nell'essere un *insieme* di collegamenti a tutto ciò che solo apparentemente la attende al di fuori dello scritto criticato.

Il destino del discorso

Fin dai primi lavori pubblicati, appare manifesto l'intento derridiano di dimostrare l'inconsistenza della centralità assegnata alla *phoné* e al *logos* a scapito della scrittura, intesa come prodotto secondario e impreciso rispetto alla vivacità e correttezza dell'espressione orale³. A partire da tali

di N. Scaramazza, *Reiterando le differenze: risposta a Derrida*, in «aut aut», 36, 217-218, 1987, pp. 200-210, conducendo il concetto di *bors-texte* alle estreme conseguenze, J. R. Searle contesta il punto di vista decostruzionista. A seguito delle critiche, lo stesso Derrida tornerà sulla questione cercando di spiegarne maggiormente i termini; a tal proposito, si rimanda a J. Derrida, *Limited Inc.* (1988), trad. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Milano, Cortina, 1997, pp. 41-159, testo a sua volta stigmatizzato da J. R. Searle in *The Construction of Social Reality* (1995), trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006): «Derrida, per quanto posso dire, non fornisce un'argomentazione. Egli dichiara semplicemente che non c'è niente al di fuori del testo (*il n'y a pas des hors-texte*). E in ogni caso, in una risposta polemica seguita ad alcune mie obiezioni, egli sembra tornare indietro: dice che tutto ciò che egli intendeva con la dichiarazione apparentemente spettacolare che non c'è niente al di fuori dei testi è l'idea banale che ogni cosa esiste in un dato contesto o in un altro!», p. 181.

² J. Derrida, *Marges - de la philosophie* (1972), trad. it. di M. Iofrida, *Margini. Della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 19-20.

³ Se, nonostante il tono polemico dell'articolo, in *Derrida on Rousseau on Writing* (in «Journal of Philosophy», 74, n. 11, 1977), N. Garver riconosce che la tradizione che Derrida intende decostruire separa «l'interno (essenziale) dall'esterno (accidentale)» nonché taccia di «inadeguatezza tutti i segni a causa della loro "esteriorità"» (p. 669), in *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano, Franco Angeli, 2001, C. Di Martino

presupposti diviene obbligante per l'Autore un confronto con colui che, secondo l'interpretazione tradizionale, agli albori della storia della *philosophia* avrebbe dato voce alla tendenza fonologocentrica: «Scriviamo un poco: di Platone che già nel *Fedro* diceva che la scrittura non può che ripeter(si), che essa "significa (*semainer*) sempre lo stesso" e che è un "gioco" (*paidia*)»⁴. Secondo l'Eleate, rispetto alla trascrizione il *logos* gode del vantaggio della presenza di un padre a suo fianco, in grado di sostenerlo, sorreggerlo e difenderlo dalle deviazioni di senso; all'opposto, nel discorso scritto va *a priori* postulato un sostrato di inganno, dovuto al suo essere *mimesis*, imitazione - *lisez* rimozione - della veridicità del dialogo. La scrittura è dunque considerata alla stregua di un *pharmakon*, una sorta di «potenza occulta e quindi sospetta».

Ciò posto, facendo leva sulla funzione che Platone attribuisce ai propri dialoghi, Derrida giunge alla constatazione per la quale «il *logos* è un figlio e si distruggerebbe da sé senza la presenza, senza l'*assistenza* presente del padre. [...] Senza il padre è soltanto, precisamente, una scrittura»⁵. Seguendo il filo dell'argomentazione platonica (derridiana), sostenere che il *logos* è prodotto e derivato *da altro* significa in ultima istanza condannare il soggetto del discorso all'impotenza: egli non può considerarsi padrone assoluto della sua scrittura, né tanto meno gli è concesso di imporsi in maniera definitiva attraverso le sue parole poiché queste ultime possono essere sempre soggette a interpretazioni erranee da parte del pubblico che le recepisce. Tuttavia, se colui che parla non tiene le redini del proprio discorso e se, d'altro canto, anche il *logos* non è originario né archetipico poiché è sempre «generato», viene da chiedersi chi è colui il quale inaugura la funzione comunicativa del linguaggio; in altri termini, chi può definirsi *soggetto* del discorso e non a questo *assoggettato*? Chi è, dunque, il padre?

«*Au commencement, en principe, était la poste*»⁶: distorcendo una fra le più note frasi bibliche, Derrida parla di posta, di invio come origine del linguaggio. In tal modo il *logos* risulta essere al medesimo tempo padre e figlio della propria disseminazione e ciò inevitabilmente conduce alla constatazione dell'assenza di un indirizzo teleologico nel discorso; al

rileva la tendenza fonologocentrica occidentale affermando: «La voce si pone come quella mediazione che permette al *logos* di non cadere fuori di sé e di manifestarsi esso stesso, senza compromettere la sua immediatezza», p. 45. Ciò a cui Derrida vuol porre fine è proprio questa inclinazione a voler considerare la voce come mezzo neutrale, puro, immediato, di espressione del significato. In questa prospettiva, «la scrittura non coglie di sorpresa e dall'esterno il *logos*, poiché questo non ha mai potuto accadere e manifestarsi che grazie a essa [...]», *ibidem*, p. 67.

⁴ J. Derrida, *La dissémination* (1972), trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, p. 104.

⁵ *Ibidem*, p. 114.

⁶ [All'inizio, in principio era la posta], Id., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 34.

contrario, bisogna promuovere soprattutto l'intenzione – l'invio – lasciando spazio anche alla possibilità dell'errore di cui è impossibile eliminare l'eventualità nel generale movimento di dispersione⁷.

Il vagabondaggio o «destin-erranza» che Platone registra precipuamente nel discorso scritto, per Derrida non solo è presente anche a livello orale, ma addirittura si costituisce come *conditio sine qua non* di tutto lo spazio verbale⁸: infatti, il gesto di invio da un lato non è quantificabile, non si conta, poiché comincia dalla pluralità e in essa resta, d'altro canto esso non è nemmeno ponderabile, rimanendo il suo risultato sempre intrinsecamente imprevedibile. Legare la parola alla disseminazione⁹ significa quindi trovare in ogni ascolto e in ogni lettura sempre qualcosa di inaudito, inedito e soprattutto incontrollabile persino da parte di colui che scrive o pronuncia. Di conseguenza, quando parla delle pieghe dei libri che si rifiuta di considerare «a specchio», Derrida intende sottolineare il carattere seminale della scrittura, che, insaturabile, si combina ogni volta in nuovi discorsi, senza concedere alle parole stesse di riflettersi. Ciononostante, tale disseminazione non comporta una semplice dispersione: «un testo è sempre "destinato". Quel che giunge poi a destinazione è tutt'altra cosa, ma in linea di massima il testo ha una sua propria destinazione [...]»¹⁰. L'Autore giunge così a delineare un'analogia tra il concetto

⁷ Nella prefazione all'edizione italiana de *La voix et le phénomène* (1967, trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1997, 3a ed.), Carlo Sini commenta: «ciò che resta da fare è "farsi comprendere" dal discorso [...]». Ciò non significa non-voler-(più)-dire, ripudiare ogni «intenzione». Ma invece: lasciar(si) dire accettando l'"errore" dell'intenzione e della destinazione», p. 24. Sul medesimo tema, in *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, M. Ferraris annota: «la vera presenza è l'idea, non la cosa fisica; ma perché un'idea possa esistere e conservarsi, deve nuovamente affidarsi a delle tracce scritte, a quella materia tanto spesso disprezzata dai filosofi. Di Socrate e delle sue idee non sapremmo niente, nemmeno che è morto, se Platone, nei suoi dialoghi che simulano la parola e – pur condannandola – usano la scrittura, non ne avesse tramandata l'immagine», pp. 16-17.

⁸ Chiosa Bennington (G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991): «se la "scrittura" è sempre stata intesa come significato che rinvia ad un altro significato e se, l'abbiamo visto, tutti i significati non fanno che rinviare ad altri significati, allora "scrittura" nominerà propriamente il funzionamento della lingua in generale», p. 50.

⁹ In *Jacques Derrida e la legge del possibile: un'introduzione* (Milano, Jaca Book, 1997, 2a ed.), S. Petrosino parla di scrittura come del luogo in cui confluiscono «le due condizioni [...] della differenza»: essa infatti è emblema dell'«identificazione», poiché un testo è sempre determinato e ritrovabile, e contemporaneamente, se pensata come catena sempre inedita di significati, essa sancisce fin dalla sua sola presenza il proprio «superamento», cfr. p. 117.

¹⁰ J. Derrida, *Passaggi: dal trauma alla promessa*, «Il Verrini», 26, 2004, p. 18. Cfr. C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003: partendo dalla necessità di mettere sempre in conto, in ogni *adresse* «l'incombenza di un *mal-adresse* [...]». La parola [risulta comunque] sempre *ri-volta* a qualcuno, per indirizzarsi a lui e così interpellarlo, convocarlo», p. 22.

di disseminazione e una pratica *agricola*, nella quale, tuttavia, lo sforzo del «contadino» è moltiplicato: lungi dall'esaurirsi all'atto della semina, la funzione dell'agricoltore (dell'autore) sarà caratterizzata dalla necessità – già preponderante al momento dello spargimento dei semi – di porre le basi per la nascita dei frutti. In caso contrario, anche il primo gesto di sparpagliamento solo apparentemente casuale verrà vanificato: «è la preferenza per una scrittura piuttosto che per un'altra, per una traccia feconda piuttosto che per una traccia sterile, per un seme generatore, perché depresso al di dentro, piuttosto che per un seme disperso al di fuori senza profitto: con il rischio della disseminazione»¹¹. In un orizzonte così delineato, il fonologocentrismo emerge immediatamente come un processo illegittimo poiché, oltre che marcare un dispotismo inaccettabile, tende ad escludere la scrittura dalla rete di connessioni della comunicazione: ciò che «solo» si legge, non per questo è privo di vita, ovvero nel suo semplice essere (un foglio, un libro, la trascrizione di un dialogo) esso è automaticamente incluso nella rete disseminante del linguaggio. Non occorre attendere all'incitamento vocale per ottenere un *dia-logo*, si passa sempre *attraverso* le parole poiché è un gesto d'invio che definisce limiti e contenuti di qualsivoglia discorso.

Jusqu'à des arbres sans racines

L'assenza di un nucleo centrale evidenziata in termini generali nella semantica della disseminazione risulta esplicita fin dal *modo* in cui l'Autore espone la propria filosofia. Oltre che attorno all'immediata difficoltà di comprensione delle ispide terminologie utilizzate¹², ulteriori problemi affiorano se si prende in considerazione che, per non esaurire i limiti della filosofia, ovvero per spostarne di volta in volta i margini, per Derrida scaturisce «la necessità di fare coabitare o d'innestare nel medesimo te-

¹¹ J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 177. In *Del segno. (Disseminario)*, raccolto all'interno de *La disseminazione*, cit., lo stesso concetto è parafrasato da S. Petrosino che scrive: «l'assenza del destinatario, di un destinatario empiricamente determinabile e circoscrittibile, non è infatti l'assenza della destinazione, del movimento attivo del destinare», pp. 30-31.

¹² Per un confronto più ampio con termini (fonologocentrismo, posta, invio, disseminazione, etc.) che marcano indelebilmente il linguaggio derridiano, si rimanda a C. Ramon, *Le Vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001; curato dallo stesso autore si segnala anche il volume collettivo *Derrida: la déconstruction*, Paris, Puf, 2005. Per la decifrazione dell'impegnativo linguaggio derridiano si indica inoltre il lavoro di J.P. Leavey Jr., G.L. Ulmer, J. Derrida, *Glassary*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, glossario pubblicato come supporto alla traduzione inglese di J. Derrida, *Glas* (1974), trad. ingl. di J.P. Leavey, R. Rand, *Glas*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1986; trad. it. (dal francese) di S. Facioni, *Glas*, Milano, Bompiani, 2006.

sto codici, motivi, registri, voci, che sono eterogenei»¹³. Nell'infinita compenetrazione l'Autore realizza ciò che lui stesso nomina «innesto testuale» tramite cui giunge a spaccare le consuete gerarchie di scrittura: infatti, se tradizionalmente è previsto un corpo centrale attorno a cui eventualmente ruotano alcune suggestioni esterne, ora il testo medesimo diviene un intricato rovetto di cui non si può mai essere certi di scorgere il tronco¹⁴. Una delle conseguenze più tangibili dell'adesione alla pratica dell'innesto è rilevata nel silenzio al quale Derrida invita il titolo: sottoscrivendo gli intenti di Mallarmé, l'Autore rende del tutto afono lo strumento che, con introduzioni e prefazioni¹⁵, usualmente fornisce il *paspartout* per la lettura e la decifrazione univoca dei testi. Facendo tacere l'intestazione, Derrida porta alla luce *et* l'impossibilità del darsi di un'interpretazione forte *et* il carattere decisamente inopportuno di etichette e catalogazioni. «Perdere la testa, non sapere più dove mettere la testa, questo è forse l'effetto della disseminazione. Se oggi è ridicolo persino tentare di scrivere una prefazione, è perché conosciamo l'impossibile saturazione semantica, perché la precipitazione significativa introduce un'eccedenza [...], indominabile, perché il fatto compiuto semantico non si risolve più in un'anticipazione teleologica e nell'ordine tranquillizzante di un futuro anteriore, [...] e, infine, perché un formalismo, come pure un tematismo, sono incapaci di dominare questa struttura»¹⁶.

All'interno del medesimo testo, la sproporzione, abbondanza, «*débord*» che scaturisce dall'innesto, sono tutti elementi che permettono il passaggio di linguaggi diversi: la citazione diviene modello di contaminazione – *inaugurale* poiché capace di creare sempre nuove combinazioni e, tramite la decontestualizzazione, di mostrare sempre nuove facce. La ripresa di temi e concetti da un lato comporta l'imitazione di testi e autori che ci hanno preceduto, d'altro canto esibisce il ruolo e la funzione della *mimesis*, considerata imprescindibile per ogni essere umano. Nondimeno, proprio a partire da tali constatazioni, la posizione di Derrida diviene alquanto problematica: pur *parlando* del mimo, infatti, egli sottolinea che «non c'è imitazione. Il Mimo non imita nulla»¹⁷. Sembra così prendere

¹³ Ne *L'evento dell'altro*, cit., C. Resta parla di «pratica di scrittura»: «con Derrida la filosofia diventa fino in fondo consapevole di dover attraversare la scrittura non come momento secondario del pensiero, ma come luogo nel quale il pensiero stesso si dà – e ci dà – da pensare», p. 19.

¹⁴ A tal proposito, in *Jacques Derrida*, cit., G. Bennington scrive: «non si avrà capito niente della decostruzione se si pensa a questi attraversamenti da un testo a un altro unicamente come mezzo per arrivare ad uno scopo, a delle conclusioni in forma di tesi. Non si hanno che attraversamenti (il che non implica assolutamente che tutti gli attraversamenti siano equivalenti)», p. 53.

¹⁵ J. Derrida si confronta direttamente con il carattere problematico di tali constatazioni ne *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., pp. 9-19.

¹⁶ J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 64.

forma una sorta di movimento doppio che insieme imita e interpreta, che personalizza e conseguentemente fa svaporare la citazione dalla quale ha avuto inizio. In termini più generali, Derrida intende sostenere che l'imitazione non avrebbe luogo se la mimica attualizzasse un'identità – e non una somiglianza –; al contrario, ogni frase recitata è sempre un testo innestato in un altro e tale esportazione dal luogo originale crea profonde, incancellabili modificazioni. Se la disseminazione può essere paragonata all'atto della semina, l'innesto richiama un'ulteriore immagine botanica: infatti, la compenetrazione senza posa che con esso viene alimentata permette la generazione di «arbusti» sempre più ibridi, di «alberi senza radici»: «l'eterogeneità delle scritture è la scrittura stessa, l'innesto»¹⁸.

La *disseminazione* termina con un'espressione aritmetica; attraverso dei numeri Derrida esemplifica il valore dell'addizione, che, nella novità del risultato, è in grado di mantenere le caratteristiche individuali di ciascun addendo. Tuttavia, così come è concepito da Derrida, l'innesto non si limita a sommare, bensì eleva alla potenza il calcolo, disseminandone l'esito per «(1+2+3+4)² volte. Almeno»¹⁹. Si dà così avvio ad un'interminabile pratica di lettura che, valorizzando la presenza dell'Altro insinuato nel testo, ne attualizza costantemente gli esiti.

Le assenze della scrittura

Tanto quanto nell'innesto o nei *double binds*, anche nella disseminazione la scrittura rifiuta l'idea di presenza piena, comunica con la differenza e si dà sulla base di almeno due assenze. Innanzitutto, essa funziona in «assenza del destinatario»: «nel momento in cui scrivo, il destinatario può essere assente dal mio campo di percezione presente»²⁰. Ciononostante, al fine di conservare il carattere di «leggibilità» ed «iterabilità», ovvero perché l'opera non blocchi il suo potere comunicativo, è necessario che essa «resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario determinato in generale»²¹. In secondo luogo, il testo è marcato dall'as-

¹⁷ *Ibidem*, p. 218.

¹⁸ *Ibidem*, p. 362.

¹⁹ *Ibidem*, p. 370.

²⁰ *Id.*, *Margini*, cit., p. 403.

²¹ *Ibidem*, pp. 403-404. In un'intervista rilasciata pochi mesi prima della morte al quotidiano «Le Monde», Jacques Derrida si preoccupa del solco che inevitabilmente produce dietro di sé la sua scrittura: «La traccia che lascio significa la mia morte, a venire o già avvenuta e la speranza che mi sopravviva. [...] Ogni volta che lascio partire qualcosa, vivo la morte nella scrittura. Prova estrema: ci si espropria senza sapere a chi è propriamente affidata la cosa che si lascia» («*Je suis en guerre contre moi-même*», propos recueillis par J. Birnbaum, «Le Monde», 12 octobre 2004, p. VI).

senza dell'autore che non controlla gli effetti della *sua* scrittura, poiché non potrà mai sapere se è stato in grado di esprimere al pubblico le proprie intenzioni: colui che ha dato via al circolo della ripetizione, quindi, non rientra nell'economia del circolo medesimo, che anzi *da sé* prende vita e si *dissemina*²².

Dalle irrimediabili deficienze sulle quali fin dalla sua accezione più tradizionale è fondato ogni testo scritto, Derrida inferisce l'obbligatorietà dello spaziamiento, del foglio intonso considerato come luogo di generazione di qualsivoglia *graphé*: lungi dal venire inteso come pura negatività ovvero vuota inoperosità, esso riveste piuttosto la funzione del tutto particolare di vuoto che produce e che sussiste – sotteso – ad ogni produzione. Inoltre, bloccando anche solo la possibilità del costituirsi di un recinto semantico-spaziale di riferimento, il «bianco» assicura il discorso nella sua infinita apertura, nonché conferma gli argomenti relativi alla disseminazione testuale. Il *logos* nasce dal vuoto (si può *cominciare a scrivere* solo su una pagina *non scritta*) che lo rende possibile e che, ponendo in risalto sillabe e vocaboli, permette l'infinita leggibilità del testo. In questo modo, lo sfondo incolore non pregiudica il darsi del discorso scritto, anzi proprio in forza della comune produttività e iterabilità, ne valorizza massimamente le potenzialità²³.

2. Rubare, soffiare. Un ripetere continuo

Nonostante la rinnovata iterabilità racchiusa nella sua intrinseca leggibilità, nel momento in cui si considera la tradizione in cui è inscritta, la lingua è ritenuta soggetto passivo di ripetizione. Tuttavia, secondo l'Autore tale *passività* non si traduce in una statica presa di posizione all'interno dell'«eredità, patrimonio, tradizione pedagogica, disciplina e catena delle generazioni»²⁴; all'opposto, la tradizione (con la quale è doveroso misurarsi) echeggia la semantica derridiana dell'evento e della necessità di rimanere

²² In Jacques Derrida, cit., G. Bennington chiosa: «sebbene io sia vivo, il mio nome [che è tale in quanto può funzionare in mia assenza, distaccarsi dal suo portatore] segna la mia morte. È portatore della morte del suo portatore. È già nome di un morto, memoria anticipata di una sparizione. Il marchio che mi identifica, che mi rende me stesso piuttosto che un altro, altrettanto mi espropria annunciando la mia morte, separandosi *a priori* dal me stesso che esso costituisce o assicura», p. 140.

²³ Fuor di metafora, affermando che il testo nasce dal bianco e dal vuoto, Derrida dà voce alla propria critica nei confronti degli sforzi (passati e attuali) compiuti in vista di una «fondazione» del linguaggio; secondo Rorty sarebbe questa l'utilità maggiore ricavabile dal pensiero di Derrida. Cfr. R. Rorty, *Derrida on Language, Being and abnormal Philosophy*, in «Journal of Philosophy», 74, 11, 1977, p. 676.

²⁴ J. Derrida, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998 2ème éd. augmentée, p. 16.

sempre pronti a far *invenire* l'Altro pur nell'ignoranza dell'attimo del suo arrivo, eccezionale e inatteso rispetto *solo* all'*bic et nunc* del momento. Del resto, già in un testo risalente ai primi anni Settanta è evidenziato il carattere di novità e originalità insito in ogni ripetizione: «(iter, nuovamente, verrebbe da *itara*, *altro* in sanscrito, e tutto quel che segue può essere letto come la messa a frutto di questa logica che lega la ripetizione all'alterità)»²⁵. Sempre all'interno di *Marges*, Derrida esplica la correlazione tra singolarità e ripetibilità anche a partire da un'altra prospettiva: secondo l'Autore, infatti, l'atto della *firma* scandisce la massima iterabilità del soggetto che di volta in volta in essa si riconosce e con essa si mostra. Detto in termini più generali, nella ripetizione l'uomo raggiunge il massimo grado di compimento all'interno dei limiti a lui concessi, cioè, ancora una volta, entro la trama relazionale in cui – costretto – dimora. Al medesimo tempo, la firma fa assumere all'uomo la più grande responsabilità individuale, poiché è attraverso il nome che viene garantita la paternità di un'azione nonché la «singolarità irripetibile di ogni invio»²⁶. Seguendo la linea di tale argomentazione, finanche nella necessità di decodificazione della firma emerge il bisogno per l'uomo di inserimento in schemi che precedono e contestualizzano l'orizzonte della singolarità, ovvero dell'originalità: la parola ripetuta – nella marca autografa come in ogni dialogo e testo – diviene così sigillo di identità e fonte di qualsivoglia innovazione²⁷. Dal punto di vista derridiano, il risultato tutt'altro che tautologico degli innesti finisce con il realizzare il *proprium* del testo, dimostrando, in termini più generali, che tutto ciò che vi è di nuovo può scaturire solo dalla relazione, dalla continuata compenetrazione. È sistematicamente esclusa da questo quadro l'ipotesi della sintesi, intesa come momento finale di comprensione esaustiva; al contrario, il momento negativo lavora incessantemente al fondo della scrittura, ad essa è sempre legato contro la prospettiva di un riassunto dialettico conclusivo. Il rigetto del pensiero della comun-unzione, rifiutare la con-fusione nei discorsi significherà in ultima istanza controllare e nel medesimo tempo rendere libera la scrittura, emanciparla da assolutizzazioni e presunzioni di esattezza. La cura per

²⁵ J. Derrida, *Margine*, cit., pp. 403-404. In *Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato* (raccolto ne *La voce e il fenomeno*, cit.) V. Costa scrive: «Quando parlo, sia pure nella vita solitaria dell'anima, opero sempre in una struttura di ripetizione, itero delle marche, e per questo l'altro è già presente [...]. E quando itero, *altero*», p. 166.

²⁶ C. Resta, *L'evento dell'altro*, cit., p. 21.

²⁷ M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Padova, Il Poligrafo, 2002, scrive in proposito: «L'invenzione presuppone sempre uno statuto, un campo, un contesto istituzionale, ed è un trovare per la prima volta, non un creare *ex nihilo*», p. 45. È interessante notare una certa affinità tra la dinamica dell'invenzione sospesa tra «l'azzardo e il metodo» e la disseminazione cosiddetta «agricola» (Cfr. J. Derrida, *La disseminazione*, cit., pp. 171-182), cioè non riducibile a mera dispersione, né tuttavia riconducibile ad uno schema precostituito.

l'alterità, quindi, si riscontra fin dalla natura di semina del linguaggio, che non pre-dispone i propri semi, ma consapevolmente si assume le conseguenze della dispersione dei medesimi.

Parlare d'altri

Se la lingua si costituisce come riproposizione incessante della differenza, già nel titolo di un saggio de *La scrittura e la differenza la parole* risulta *soufflée*²⁸: nell'ambivalente significazione – italiana e francese – dell'aggettivo essa è *soffiata*, dunque rubata e suggerita.

Per quanto concerne l'ambito dell'espropriazione, secondo Derrida quest'ultima va collegata all'infinita polisemia evocata dalla pratica dell'innesto: molteplicità originaria e non dialettizzabile, «lo spazio della disseminazione non solo mette il plurale in effervescenza; si tratta della contraddizione senza fine, marcata nella sintassi indecidibile del più»²⁹. Affermare che ogni discorso non solo è *per* il pubblico (che, pur nella sua indeterminatezza, rimane sempre il referente virtuale di qualsivoglia messaggio), ma addirittura *del* pubblico, che tende ad appropriarsene interpretandolo di volta in volta, significa depauperare fino a rendere vana ogni proposta dell'autore, irrevocabilmente privata di una significazione che sia insieme propria e universale: il linguaggio non appartiene più allo scrittore, il quale non autografa l'opera in sé, bensì «solo» l'atto di invio della stessa. In questa prospettiva, anche attraverso la firma l'autore non fa che dare avvio ad un ciclo infinito di alterità e ripetizione, autorizzando e garantendo la disseminazione del proprio messaggio iniziale. Con le parole di Derrida: «Soffiata: intendiamo dire *sottratta da un possibile commentatore* che la riconosca per disporla in un ordine, ordine della verità essenziale o di una struttura reale, psicologica o altra. Il primo commentatore è qui l'ascoltatore o il lettore, il ricettore [...]. Artaud sapeva che ogni parola caduta dal corpo, offrendosi per essere intesa e ricevuta, offrendosi in spettacolo, diventa subito parola rubata. Significazione di cui io sono espropriato perché è significazione»³⁰. È posta così in evidenza l'eclatante paradossalità di tale furto che elude ogni possesso – da parte dell'autore così come del destinatario –: la parola rifugge il monotematismo nel momento in cui essa è «rubata» dal pubblico che la legge e la commenta, ma che, tuttavia, non potrà mai possederla definitivamente.

²⁸ Cfr. J. Derrida, *La parole soufflée*, in Id., *L'écriture et la différence* (1967), trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002, 3a ed., pp. 219-254.

²⁹ Id., *La disseminazione*, cit., p. 85.

³⁰ Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 226, corsivi miei.

Del resto, avverte Derrida, l'espropriazione cui si è indotti attraverso il linguaggio non si limita alla «categoria del furtivo»: «furto di parola» significa anche che ogni discorso è originariamente suggerito, soffiato in noi da qualcun altro. «Soffiata: intendiamo insieme *ispirata da un'altra voce*, [...] dove l'invisibilità del suggeritore assicura la *différance* e il ricambio indispensabile tra un testo già scritto da un'altra mano e un interprete già espropriato di quello che riceve»³¹. Ciononostante, non si traduce in sterilità l'«*impuvoir*» di colui che non è autonomo rispetto al proprio parlare: dal punto di vista derridiano il non poter rispondere degli effetti dei propri discorsi non sfocia nel «niente da dire», bensì in una sorta di irresponsabilità *tout court* del testo, di cui mai nessuno sarà legittimo portavoce. In un orizzonte così delineato, la fantomatica figura del *souffleur* elaborata dall'Autore non abdica mai in maniera definitiva al dono – la lingua – che elargisce, al punto che più che parlare di un linguaggio consegnato al soggetto, si può affermare che «*es gibt die Sprache*», *c'è della lingua*, la quale, «nel suo ingungere, resta da essere data»³². Tuttavia, se il detto processo non termina nel soggetto, bensì rimanda sempre al donatore (all'Altro) ne deriva che il dono della lingua è intrinsecamente doppio: in esso, infatti, collimano la generosità dell'ispirazione – è soffio vitale – e la prepotenza di chi ispira all'uomo ogni facoltà inaugurante.

Comincia così a trasparire la figura dell'Altro che, pur senza privare l'individuo della parola, annienta irrimediabilmente la possibilità di *controllare* i discorsi che vengono proferiti. La potenza sempre creatrice dei *logoi* spodesta l'uomo finanche del linguaggio, strumento unico delle sue

³¹ *Ibidem*, p. 227, corsivi miei. A seguito della scomparsa di Derrida, è andata infittendosi la rete di traduzione di sue opere, articoli, conferenze, interviste. Si segnalano alcuni tra i titoli più significativi finalmente disponibili nella versione italiana: J. Derrida, *Glas*, cit.; Id., *Economimesis*, in *Mimesis des articulations* (1975), trad. it. di F. Vitale, *Economimesis. Politiche del bello*, Milano, Jaca Book, 2005; Id., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1987), trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, Genova, Il Melangolo, 2004; Id., *Mal d'archive. Un' impression freudienne* (1995), trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 2005; Id., «*L'animal que donc je suis*», in AA. VV., *L'animal autobiographique* (1998), trad. it. di M. Tannini, *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book, 2006; *Sur parole. Instantanés philosophiques* (2002), trad. it. di A. Variolato, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Roma, Edizioni Nottetempo, 2005, 2a ed.; Id., *Chaque fois unique, la fin du monde* (2003), trad. it. di M. Zannini, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Milano, Jaca Book, 2005; Id., *Pardonnez-moi l'impardonnable et l'imprescriptible* (2004), trad. it. di L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Milano, Cortina, 2004. In rapporto alla particolare relazione instaurata tra il *souffleur* e l'interprete della parola, pur a partire da un'altra prospettiva, in *Economimesis*, cit., Derrida commenta: «l'originalità del genio e l'esemplarità dei suoi prodotti devono fare appello ad una certa imitazione. Ad una buona imitazione: che non ripete servilmente, che non riproduce, che evita la contraffazione e il plagio», p. 50.

³² Id., *Le monolinguisme de l'autre* (1996), trad. it. di G. Berto, *Il monolinguisma dell'altro*, Milano, Cortina, 2004, p. 89. Per il tema della donazione di lingua si rimanda a D. Carroll, *Jacques Derrida ou le don d'écriture*, in «Rue Descartes», 48, 2005.

potenzialità espressive: «c'è allora un qualcosa che distrugge il mio pensiero; un qualcosa che non mi impedisce di essere quello che potrei essere, ma che mi lascia, se posso dire, in sospeso. Un qualcosa di furtivo che mi toglie le parole *che ho trovato*»³³.

Dieu «au vol»

Seguendo le tracce derridiane, affiora inevitabile la questione di chi o cosa sia questo «ladro» collocato *au fond* di ogni furto: ebbene, secondo l'Autore il Grande Altro è Dio, ipocrita elargitore di valore che dispensa ciò che al medesimo tempo trattiene. Potenza, volontà e arbitrio non sono propri dell'uomo, il quale non può realizzarsi pienamente nel mondo fintanto che sussiste la presenza di Qualcuno a lui superiore. Ispirazione ed espropriazione si manifestano così come azioni divine: con la sua eterna ubiquità, infatti, Dio si presenta in ogni obiettivo, Egli comincia e già arriva in *ogni* cosa *prima* di ogni essere umano. «Per definizione, è del mio bene che sono stato derubato, del mio pregio, del mio valore. Quello che io valgo, la mia verità mi è stata sottratta da Qualcuno che è diventato al mio posto [...]. E questo falso valore diventa il Valore poiché ha sempre già doppiato il vero valore che non è mai esistito»³⁴. Se dal punto di vista tradizionale Dio sviluppa in grado massimo le capacità creative dell'individuo, secondo Derrida tale *summum Ens* non va inteso come *creatore* di esistenze, bensì come Colui che con l'inganno *toglie* la vita: dalla nascita, infatti, ciascun individuo non è che un rifiuto e fino alla morte – che a nessuno appartiene – ognuno viene allontanato dalla propria origine, fonte di ogni valore. A tali condizioni, tutta l'esistenza appare segnata da un enorme decesso, una perdita che costantemente si subisce: il «valore [è] annullato perché non è stato trattenuto»³⁵.

3. Lingua: sigillo d'identità...

Sia essa pervertita dal pubblico che la interiorizza ovvero rubata da Dio, nella parola (*soufflée*) l'ombra dell'alterità rimane per imporsi. Ciononostante, fermo tenendo che non è mai possibile per l'uomo scegliere o abbandonare la propria lingua, egli risulta sempre aggogato ad un'inde-

³³ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 228-229: l'Autore sta riportando un'affermazione di A. Artaud contenuta ne *Le théâtre et son double* (1964), trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi, *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi, 1968, p. 158.

³⁴ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 234.

³⁵ *Ibidem*, p. 235.

lebile colonizzazione da parte degli idiomi dai quali è impensabile che si separi: «lo spergiuro stesso, la menzogna, l'infedeltà presupporrebbero ancora la *fede nella lingua*; non posso mentire senza credere e far credere alla lingua»³⁶. Base assoluta per qualsiasi spostamento, la lingua è detta *materna* poiché, come una madre dalla quale siamo stati generati e alla quale irrevocabilmente saremo sempre vincolati, in quanto tale essa non può essere rifiutata. È la nostra prima *demeure*, dimora, casa, luogo di raccoglimento e familiarità connesso all'universo del privato, dell'*heim*: «la lingua è *patria*, cioè quello che gli esiliati, gli stranieri, tutti gli ebrei erranti del mondo portano con sé»³⁷. Algerino trapiantato in Francia, Derrida avverte con un certo trasporto l'urgenza di tale problematica; la questione della lingua riguarda «non tanto lo stile, quanto un incrocio di singolarità, di modi di vita, voci e scritture. È ciò che porti con te e che non potrai mai lasciarti alle spalle»³⁸.

Riconoscendosi nel proprio idioma, per suo tramite il soggetto si colloca nel mondo, si mostra, letteralmente *si individua*: è in tutti i casi un *ego*, un io che si esprime e che, nella parola, agli altri si rapporta. Tuttavia, se quando parla, quando scrive, il soggetto è in-scritto nell'*ethos* al punto da appropriarsi della lingua, allora, capovolgendo i termini, il *cosa* e il *come* delle espressioni di un certo individuo (la sua lingua) ne determinano la soggettività, lo rendono cittadino di una specifica tradizione. Inoltre, essendo la parola il *medium* tramite cui il soggetto si indirizza ai suoi simili, è patente che l'apparato linguistico non sia facilmente circoscrivibile: esso infatti interpella e richiama sempre la totalità dell'impianto culturale da cui prende vita. A partire da tali presupposti, si chiarisce l'ostinata resistenza alla traducibilità che Derrida sottolinea in rapporto ai suoi scritti³⁹: la trasposizione linguistica implica l'attraversamento di orizzonti culturali differenti, tra i quali è strutturalmente impossibile stabilire un rapporto di identità. Se la lingua *madre* non crea corrispondenze perfette con gli idiomi *stranieri*, nella traduzione si deve sempre tenere conto di uno

³⁶ Id., *Il monolinguisimo*, cit., p. 72.

³⁷ Id., *De l'hospitalité*, avec A. Dufourmantelle (1997), trad. it. di I. Landolfi, *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Milano, Baldini&Castoldi, 2000, p. 91, corsivo mio.

³⁸ D. Wood, R. Bernasconi, *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, 2nd ed., p. 73, trad. mia adattata.

³⁹ Ne *Il disagio della traduzione* (in *Il monolinguisimo*, cit., pp. IX-XXI), G. Berto fa affiorare l'aporeticità della questione scrivendo: «a ogni passo incontriamo un elemento che resiste alla traduzione, che non si lascia trasportare in un'altra lingua senza l'impressione che qualcosa – o, alle volte, tutto – vada perduto, che sia impossibile, appunto, rendere un senso che risuona nelle parole, al di là del loro significato corrente», p. X. Nei testi, le parole pensano e parlano da sé, conservano e sviluppano uno spessore che, nelle traduzioni, molte volte viene perduto; anche nei vocaboli più usurati ogni idioma conserva profondi segreti significazionali.

scarto, di una mancanza; essa «non è né un'immagine, né una copia»⁴⁰. In questo orizzonte di senso, Derrida propone un'antinomia tra proposizioni solo apparentemente contraddittorie, ovvero profondamente indisso-lubili: «*niente è intraducibile*, non appena ci si dia il tempo del dispendio o l'espansione di un discorso competente che si misuri con la potenza dell'originale. [...] *tutto è intraducibile*, la traduzione è un altro nome dell'impossibile»⁴¹. La traduzione si impone così come paradigmatica di ogni slancio comunicativo (si traduce perché si parla agli uomini), nonché rivelatrice della presenza di un divario incolumabile tra gli interlocutori (non si traduce mai del tutto): quando si cerca la comunicazione, attraverso la prossimità si delinea in tal modo anche lo scarto della distanza. Posta l'impossibilità del perfetto sovrapporsi di un idioma su un altro, viene da chiedersi se e entro quali confini viene contemplato il «miracolo della traduzione»: in quale modo si giustifica il darsi della trasposizione linguistica, dopo che si è marcato in maniera così forte il legame tra il referente del discorso e la *sua* lingua? Stando a quanto sostiene Derrida, solo a partire dal nocciolo di alterità che occupa i nostri luoghi più reconditi, solo accettando, ovvero *ospitando* l'estraneo *in noi*, si può pensare di capire, almeno come possibilità, la lingua dell'Altro, dello Straniero che viene e pone domande.

...e cuore dell'alienazione

Sebbene la persona è tale, *si dice* persona, solo mediante l'uso di una lingua, è stato notato che già all'interno dell'idioma madre è presente un elemento di alterità che pur permettendo l'ipotesi della traduzione, finisce con l'annientare tutte le possibilità di appropriazione definitiva della lingua⁴². Se dal punto di vista degli ebrei filosofi di cui Derrida svolge una breve analisi ne *Il monolinguisimo* la lingua madre è avvertita come «lingua del padrone», in ultima istanza risulta chiaro che nemmeno il «padrone» può dichiararsi di essa titolare: nonostante tutto, la lingua non gli apparterrà totalmente, ed egli non sarà mai in grado di identificarsi in maniera definitiva con essa, in essa. Ne consegue una duplice dinamica, che nell'evidenziare il bisogno dell'individuo di contrassegnare come «propria» la lingua per poter con essa stare al mondo, fa emergere un'«alienazione inalienabile» e fondante della quale si può rendere conto solo in termini di gelosia perenne, aspirazione costantemente insoddisfatta: «poiché non c'è proprietà naturale della lingua, questa dà luogo soltanto ad una rab-

⁴⁰ J. Derrida, *Psyché*, cit., p. 215.

⁴¹ Id., *Il monolinguisimo*, cit., pp. 72 e 74, corsivi miei.

⁴² «Non ho che una lingua, e non è la mia», constata Derrida in *ibidem*, p. 5.

bia appropriatrice»⁴³. Da ciascun soggetto linguistico l'idioma deve poter essere detto «mio», pur con la consapevolezza che esso è *dell'altro* – della tradizione da cui viene ricevuta⁴⁴, dell'uditorio verso cui è destinato⁴⁵, nonché del «Grande Altro» il quale suggerisce cosa dire. Se finanche la propria lingua è concepita come madre-straniera, allora tale lingua non potrà che costituirsi come luogo di ospitalità *par excellence*. La promiscuità costante che la lingua instaura nei confronti dell'alterità deflagra nell'operazione di traduzione, impossibile se intesa in senso radicale poiché fondata sull'inaccettabile presupposto dell'unicità originaria dell'umanità: ognuno parla con nomi propri, ciascuna parola e ciascun *ethos* è intriso di una specificità non riproducibile, né traducibile. Nonostante essa sia il punto zero di ogni spostamento del soggetto, non c'è dunque una lingua base né una base linguistica di partenza; nessuna stella polare è prevista nell'universo disseminato della comunicazione.

Luogo di apertura all'Altro

Non è un blocco, una resa, l'esito dell'impovertimento di senso derivato dalla traduzione, anzi, secondo Derrida i processi comunicativi si svilupperebbero solo a partire dall'indecidibilità della lingua⁴⁶. Focalizzando la coincidenza tra il disagio rilevato nel cuore del linguaggio e la sensazione di imprecisione esperita nel rapporto all'altro, Derrida può quindi affermare che in quanto «è dell'altro», la lingua porta con sé la «venuta dell'altro»⁴⁷: ciononostante, con le sue rivendicazioni – di accoglienza, di diritto alla diversità –, lo straniero rende precaria ogni illusione di fissità del soggetto. In ultima istanza, per il soggetto ospitante dire che l'altro sopraggiunge significa prendere coscienza della presenza dell'alterità nel cuore dell'identità; in questa prospettiva, non sarà tanto necessario «accettare» l'Altro, quanto rendersi consapevoli della stretta connessione che

⁴³ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁴ In J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue* (2001), trad. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, l'Autore parla del compito contraddittorio assegnato all'erede di qualsivoglia tradizione: «*Riaffermare* – che cosa intendiamo con questo termine? Non soltanto accettare questa eredità, ma darle un nuovo impulso mantenendola in vita. Non sceglierla – perché ciò che caratterizza un'eredità è proprio il fatto di non poterla scegliere [...] – ma scegliere di mantenerla in vita», p. 15.

⁴⁵ Parafrasando *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 63 ss., si potrebbe affermare che ogni espressione ha un senso, vuol dire qualche cosa, «*bedeutet*», fin dal momento in cui qualcuno la riceve e la interpreta, «*deutet*».

⁴⁶ Per quanto concerne gli sbocchi pratici del pensiero derridiano, si segnala il contributo di E. Rimboux, *Une éthique impossible?*, in «*Sciences Humaines*», 3, 2005.

⁴⁷ Id., *Il monolinguisimo*, cit., p. 90. Sul medesimo tema, cfr. Id., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 127.

a lui da sempre ci lega. Si attiva in tal modo un processo *ontologico* di comprensione della propria essenza, più che un'operazione etica di accoglienza: l'apertura all'altro è originaria e non desumibile da discorsi etici. Del resto, anche la specifica esigenza dell'uomo di parlare è dedotta da una profonda assenza rilevata alla base della natura umana: in questa prospettiva, pur non potendo mai colmare in maniera definitiva il divario, ma condividendo con il soggetto tale mancanza, il rapporto d'alterità renderà almeno più sopportabile detta privazione ontologica. «E come se lo straniero tenesse le chiavi. [...] come se lo straniero, dunque, potesse salvare il padrone di casa e liberare il potere del suo ospite»⁴⁸. Se ne *Il sogno di Benjamin* parla di una «privazione di potere», «vulnerabile *Ohmächti-gekt*», impotenza di un «essere-senza-diffesa»⁴⁹, ne *L'ospitata* Derrida incalza e scrive: «Il padrone è in casa propria, tuttavia giunge a entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori»⁵⁰. Lo straniero giunge a noi senza invito – ma fin dal suo arrivo diviene subito necessario –, deve essere accolto con benevolenza – ma resta sempre un ospite scomodo –: la sua presenza appare immediatamente interrogatoria e, diversificandosi dal soggetto, egli esige subito delle risposte.

Minaccia d'ospitata

Il comun denominatore che da diverse prospettive si sottolinea nel rapporto tra alterità e linguaggio sembra essere l'accoglienza nei confronti di qualcuno (uno straniero) massimamente destabilizzante e perturbante, che viene e interroga. Più specificamente, tale ospitata da un lato si verifica solo se lo straniero viene riconosciuto nella sua specifica soggettività, dall'altro essa si caratterizza per la sua incondizionatezza, in quanto dinamica di accoglienza che astrae da ogni requisito di sorta. L'intrinseca aporeticità di tale questione mette in luce l'ennesimo ostacolo che si presenta nella volontà di fondazione di un rapporto all'Altro: l'accoglienza si situa da nella diversità⁵¹, che è ad essa necessaria, ma nella differenza si situa pure la minaccia di cui lo straniero è sempre portavoce, ovvero ciò che di

⁴⁸ Id., *L'ospitata*, cit., p. 113.

⁴⁹ Id., *Fichus* (2002), trad. it. di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Milano, Bompiani, 2003, p. 26.

⁵⁰ Id., *L'ospitata*, cit., p. 114.

⁵¹ Abitare è ospitare, ma l'accoglienza avviene in una casa inospitale, la lingua inanzitutto. La domanda alla base dell'universo dell'ospitata è dunque "dove?", ovvero: dobbiamo essere custodi di un luogo per essere in grado di ospitare qualcuno che, per definizione, non ha luogo (è senza casa), ovvero è indispensabile *conservare* delle crepe all'interno delle nostre dimore, delle fessure attraverso le quali far entrare l'Altro? Qual è il luogo dell'ospitata? E essa stessa solo un movimento, un u-topico andare verso l'altro?

lui *impegna, occupa e preoccupa*. Dell'Altro si può dunque affermare che è l'ogni altro, che si conserva e che ci arricchisce della sua intrinseca pluralità. Se «nel discorso interiore, non comunico nulla a me stesso»⁵² poiché «[la maieutica] non insegna nulla. Essa non mi rivela nulla. Svela solo ciò che sono in grado (*à mème*), già, di sapere io-stesso (*moi-mème*)»⁵³, allora si è obbligati a restare, *demeurer* nella indefinitzza di un inequlibrato rapporto all'Altro: senza qualcuno che perlomeno *provi* ad ascoltare il parlare sarebbe un inutile monologare.

Silvia Capodivacca
Università di Padova
silvia.capodivacca@unipa.it

A questo proposito si interroga A. Dufourmantelle, *Invito, ne L'ospitata*, cit., pp. 18 ss. In *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997, trad. it. di M. Odorici e S. Petrosino, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1998), J. Derrida scrive che «la dimora si apre a se stessa, alla sua "essenza" senza essenza, come "terra d'asilo"», p. 103.

⁵² Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 81.

⁵³ Id., *Adieu*, cit., p. 79.